



DOSSIER

*Transformaciones y
reconfiguraciones en las
creencias: visitar las
religiones en el siglo XXI*

Escriben en este número

FORTUNATO MALLIMACI
DAMIÁN SETTON
GABRIELA IRRAZÁBAL
MARIELA MOSQUEIRA
MARCOS ANDRÉS CARBONELLI
VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU
TOMÁS PALMISANO
JORDI BORJA
PABLO J. SCHAMBER
NÉSTOR DANIEL GONZÁLEZ

revista de ciencias sociales

segunda época

año 8 • número 30 • septiembre de 2016
publicación semestral • ISSN: 2347-1050

Director: Carlos Fidel • Roque Sáenz Peña 352, Bernal, Buenos Aires

EXPRESIONES ARTÍSTICAS:
EL JUICIO TELEVISADO: ICONOGRAFÍAS
DEL RETORNO A LA DEMOCRACIA

JUICIO A LAS JUNTAS



Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial



Revista de Ciencias Sociales, segunda época

Presentación / **3**

DOSSIER | TRANSFORMACIONES Y RECONFIGURACIONES EN LAS CREENCIAS: REVISITAR LAS RELIGIONES EN EL SIGLO XXI

Fortunato Mallimaci
Presentación / **7**

Damián Setton

Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays / **13**

Gabriela Irrazábal

La consolidación de una comunidad religioso-epistémica: la escuela sgrecciana de bioética personalista en la Argentina / **35**

Mariela Mosqueira

"La manifestación de los hijos de Dios": reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000) / **53**

Marcos Andrés Carbonelli y

Verónica Giménez Béliveau

Vidas militantes: trayectorias, saberes y éticas en el Movimiento Misioneros de Francisco / **85**

MISCELÁNEAS

Tomás Palmisano

Transformaciones recientes en la propiedad y tenencia de la tierra rural bonaerense / **113**

DOCUMENTOS POLÍTICOS DE COYUNTURA

Presentación / **137**

Jordi Borja

Río 2016: el negocio urbano (o sin pan ni circo) / **139**

RESEÑA

Pablo J. Schamber

Sobre *Cirujas, cartoneros y empresarios* / **143**

EXPRESIONES ARTÍSTICAS

Néstor Daniel González

El juicio televisado: iconografías del retorno a la democracia / **151**

Fototeca ARGRA-Universidad Nacional de Quilmes

Juicio a las Juntas / **157**

RESÚMENES / 165

segunda
época

año 8 / número 30 / primavera de 2016 / publicación semestral
Roque Sáenz Peña 352, Bernal, Buenos Aires / ISSN 2347-1050



revista de ciencias sociales



Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

Rector

Mario E. Lozano

Vicerrector

Alejandro Villar

Arte editorial

Producción: Editorial UNQ

Diseño: Hernán Morfese

Revista de Ciencias Sociales

UNQ / Departamento de Ciencias Sociales
Roque Sáenz Peña 352 (B1876BXD), Bernal,
Provincia de Buenos Aires. República Argentina
Dirección electrónica: revistacs@unq.edu.ar

Publicación propiedad de
Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 (B1876BXD), Bernal,
Provincia de Buenos Aires. República Argentina
www.unq.edu.ar
Nº de registro internet 5293795



La Revista de Ciencias Sociales, segunda época
está integrada al catálogo de Latindex

El contenido y las opiniones vertidas en cada uno de los artículos
son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Para su publicación, los artículos son evaluados por parte del
Consejo editorial, del Consejo académico y de árbitros externos.

Director

Carlos H. Fidel

Secretario de redacción

Juan Pablo Ringelheim

Consejo editorial

Alejandro Blanco (UNQ)

Martín Becerra (UNQ)

Cristina Teresa Carballo (UNQ)

Jorge Flores (UNQ)

Oswaldo Fabián Graciano (UNQ)

Sara Isabel Pérez (UNQ)

Consejo académico

Carlos Altamirano (Conicet, UNQ)

Daniel Aspiazu (Conicet, Flacso-Argentina,
1948-2011)

Dora Barrancos (UBA, UNQ, Conicet)

Elena Chiozza (UNLU, 1920-2011)

Emilio de Ipola (UBA)

Carlos De Mattos (Pontificia Universidad
Católica de Chile)

José Déniz (UCM)

Emilio Duhau (UAM-A, Conacyt, 1947-2013)

Noemí Girbal (UNQ, Conicet)

Anete Ivo (UFBA)

Noé Jitrik (ILH, FLL, UBA)

Bernardo Kosacoff (UNQ)

Pedro Krotzsch (UBA, 1942-2009)

Jorge Lanzaro (ICP, URU)

Jorge Lara Castro (Relaciones Exteriores, Paraguay)

Ernesto López (UNQ)

Armand Mattelart (UP-8)

Adriana Puiggrós (Conicet)

Alfredo Rodríguez (SUR-Chile)

Alejandro Rofman (UBA, CEUR, Conicet)

Héctor Schmucler (profesor emérito UNC)

Miguel Talento (UBA)

Alicia Ziccardi (PUEC, UNAM)

Revista de Ciencias Sociales, segunda época

PRESENTACIÓN

La publicación que presentamos expresa un esfuerzo que congrega a un conjunto amplio y diverso de intelectuales e investigadores del ámbito de la reflexión y la investigación de las ciencias sociales; algunos de ellos desarrollan sus actividades en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y otros, en distintos centros académicos del país y del exterior.

En este número de la revista se publica el *dossier* “Transformaciones y reconfiguraciones en las creencias: revisar las religiones en el siglo XXI”, que fue coordinado por el investigador Fortunato Mallimaci. A contramano de las décadas en las que desde las ciencias sociales se expresó un supuesto y potente proceso de secularización, y aún se lo hace, los trabajos aquí presentados manifiestan la actualidad de las religiones en las sociedades contemporáneas. No abundaremos en presentar ahora los diferentes artículos, ya que están claramente contextualizados e introducidos en su Presentación por Mallimaci, a quien agradecemos especialmente la amplia y generosa colaboración en el armado de la unidad temática de la revista, así como también la de todos sus autores.

En este número, el segundo bloque incluye un artículo de Tomás Palmisano

sobre la propiedad, la concentración y el modelo productivo de la tierra bonaerense en las décadas recientes. Este es un tema que consideramos no muy presente en las agendas políticas de los principales partidos nacionales, aunque hayan surgido problemáticas recientes en torno al porcentaje de retenciones a las exportaciones de los granos.

La revista también cuenta con un documento de análisis de coyuntura política, como siempre en un tono ensayístico libre, sobre la ciudad de Río de Janeiro y sus recientes Juegos Olímpicos.

En este número se publica además una reseña de Pablo J. Schamber sobre un libro de Nicolás Villanova, en el cual se analiza el entramado de las relaciones sociales involucradas en el reciclaje informal en Buenos Aires.

Por último, y como es habitual, la revista presenta su sección artística. En este caso exponemos fotografías de la muestra *Juicio a las Juntas*. Este apartado consta de una reflexión escrita de Néstor Daniel González acerca de la televisión del juicio. La muestra fue realizada por la Secretaría de Extensión Universitaria de la UNQ; agradecemos a sus miembros por el rico y generoso aporte a la revista.

La concreción de este número fue posible por el valioso apoyo y estímulo de las autoridades del rectorado de la UNQ y del equipo de la Editorial de la Universidad. Agrade-

ceмос especialmente a los miembros de los consejos Editorial y Académico, y a los especialistas que aportaron los comentarios y la evaluación de los trabajos que se publican.

CARLOS FIDEL
Director

JUAN PABLO RINGELHEIM
Secretario de redacción

TRANSFORMACIONES Y
RECONFIGURACIONES
EN LAS CREENCIAS:
REVISITAR LAS RELIGIONES
EN EL SIGLO XXI

PRESENTACIÓN DEL *DOSSIER*

No hay día que en la prensa, en los medios y en el ámbito de la política y el Estado, no se hable o no se comenten temas vinculados a las religiones.

No solo es tema de nuestro país sino que “lo religioso y sus vínculos” se debate a nivel mundial. La pregunta es cómo y desde dónde analizar esta temática que no vuelve ni regresa, sino que es la misma en nuevas situaciones y contextos.

Vivimos en un mundo global donde paradigmas, teorías y concepciones producidas en décadas anteriores y que se creía respondían “universalmente” a los mundos de la vida, hoy se encuentran en crisis y en revisión profunda. Una de ellas es la llamada “teoría de la secularización” que afirmaba, con fuerza y pasión según actores, momentos y teorías, que la modernidad necesariamente trae aparejados un declive o una desaparición de las religiones. Se afirmaba –o se afirma aún– que más modernidad es igual a menos religión y, al contrario, más religión es menos modernidad.

Sospechamos de este paradigma desde los inicios de nuestro grupo de investigación a comienzos de los ochenta del siglo pasado. El mundo religioso, en especial el católico y luego el evangélico, no solo se resistía a permanecer en el espacio de lo privado sino que se expandía al campo político, social, cultural y de la salud. Más aún, la modernidad latinoamericana es una hibridación entre diversas racionalidades, donde lo religioso y lo secular juntos –lo católico y lo político, por ejemplo– han creado sociabilidades, identidades y subjetividades varias que, al desconocerlas o ignorarlas, se cometen graves errores de interpretación.

En nuestro programa de investigación “Sociedad, cultura y religión” del Conicet, junto a otros de universidades nacionales –que en esta última década han crecido en investigadores, recursos y financiamiento estatal, se han comprometido a crear nuevos co-

¹ Responsable del programa “Sociedad, cultura y religión”, del CEIL-Conicet. Investigador superior del Conicet y profesor titular plenario de la UBA.

nocimientos y se han diversificado gracias a las políticas gubernamentales de amplio apoyo a la investigación y docencia de excelencia–, hemos analizado la profunda recomposición de las creencias, identidades e instituciones religiosas en nuestro país y en América Latina. Individuación, comunitarización, toma de distancia institucional y cuentapropismo religioso son características de este momento. De ese modo,

la gran mayoría de los habitantes de nuestro país buscan vivir sus creencias a su manera, quieren y exigen elegir sus pertenencias y –si bien bautizan a sus hijos– quieren que ellos elijan sus propias religiosidades. Hay una disminución de la adscripción al catolicismo y aumenta la distancia que separa a esos creyentes de las normas y las instituciones [...] se vive un cuentapropismo religioso [...] esta situación histórica impulsó a las instituciones católicas a un acercamiento y una seducción por y para que el estado impusiera un “coercitivo orden cristiano” y así compensar desde el poder aquello que puede ser obtenido desde el consenso (Mallimaci, 2013).

Trabajos científicos cualitativos, estudios de redes y trayectorias, la primera encuesta académica de creencias en el país en 2008, la publicación luego del *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* con más de cuarenta investigadores y cientos de artículos en revistas, congresos y jornadas, nos han permitido profundizar en la historia, la sociología, la antropología y en los estudios científicos de representaciones y hechos religiosos, como también la presencia del mundo religioso en lo político, social, cultural y estatal. Más aún, vemos cómo las concepciones de la larga memoria judeocristiana se han trasladado al mundo de la política actual y confluyen en imaginarios y representaciones complejas: promesas, esperas, sacrificios, mesianismos, infiernos y paraísos no son solo categorías religiosas sino que –secularizadas– siguen presentes en el siglo XXI en la vida cotidiana y en los relatos sociopolíticos. No nos olvidemos que numerosos autores provenientes de “perspectivas diversas y antitéticas entre sí, [como] Marx, Bakunin, Nietzsche y Schmitt, coinciden en la comprensión de la ineliminable sustancialidad teológica del sistema político estatal” (Dotti, 2014).

¿Cuánto, con quiénes, cuáles, cuándo y cómo las categorías del mundo judeocristiano se reproducen y transforman en universos simbólicos y representaciones del mundo político –y viceversa– en cada Estado-nación y la modernidad latinoamericana? He allí toda una línea de investigación y acción a seguir desarrollando. No son ni excepciones ni desviaciones sino procesos y recorridos diferentes que suponen asumir modernidades múltiples a nivel del

capitalismo planetario. Para eso es importante seguir poniendo en tela de juicio las categorías dominantes –muchas veces producto de otras modernidades, especialmente europeas y norteamericanas– y crear las propias.

Esta revisita a viejos paradigmas –en la conceptualización de las religiones y lo religioso– y a la manera de producir conocimientos viene acentuándose en los últimos años en otras latitudes. En 2012, un relevante sociólogo y teólogo luterano, Peter Berger –autor del libro *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, de 1967, y que un año antes escribió junto a Thomas Luckmann uno de los libros más leídos en el mundo de las ciencias sociales, *Construcción social de la realidad. Tratado de sociología del conocimiento*– reflexionaba críticamente sobre sus escritos pasados y el rol de los intelectuales (Berger, 2016).

Sobre la secularización, el rol de los intelectuales y la epistemología que se produce, Berger nos dice:

Durante los primeros años de mi carrera tomé la proposición de la secularización como evidentemente correcta porque casi todos los demás miembros del campo lo hacían y porque parecía una explicación coherente sobre la escena religiosa. Recurrí a esa perspectiva en mis primeras publicaciones, incluyendo aquella que me volvió reconocido como sociólogo de la religión: “El dosel sagrado”... ¿De qué manera estaba equivocada la teoría de la secularización? Básicamente, era un proyecto muy eurocéntrico, una extrapolación desde la situación europea. Las teorías son producto de los intelectuales, una clase muy secularizada por razones históricas: los miembros de cualquier clase se hablan normalmente entre ellos y de esa manera refuerzan sus creencias. Los intelectuales se piensan a sí mismos como hijos de la Ilustración: para muchos de ellos, estimo, la teoría de la secularización era una expresión de deseo. Pero para otros (entre los que me incluyo e, irónicamente, para algunos teólogos) la cuestión radicaba en hacer frente a lo que parecían ser los hechos. En retrospectiva, creo que cometimos un error categórico: confundimos secularización con pluralización, secularidad con pluralismo. Finalmente resulta que la modernidad no necesariamente produce un declive de la religión; sí produce necesariamente una profundización de la pluralización –una situación sin precedentes históricos en la que más y más personas viven en medio de creencias, valores y estilos de vida en competencia (Berger, 2016).

Y agrega sobre las supuestas e inamovibles autonomías de las esferas o campos: “Y pasé por alto la posibilidad (obvia en retrospec-

tiva) de que un individuo puede ser tanto religioso como secular [...] Dicho de manera simple, la modernidad no cambia tanto el qué de la fe religiosa, sino el cómo. Un discurso secular por default co-existe con una pluralidad de discursos religiosos, tanto en la sociedad como en la conciencia” (Berger, 2016).

El filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, representante de una “modernidad crítica” y cuestionador de cómo se construye teoría social, vuelve también a visitar las religiones en el siglo XXI, a las cuales, en una época, suponía solo para el espacio subjetivo. Tomamos una conferencia de 2008 que luego será continuada en otros trabajos posteriores. Afirma tajante, refutando sus opiniones anteriores y a otros colegas: “la pérdida de función y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad o en la conducta personal de vida. Más allá de su peso numérico, las comunidades religiosas, obviamente, pueden reclamar un ‘asiento’ en la vida de las sociedades que están en gran parte secularizadas”. Prosigue: “Me refiero aquí al hecho de que las iglesias y organizaciones religiosas [...] pueden lograr influencia en la opinión pública y contribuir a su formación con aportes pertinentes a cuestiones fundamentales, independientemente de si sus argumentos son convincentes u objetables” (Habermas, 2013).

Incluso, critica polémicamente desde una Alemania con creciente población musulmana a los europeos que sostienen: “Desde este punto de vista ‘laicista’, la religión debe seguir siendo un asunto exclusivamente privado”, y propone:

Un proceso de aprendizaje, ¿solo es necesario en el campo del tradicionalismo religioso y no en el del secularismo? ¿Tener las mismas expectativas normativas que rigen una sociedad civil incluso no prohíbe una devaluación secularista de la religión? Además de que el secularismo también condene, por ejemplo, el rechazo religioso de la igualdad de derechos para hombres y mujeres. Un proceso de aprendizaje complementario es necesario ciertamente en el campo secular, a menos que confundamos la neutralidad de un Estado secular frente a la competencia de las cosmovisiones religiosas con la purgación de la esfera pública política de todas las contribuciones religiosas (Habermas, 2013).

Por eso, en este *dossier* los trabajos buscan visibilizar aquello que es poco analizado o poco investigado desde la pluralidad de creencias religiosas, en especial las subalternas. De este modo, los grupos religiosos aparecen como comunidades de interpretación don-

de grupos e instituciones producen identidades y militancias que dan sentido y presencia en la arena cultural, política y religiosa, y disputan así la modernidad latinoamericana existente.

Damián Setton analiza a partir de entrevistas en profundidad la relación entre judaísmo y gaycidad en personas que se definen como tales, y muestra las numerosas y complejas estrategias de negociación y los conflictos que se presentan para resolver la disonancia cognitiva entre ambas demandas de identificación. Gabriela Irrazábal, por su parte, investiga la presencia pública de grupos religiosos en espacios conflictivos como son los vinculados a la bioética; nos presenta la llamada “bióetica personalista ontológicamente fundada”, que forma y da argumentación a grupos católicos en el espacio público en la temática de la planificación familiar. Mariela Mosqueira analiza la emergencia del sujeto juvenil evangélico en nuevas claves de interpretación; aparecen así la estética, lo musical –entre otros, las bandas de rock evangélico con su convocatoria multitudinaria–, el ocio y el entretenimiento, e innovadores circuitos de sociabilidad por y para jóvenes cristianos. Marcos Andrés Carbonelli y Verónica Giménez Béliveau trabajan la intersección entre la política y la religión –donde el catolicismo integral argentino tiene una larga experiencia– a partir del estudio del movimiento llamado Misioneros de Francisco, que combina –una vez más y de manera diferente– la militancia católica y la militancia peronista en sectores populares.

Referencias bibliográficas

- Berger, Peter (2016) [2012], “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, *Sociedad y Religión*, N° 45, Buenos Aires, CEIL-Conicet.
- Dotti, Jorge (2014), “La representación teológica-política en Carl Schmitt”, *Avatares Filosóficos*, vol. 1, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-UBA.
- Habermas, Jürgen (2013), “¿Qué significa una sociedad post-secular?”, trad. de Raúl Ernesto Rocha, cátedra de Historia Social Argentina, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-UBA. Texto original: “A post-secular society – what does that mean?”, Estambul, 2008.
- Mallimaci, Fortunato (dir.) (2013), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos.



Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays

Introducción

La problemática de las interrelaciones entre homosexualidad y religión ha sido abordada desde diferentes perspectivas. Algunos trabajos se han centrado en los modos de construcción discursiva de la homosexualidad en organizaciones religiosas y entre actores que ocupan posiciones de liderazgo religioso, sean evangélicos (Natividade, 2006; Jones, 2012), católicos (Delgado Molina, 2012; Morán Faúndes, 2012) o judíos (Campos Machado, De Barros y Piccolo, 2010), así como en las percepciones acerca de la homosexualidad en jóvenes evangélicos (Paz Alves, 2011) y en las interrelaciones entre los discursos y las prácticas de actores religiosos y políticos en torno a la lucha por la definición del sentido del matrimonio entre personas del mismo sexo (Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011). Otros trabajos han indagado en las experiencias de cristianos gays (Leal Reyes, 2011) y la construcción de iglesias que apuntan a alcanzar a la población LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transsexuales) (Meccia, 1997-1998; Natividade, 2010; Weiss de Jesus, 2010). En lo que respecta a las relaciones entre judaísmo y homosexualidad-gaycidad, algunos trabajos se concentran en la formación de organizaciones judeo-gays (Cooper, 1989; Harris, 2001; Gross, 2007), mientras que otros colocan el foco en los modos en que

las tensiones entre las dimensiones de identificación judía y gay son experimentadas y resueltas (Coyle y Rafalin, 2000; Schnoor, 2006; Gross, 2007). A partir de la premisa de que por cuestiones religiosas o culturales el judaísmo tiende a clasificar de manera negativa las prácticas homosexuales, estos trabajos analizan cómo los actores sociales ponen en juego estrategias de negociación entre lo judío y lo gay. Estas estrategias tenderían a la resolución de las disonancias cognitivas producidas por el encuentro entre ambas dimensiones de identificación. Sin embargo, nuestras investigaciones nos han mostrado que no necesariamente debe haber una tensión entre judaísmo y homosexualidad. La potencialidad de esta tensión depende de cuáles sean los referentes en función de los cuales el judaísmo sea definido. Teniendo en cuenta la variabilidad de referentes judaicos disponibles (Azria, 1996), entre los cuales la religión es solo uno de ellos, y teniendo en cuenta que la mayor parte de los judíos se autodefinen como tales en términos étnicos o culturales antes que religiosos (Friedlander *et al.*, 2010), se ha observado que la referencialidad de lo judío en el Estado de Israel, es decir, el hecho de que los actores se identifiquen como judíos al tomar como referente a dicho Estado y al conjunto de significados asignados a él, conlleva la potencialidad de una complementación, antes que una tensión, de lo judío y lo gay (Setton, 2015). En este sentido, pudimos observar cómo la complejidad del universo de referentes que remiten a lo judío no habilitaba una interpretación sustentada en el par condena-resistencia, sino que la referencialidad en el Estado de Israel podía constituir un recurso en la disputa por la legitimidad de los judíos gays. En este caso, nuestro trabajo se concentraba, específicamente, en las estrategias de producción de lo judeo-gay en el interior de organizaciones que pretendían representar a este colectivo. Un estudio complementario al nuestro es el de Seguer (2014), quien a través de la lectura de Jasbir Puar y Jason Ritchie analiza los modos en que el relato nacionalista israelí, enmarcado en una concepción del sujeto LGBT como necesariamente liberal, construye al sujeto LGBT árabe como víctima a la vez que recalca la excepcionalidad democrática de Israel en una región –el Medio Oriente– definida como totalitaria. A la vez, la pornografía LGBT israelí se inserta en el entramado de discursos que constituye la *hasbará*,¹ entramado destinado a la producción de una verdad sobre Israel en un contexto de conflicto simbólico acerca de su legitimidad (Seguer, 2013).

El presente trabajo parte de entrevistas realizadas a individuos que se autodefinen como judíos y gays y que no necesariamente forman parte de las organizaciones que pretenden representar a este colectivo, o han tenido participaciones esporádicas en ellas.

¹ Término hebreo que se traduce como “esclarecimiento” o “explicación”. Hace referencia a una estrategia de proyección de un discurso de legitimación de Israel en el contexto del conflicto en Medio Oriente. Diversas organizaciones y actores definidos como judíos, aunque no necesariamente –como muestra el caso de la periodista Pilar Rahola–, se suman a esta estrategia y difunden una visión determinada acerca del conflicto.

Indaga en sus trayectorias con el fin de identificar diversos modos de construcción de la relación entre lo judío y lo gay. El trabajo se organiza en apartados que remiten a trayectorias específicas, de modo que cada uno se centra en un entrevistado en particular y prioriza la profundidad en la indagación de cada trayectoria antes que la cantidad de casos.

El caso de Martín

Martín nació en la ciudad de Córdoba, hijo de padre judío y madre católica. Estudió allí hasta que en 2001, debido a la crisis económica que asoló al país, decidió migrar a Israel. La migración es relatada no solo en términos de la búsqueda de una salida individual a la crisis, sino como una migración identitaria que le permitió desenvolver su identificación sexual. En este sentido, el actor construye un relato de la migración que se ancla en una definición dicotómica del espacio. Córdoba es definida como una ciudad conservadora y Tel Aviv como liberal. Así, la migración supone un desplazamiento de una situación económica a otra y, además, de un espacio condensador de cierta cosmovisión hacia un espacio que concentra una cosmovisión diferente relativa a las sexualidades. La percepción del espacio se monta sobre un esquema de clasificación de la realidad basado en la dicotomía conservador-liberal, donde “liberal” significa también “occidental”. La reconstrucción de su trayectoria gay se realiza con base en ese esquema.

La gente que no tiene ningún contacto y va por primera vez a Israel, lo que se imagina es Afganistán y que todas las mujeres van tapadas, se imaginan lo más conservador y lo más primitivo de una sociedad. Se imaginan una sociedad totalmente primitiva. Si bien puede tener muchísimos defectos como sociedad, es una sociedad muy occidentalizada que pone siempre sus ojos en Estados Unidos y tiene una mirada muy pro Estados Unidos. Pero te digo, ahí es cuando fue mi descubrimiento del ser gay.²

A medida que avanza el relato, Martín va complejizando su representación acerca del espacio israelí, y distingue del resto del país la ciudad de Tel Aviv, que será caracterizada como liberal: “Tel Aviv es como un lugar totalmente diferenciado del resto donde la sociedad es mucho más conservadora”. Allí Martín se contacta con un grupo de latinoamericanos judíos gays que forman parte de una organización. En este sentido, el desenvolvimiento de su sexualidad va de la mano de la percepción de sí como inmigrante y, más

² Las citas presentadas en este artículo corresponden a las entrevistas realizadas, que se llevaron a cabo en 2012 (Martín y Fernando) y en 2013 (Ezequiel).

específicamente, como latinoamericano –diferente al resto de la sociedad–. El espacio de sociabilidad al cual se integra condensa esos tres registros de su identidad: judío, latinoamericano y gay. Cada componente identitario que se revela en su experiencia en Israel se articula de manera particular con la sociedad israelí. El componente judío está estrechamente vinculado a la migración. En efecto, Israel tiene una política de absorción de inmigrantes judíos, a quienes por el hecho de ser judíos el Estado les reconoce el derecho a la ciudadanía. Lo que en la Argentina es un referente de identificación con potencialidades etnizantes no necesariamente realizadas en cada individuo, se vuelve uno de los criterios de la ciudadanía en el espacio definido como liberal, donde la existencia de una minoría árabe con derechos de ciudadanía no anula el hecho de que los símbolos constitutivos de lo nacional remitan a una tradición religiosa (Dieckhoff, 1997).

Encontramos en Martín la expresión de un componente latinoamericano que se desenvuelve en un espacio de sociabilidad que se define como tal y que implica un desafío respecto de la integración a la sociedad israelí. Veremos cómo ser latinoamericano supone la sensación de cierto desplazamiento hacia la periferia de la sociedad, en un movimiento de oposición a la potencialidad nuclearizante del componente judío. Ser latinoamericano implica, al menos para alguien que, como Martín, no ha tenido una socialización previa en organizaciones judías, la dificultad de dominar una lengua semita como el hebreo, muy distinta del español, lo que redundará en problemas de integración a la sociedad y de desenvolvimiento de una identificación con la posición en el campo laboral. De este modo, las relaciones entre individuo y sociedad se realizan sobre la base de una tensión entre ser judío y latinoamericano, tensión que, en este caso, es producto de factores que se presentan al actor como objetivos. No se trata de una tensión vivida en el registro subjetivo, sino actualizada en las relaciones del actor con factores objetivos –como el lenguaje– que escapan a su control.

Finalmente, el componente gay implica formar parte de una minoría respecto del conjunto de la sociedad. No obstante, ser parte de la minoría gay en Tel Aviv parece ser diferente a ser parte de esa minoría en Córdoba. Esto se debe a la existencia de factores objetivos como ciertas prácticas a nivel del Estado y del mercado –existencia de un mercado propiamente gay– que generan condiciones de visibilización de sexualidades no heterosexuales.

El desarrollo de la identidad está mediado por la ubicación del actor en un esquema de clasificaciones preestablecido desde prácticas organizacionales: “Éramos parte como de una organización gay más amplia, una federación gay lésbica de Israel que nos prestaba

el lugar, tenía diferentes comunidades, estaban los transexuales, travestis, gays, lesbianas, estaba dividida la federación israelí esa, y nos prestaba un lugar porque había un grupo latino, de todo el universo había un grupo de latinos”.

En este sentido, el espacio en el cual se inserta el actor está previamente clasificado, un espacio donde las identidades han sido ordenadas y cuyo orden se ha expresado en la materialidad de las organizaciones y los espacios de sociabilidad que estas han producido. Sin esa trama organizacional categorizante, no podemos saber cómo habría sido el desenvolvimiento de la homosexualidad de Martín. A la vez, debemos tener en cuenta que ese desenvolvimiento adquiere una modalidad en relación con el contexto que ofrece la ciudad. Ese contexto es percibido, por Martín, como propicio al desarrollo de su dimensión identitaria gay, lo que implica un contraste, nuevamente, con la percepción que tiene de la ciudad de Córdoba. Aquí, el Estado funciona como una entidad que habilita procesos de visibilización y categorización positiva de la población gay.

Participábamos [los miembros de la organización] todos los años de la marcha del orgullo gay que es donde se embanderaba toda la ciudad. En realidad era decretada por la *iriá*, por la municipalidad como de interés general, ese día, y se embanderaba toda la ciudad con banderas. Eso era muy fuerte. Se embanderaba la ciudad y se hacía una marcha y después había recitales de rock donde la *iriá*, donde la municipalidad auspiciaba esos recitales. Es más, en esa época había un legislador municipal que era abiertamente gay. Como te digo, es una actitud muy pro de [...] si uno se pone a hacer un estudio de Tel Aviv, la gran mayoría de las personas son jóvenes de entre 18 y 35 años, con mucha cantidad de solteros, si no ancianos, pero familias no vivían en Tel Aviv, entonces era todo un ambiente muy propicio para la comunidad gay.

Ese ambiente propicio no solo se genera a través de la política, sino en el mercado. En este sentido, Israel formaría parte de un mercado gay más amplio.

Y también como dice Meccia en *La cuestión gay*,³ aparte de ser el HIV uno de los elementos que visualizó a los movimientos gay, también el elemento de los gays ser un buen nicho comercial, Israel siempre, viste... hay mucho consumismo para el tema de lo gay. Hoy, también, hay una apertura porque a muchos intereses de tipo económico le conviene esto del doble sueldo [...] dos ingresos de sueldo sin hijos. Esta idea de que dos gays pueden gastar y pueden consumir.

³ Se refiere al libro escrito por el sociólogo Ernesto Meccia.

Si bien Israel se presenta como un espacio que permite el desenvolvimiento de la dimensión gay, adquiere otras tonalidades en relación con cómo el factor latinoamericano repercute en el modo de posicionarse en el espacio laboral. En este punto, Martín expresa las dificultades encontradas respecto del dominio del idioma oficial del Estado, el hebreo. Al presentarse como una lengua de difícil dominio, Martín experimentaba una tensión entre su percepción de sí mismo como abogado y las posiciones que lograba ocupar en un mercado laboral que se le exhibía refractario a la realización de esa profesión. Esa situación, combinada con las mejoras que venía mostrando la Argentina, influyen en la decisión de regresar.

La identificación de los individuos como judíos se realiza en torno a un conjunto de referentes, entre los cuales se encuentra Israel (Azria, 1996). En el caso de Martín, la migración a ese país se torna un proyecto posible en la medida en que él mismo se identifica como judío y el Estado israelí valida esa identificación, por lo cual se articulan factores subjetivos –la autoidentificación de Martín– y objetivos –las prácticas del Estado israelí–. En el caso de Martín, podemos observar cómo el referente Israel juega un papel central en su identificación como judío, lo que produce un efecto de consonancia entre su identificación judía y gay. Lo judío, referenciado en Israel, no se presenta necesariamente como un factor disonante respecto de lo gay. Sin embargo, las relaciones entre lo judío y lo gay no se agotan en la mera referencialidad del primer término con un Estado percibido como liberal. Si bien Martín no se define a sí mismo como religioso, la referencia de lo judío en la religión forma parte de su trayectoria. En su relato, encontramos que parte de las limitaciones que encontró para expresar su homosexualidad en Córdoba se debieron al ambiente familiar. Su madre, católica religiosa; su padre, un judío “no demasiado practicante”, pero judío al fin. Y, como Martín sostiene:

En el judaísmo es muy fuerte la figura del hombre y la figura del hombre hétero, es una religión extremadamente machista, donde la figura del hombre hétero es como muy importante, porque es la figura del hombre procreador; en el judaísmo, es muy importante, mucho más que en el cristianismo. El cristianismo, el reproche sobre la homosexualidad, me parece, *a prima facie*, tiene que ver con un punto de vista más moral, en el cristianismo, y en el judaísmo tiene que ver con un punto de vista por ahí más práctico, pragmático, que es la continuación de la sangre judía; dos aspectos totalmente diferentes.

Estudios previos sobre las experiencias de judíos gays han enfatizado en las disonancias cognitivas que pueden generarse a causa de la condena bíblica a las prácticas homosexuales (Gross, 2007), las potenciales tensiones identitarias entre gaycidad y judaísmo que se desprenden no solo de lo religioso sino de ciertos componentes culturales de lo judío, lo que conlleva en los actores la necesidad de realizar un esfuerzo de conciliación entre ambas dimensiones identitarias (Coyle y Rafalin, 2000). Estas disonancias, se afirma, podrían ser contrarrestadas a través de las prácticas de organizaciones judeo-gays. El límite que encontramos a estas afirmaciones descansa en la constatación de que, para la mayoría de judíos, lo religioso no parece ser el principal referente de identificación con lo judío, por lo que en estos procesos se juegan referencias de diverso tipo (Friedlander *et al.*, 2010). En cuanto a los componentes culturales no religiosos, la diversidad que podemos observar en este sentido no nos permite afirmar que aquellos, necesariamente, redunden en la afirmación del imperativo de procreación ligado a la formación de una familia formada por padre varón y madre mujer. En este sentido, la disonancia cognitiva no es inherente al judaísmo, sino a un modo particular de proyección de este; por lo tanto, esta disonancia es observable en determinados judíos, pero no en los judíos *per se*. Israel parece haber alcanzado un estatuto de referencialidad superior a lo religioso y, en lo que respecta a su potencialidad como referente “cultural”, puede conducir a la proyección de significados susceptibles de ser articulados en discursos que reivindican la diversidad sexual. Israel es percibido y retratado, por parte de organizaciones judeo-gays, como país *gay friendly*, lo que habilita la posibilidad de construir articulaciones consonantes entre los componentes de identificación judío y gay (Setton, 2015). No obstante, esto no significa que el actor necesariamente identifique lo judío a través del referente Israel a lo largo de toda su trayectoria. Incluso entre judíos no religiosos, la religión puede ser percibida como un referente que define lo judío, lo que genera un distanciamiento respecto de lo judío. En los relatos de los actores podemos encontrar una multiplicidad de referentes de lo judío, como vemos en el caso de Martín.

Lo judío, referenciado como religión, es clasificado por Martín como un elemento que entra en disonancia con la posibilidad del desenvolvimiento de la homosexualidad. A ello se contrapone el budismo de Soka Gakkai, al cual Martín ha comenzado a adherir. En su trayectoria podemos encontrar un momento de encuentro con el budismo, relatado como una conversión religiosa, si bien el actor no utiliza este término específicamente. Martín define el haberse contactado con el budismo como un hecho “no tangencial,

sino una bisagra”, y agrega que “el budismo me cambió la estructura mental de cómo pensar”. Este modo de relatar su vínculo con el budismo refleja ciertos componentes del relato de conversión (Carozzi y Frigerio, 1994). A la vez, en su relato Martín da cuenta de la diferencia entre el budismo y las dos religiones, cristianismo y judaísmo, presentes en su proceso de socialización primaria.

Porque uno, desde lo religioso, siempre vive con el tema de que siempre te imponen el tema del pecado. En el cristianismo, la culpa. En el judaísmo, este reproche moral, esta cuestión de que tenés que creer en un ser superior, en el castigo divino, el de reglas fijas. Y creo que esta filosofía de vida laica [el budismo], que se lucha por objetivos nobles y por la felicidad de los demás, no tiene reglas fijas. No tiene reproches de tipo moral.

A diferencia del cristianismo y el judaísmo, el budismo es percibido, por Martín, como consonante respecto de la identificación gay. Por un lado, por la cantidad de budistas gays que ha conocido. Por el otro, porque encuentra en el budismo elementos que fomentan la diversidad y la aceptación de la homosexualidad: “Vas a una actividad de budismo y capaz que el 30% son gays, entonces podés hablar de tu vida sexual con cualquiera. En una reunión, yo voy con mi pareja, participamos en el mismo *Ham*, en el mismo grupo, vamos los dos, todos nos conocen. Hay una gran aceptación”.

En la trayectoria de Martín se observa un proceso de nuclearización y luego de periferización de lo judío en la definición de sí mismo y en la producción de la gaycidad. La nuclearización supone la referencialización de lo judío en Israel, el cual se diferencia del judaísmo-religión. El referente Israel es revestido de sentido mediante su identificación con Occidente y con la diversidad. El regreso a la Argentina no mantiene a Martín en un vínculo con el referente Israel, como podría ser el caso si hubiera adherido a una organización sionista. Martín se considera cada vez más lejos de Israel.

En la Argentina, la identificación con lo gay se desenvuelve periferizando lo judío a través de un proceso de conversión al budismo. El vínculo con el budismo reafirma, por el mero contraste, los significados disonantes del judaísmo –ahora referenciado en la religión– respecto de lo gay. A la vez, la gaycidad será reafirmada a través de un nuevo canal: la militancia política. En este sentido, el budismo viene a ofrecerle a Martín la posibilidad de habitar un espacio de diversidad, diversidad que antes se expresaba en Israel. A la vez, la vinculación con el espacio argentino ha cambiado. El modo de ser gay en la Argentina se construye a través de la militan-

cia. En ese sentido, el “espacio conservador” se vuelve un espacio a ser transformado. Esa militancia asume diversas facetas. Por un lado, el budismo comporta un elemento militante, ya que la Soka Gakkai se define como una organización que se propone la difusión de valores para la transformación del mundo. A la vez, hay una militancia en agrupaciones políticas cuya agenda se define por la lucha de los derechos de las minorías sexuales, así como por la legalización del derecho al aborto.

¿Qué queda, entonces, de lo judío, en la experiencia de identificación? Martín explica que, si bien se considera alejado del judaísmo, una completa ruptura no sería posible, ya que lo judío, afirma, forma parte de él. Ciertamente, lo judío no pasa por profesar una religión o un sistema de creencias que ya ha definido como disonante respecto de la identificación con la gaycidad. Martín encuentra en el concepto de “pueblo” un referente con lo judío distinto a Israel y la religión, y articula su vínculo con lo judío mediante ese referente. Lo judío-pueblo puede ser concebido de diversas maneras. Por ejemplo, el actor podría anclarse a un linaje que se remonta a los tiempos bíblicos de los patriarcas Abraham, Itzjak y Iaacob. No es el caso de Martín, para quien lo judío-pueblo remite más a sus antepasados directos, y configura así una memoria más corta que la que se desprendería del caso anterior.

Entonces el corazón está un poco dividido. Si bien todo mi raciocinio está puesto, desde un punto de vista laico, en el hombre, centro del hombre, el poder de transformación del hombre, de la voluntad del hombre, sin la creencia en un Dios o en un ser superior, también tenés dividido el corazón de que creo que nunca se deja de ser judío, porque se siente que judío es ser parte de un pueblo. No lo podría ver del lado racional, porque si me lo pongo a ver del lado racional, nunca podría ser judío.

La identificación con lo judío se recrea a través de prácticas vinculadas con los antepasados directos: “Siempre que voy a Córdoba, llevo a mis sobrinos al cementerio judío a visitar a mis abuelos [...] uno siente, profundamente en el corazón, que es importante que, ya sean nuestros sucesores, por decirlo así, conozcan quiénes fueron el pueblo judío, quiénes fueron nuestros abuelos, en mi caso mis abuelos fueron judíos, y mi padre”.

A la vez, lo judío se referencia en el Holocausto, el cual es interpretado a través de un esquema⁴ desetnicizante, un esquema de universalidad, donde narrar el holocausto pasa a ser concebido como un deber de toda persona, judía o no. La historia del pueblo judío se vuelve un relato cuya narración a los más jóvenes

⁴ Desarrollaremos más adelante la importancia del concepto de “esquema”.

es un modo de contribuir con el “nunca más”. Ciertamente, para Martín en tanto militante de derechos humanos en la Argentina, la expresión “nunca más” adquiere significaciones que remiten a estrategias de construcción de la memoria nacional, y que va más allá de la experiencia propiamente judía. El judaísmo se vuelve una memoria practicada a través de visitas a cementerios y relatos del Holocausto dirigidos a los más jóvenes. Estos actos de memoria expresan la referencialidad de lo judío en la categoría “pueblo”, pero esta construcción de lo judío no redunde en prácticas de fronterización del grupo étnico. Es un pueblo que se recrea en el acto de memoria antes que en las prácticas cotidianas o en estrategias de distanciamiento respecto de otros grupos. A la vez, esta experiencia de lo judío como pueblo no requiere de la inserción de Martín en el entramado organizacional judío. En este sentido, hay una experiencia de lo judío carente de relaciones de autoridad, lo que contrasta con el próximo caso que analizaremos.

Antes de ello, cabe hacer una mención a la referencialidad de lo judío en el Holocausto y sus efectos en la proyección de la gaycidad en los actores. Coyle y Rafalin (2000, p. 22) señalan que algunos de sus entrevistados judíos gays consideraban que el rechazo de sus padres a la homosexualidad de sus hijos se explicaba por el hecho de ser, los padres, sobrevivientes del Holocausto. Para estos, sus hijos serían los garantes de la continuidad de una familia diezmada en los campos de concentración. En este sentido, los referentes judíos, en este caso sobre el Holocausto, no comportan significados unívocos en lo que respecta a las relaciones entre judaísmo y homosexualidad. No es posible, si se toma un referente particular de lo judío, deducir el influjo que dicha referencialidad tendrá en las prácticas cotidianas, ya que dicho influjo no se desprende mecánicamente del referente. El referente adquiere su sentido y sus potenciales influjos en la vida cotidiana al ser insertado en un entramado más amplio de significados.

El caso de Ezequiel

Los relatos de Ezequiel y Martín contrastan en varios aspectos, por lo que su comparación resulta especialmente interesante. En Ezequiel, lo judío es un elemento central en el modo de definirse a sí mismo y constituye una categoría con fuerte potencial etnizante, lo que se observa en el hecho de que no concibe la posibilidad de formar pareja con una persona no judía. Su socialización primaria tuvo lugar en el seno de una familia que se definía dentro de los marcos del “judaísmo laico”, expresión de lo judío que disponía,

a través de la Federación de Entidades Culturales Judías de la Argentina (ICUF), de un anclaje en la dimensión de organización.⁵ En este sentido, el judaísmo que se expresaba en la estructura de plausibilidad familiar se reproducía en el ámbito de las organizaciones y los grupos de socialización fuera de la familia: “Mis padres me mandaron al ICUF, yo me eduqué en el ICUF, no en el colegio [...] sino el club. Hasta los doce años yo iba al *kinder* [...] un mundo profundamente *ídish* pero laico, porque era lo que profesaba el ICUF. El ICUF profesaba en aquella época la cuestión, sí, del judaísmo, pero laico, de hecho cuasi antisionista en aquella época –hoy por hoy cambió un poco– y muy afín al comunismo”.

Lo que observamos es una ausencia del judaísmo referenciado en la religión. A la vez, la familia no impone esquemas etnizantes en los modos de imaginar las trayectorias a futuro, en el sentido de imponer el deber del matrimonio endogámico. No obstante, vemos en Ezequiel un desplazamiento de esta matriz que lo llevará a referenciar el judaísmo en lo religioso y, también, en Israel, así como al hecho de que definirse como judío implique la preferencia por los matrimonios en el interior del endogrupo. En su adolescencia se integró a una organización sionista y comenzó a desarrollar un interés por lo religioso en el marco del movimiento masortí.⁶ Tras finalizar el secundario, viajó a Israel. En este sentido, se observa un desplazamiento respecto de la matriz laica y “cuasi antisionista” del ICUF, en beneficio tanto de una identificación de lo judío en Israel y en la religión. Su vuelta a la Argentina tuvo como causa “cuestiones familiares” que lo hicieron regresar por un tiempo que se prolongó hasta el presente. A diferencia de Martín, su anclaje a Israel se mantiene fuerte, y se constituye en un país de referencia al cual le gustaría regresar. En efecto, la relación con Israel adquiere, en este caso, las características de una relación diaspórica. Cuando le preguntamos qué significó, para él, el viaje a Israel, responde: “Encontrar un lugar de pertenencia, lisa y llanamente. Desde el momento en que pisé Israel, sentí que estaba en casa, que estaba en un lugar donde me sentí cómodo. Fue una cosa muy rara, muy loca. Pero esa era la sensación que me produjo y me sigue produciendo llegar a Israel, estar en casa, entre pares”.

En este sentido, Israel es representado como un espacio que posee las características de lo comunitario. Es percibido desde esquemas etnizantes de acuerdo con los cuales el país adquiere las características de un espacio que condensa interacciones entre judíos. Esa forma de clasificar los espacios en términos étnicos se aplica al modo de representarse sus espacios de interacción: “Me siento más cómodo cuando estoy rodeado de judíos”. A la vez, y a diferencia del caso de Martín, el viaje a Israel no está vinculado a un desen-

⁵ Sobre el caso del ICUF y el judaísmo laico, véase Visacovsky (2015).

⁶ También definido como “movimiento conservador”, se posiciona como un judaísmo menos rígido que la ortodoxia y propicio a una perspectiva histórica relativa a los preceptos religiosos.

volvimiento de la homosexualidad: “Yo empecé a tener una vida gay, es decir, de salir, cuando volví a la Argentina. No en Israel. En aquella época, en Israel, la cosa estaba bastante más cerrada, veinte años atrás. Después Israel progresó mucho más rápido, en muchos aspectos, respecto a la homosexualidad y demás. Pero en aquella época todavía estaba más tapado”.

Lo judío referenciado en lo religioso no genera necesariamente una tensión identitaria. Por cierto, la Torá dice de manera explícita que un hombre no debe acostarse con otro hombre como lo hace con una mujer. No obstante, la matriz del judaísmo masortí en el interior de la cual Ezequiel se ha socializado habilita interpretaciones de ese pasaje bíblico que no responden a su literalidad. En este sentido, no hay una única interpretación alternativa, sino una posibilidad de que cada actor construya sus propias interpretaciones, tomando interpretaciones previas y agregándoles sus propias consideraciones, proceso que da cuenta de articulaciones entre lo organizacional, la comunitarización y la individualización de lo religioso manifestados como procesos de identificación complementarios.

No niego la divinidad del texto, pero tampoco niego que fue entregada en un contexto histórico determinado. Y que, en aquel momento, tal vez la indicación de, tenía un sentido práctico e incluso religioso, que hacía a la realidad de una humanidad de aquella época. La pregunta, a veces, que me surge, es qué hubiera pasado si la Torá se hubiera dado en Grecia o en Roma, en la época del imperio romano, donde la homosexualidad no era una cuestión tan complicada [...] si hubiera estado ese párrafo [el que condena las prácticas homosexuales] o no.

En este sentido, el relato de Ezequiel expresa procesos de construcción de lo judeo-gay que apuntan a disminuir las disonancias cognitivas que se establecen entre ambos términos y donde los espacios de socialización, entendidos como espacios de circulación de significados, cobran un papel relevante (Gross, 2007).

No obstante, Ezequiel relata haber experimentado disonancias entre lo judío y lo gay. Estas se expresaron en la dimensión “comunitaria”⁷ de lo judío, en los espacios de interacción en el interior de organizaciones. Allí es donde afirma haberse sentido discriminado. Al relatar su adolescencia en el seno de las organizaciones judías, recuerda:

Lo único que se escuchaba a través del templo o de la religión, por lo menos, era que la homosexualidad era pecado y que estaba mal. En una época, en la época en la que yo empezaba a descubrir mi

⁷ Al hacer referencia a lo comunitario, tomamos el concepto de “comunidad realmente existente”, antes que de “comunidad” (Bauman, 2003). En este sentido, la comunitarización requiere de una dimensión organizacional.

sexualidad, encontrarme con ese mandato era... el mensaje implícito era “no sos bien recibido”, básicamente. Aunque nadie me lo dijera. En realidad, nadie nunca me dijo “no sos bien recibido porque sos gay”. Pero bueno, el mensaje que uno percibía era ese. Hay círculos donde, aún, uno lo puede percibir así.

El acercamiento a lo religioso se produce cuando, siendo adulto, se contacta con la organización judeo-gay Judíos Argentinos Gays (JAG). Ezequiel cuenta que comenzó a participar de la organización desde que esta comenzó a funcionar a comienzos del siglo XXI. La experiencia en JAG lo conecta con un modo “comunitario” de recreación de lo judío y le permite ejercer esa dimensión de socialización que antes había sido el contenedor de una experiencia de discriminación. A partir de ahí, la identificación de Ezequiel con lo judío volverá a transitar por los carriles de la comunitarización, no solo por su participación en JAG, sino por el inicio de sus estudios rabínicos en el Seminario Rabínico Latinoamericano. La identificación bajo el signo de la comunitarización, en la etapa adulta de la trayectoria de Ezequiel, se despierta en una organización que pretende disminuir las disonancias entre lo judío y lo gay —el caso de JAG— y continúa en una organización donde lo judío y lo gay se relacionan de maneras más complejas. En un principio, Ezequiel asume una estrategia de compartimentalización de lo judío y lo gay, lo que implica un manejo de la información sobre sí mismo que garantiza el ocultamiento del componente gay en el interior de la organización judía.⁸ En un principio no explicita su homosexualidad en el Seminario. No obstante, modificará esta actitud al ofrecer información sobre su identidad sexual a un entorno limitado dentro de la organización.

Una semana antes de que empezaran las clases mandé un *mail* a quienes iban a ser mis compañeros, o gran parte de quienes iban a ser mis compañeros, que sabía que iban a ser mis compañeros, diciéndoles [...] que yo había decidido no empezar [...] si no blanqueaba mi situación, que iba a pedir una entrevista con quienes son los directores, y que esperaba que todo resultara para bien y que si no, significaba que ese no era mi lugar para estudiar.

El hecho de contarlo nos habla de las percepciones que tiene Ezequiel acerca de las relaciones entre lo judío —y los judíos— y lo gay. La disonancia no funciona en el registro de la internalización. Ezequiel no nos está relatando una tensión identitaria subjetivamente sentida. Más bien, funciona en el registro de la representación que se hace acerca del espacio judío, el cual es percibido como un espacio donde existe la potencialidad de una tensión. Potencialidad que no se reali-

⁸ Esta estrategia ha sido analizada por Coyle y Rafalin (2000, p. 26) y por Schnoor (2006).

za, porque Ezequiel es aceptado en el Seminario, no es discriminado. Sus compañeros le envían *mails* de apoyo. Ante la presentación de su dimensión gay, la organización no responde y proyecta así una disonancia entre lo judío y lo gay. Pero, por otro lado, Ezequiel sabe que la respuesta de ese sector no agota las formas de relación entre lo judío y lo gay, que pueden manifestarse en el espacio de estudio. Sabe que el rector del Seminario ha afirmado que nunca daría a un homosexual la autorización para ser rabino. Sabe que muchos de sus compañeros no estarían de acuerdo con que un homosexual sea rabino. En efecto, las relaciones entre homosexualidad y judaísmo no están definitivamente resueltas en el interior del movimiento masortí y se manifiestan de maneras diferentes según contextos específicos (Setton y Lerner, 2012). Entonces, hay en Ezequiel una representación del espacio judío recorrido por el fantasma de esa tensión. Podemos comprender esto a través de una hipotética situación contrastante: difícilmente Ezequiel hubiera sentido la necesidad de blanquear su condición homosexual ante las autoridades y compañeros de la Universidad de Buenos Aires, ya que no existe una representación disponible de las disonancias cognitivas entre, por ejemplo, ser sociólogo y ser homosexual, como sí la existe respecto de ser homosexual y rabino.⁹ Ante la potencialidad de esa disonancia, Ezequiel administra sus modos de presentación de sí en la organización a través de una estrategia de compartimentalización. No proyecta su gaycidad, y no sabe cuántos de sus docentes y compañeros saben que es gay. Hay una posibilidad de que una tensión entre ambas dimensiones de identificación se proyecte cuando el rector deba decidir si otorgarle la autorización para el ejercicio del cargo de rabino. Pero Ezequiel sabe que puede recibirla en otro contexto, como en Israel, donde no se planteen los dilemas que el rector de la sección argentina plantea. Ser homosexual en el Seminario Rabínico requiere un saber relativo a las formas de insertarse en relaciones lo menos disonantes posible. Por otro lado, en la medida en que Ezequiel compartimentaliza las dimensiones judía y gay, entendiendo que no hay un modo gay de ser judío o un modo judío de ser gay, sino que son dimensiones separadas de la experiencia, reduce las posibilidades de encontrarse inmerso en situaciones que proyecten una tensión o disonancia entre lo judío y lo gay. De este modo, las tensiones se tornan potenciales no por una tensión entre ambas dimensiones, inherente al judaísmo, sino por las formas en que lo judío se recrea a nivel de las organizaciones, con sus lógicas jerárquicas de distribución de la autoridad y las posibilidades presentadas para eludir determinados efectos de esas relaciones.

Esta perspectiva compartimentalizadora es expresada al reflexionar sobre el papel de las organizaciones judeo-gays. Estas organiza-

⁹ Es decir, la identificación con lo judío a través de un cargo obtenido en un proceso de institucionalización.

ciones, afirma, no tendrían la función de transmitir un judaísmo específicamente gay, o una mirada gay de lo judío. Estas categorías no están presentes en el pensamiento de Ezequiel. Estas organizaciones adquieren sentido en la medida en que el espacio social judío proyecte disonancias entre lo judío y lo gay. Pero tanto Ezequiel como los miembros de JAG creen en un futuro donde estas disonancias dejarán de ser proyectadas. En ese futuro, entonces, las instituciones judeo-gays no tendrán razón de existir.

Mientras haya judíos que no se sientan cómodos en instituciones o no haya instituciones judías clásicas, clubes y eso, que no les demuestren a los judíos homosexuales que son bien recibidos en su seno y aceptados en su totalidad y que pueden ser partícipes en un cien por cien, creo que sí son necesarias [las organizaciones judeo-gays]. Porque si no, es lo que pasó en mí y le pasó a mucha gente, y le sigue pasando a mucha gente, por ahí no saben que existe una comunidad donde hay un rabino que es gay o que existen comunidades con rabinos que son súper progre, súper pro gay, que no tienen ningún problema, y en vez de acercarse se alejan y eso a veces causa que se terminen alejando para siempre. Creo que mientras esa sensación siga en el aire... y yo creo que sí, que son necesarias, las instituciones judías gays o gays judías.

Así como en el ejemplo de la memoria del Holocausto mencionado en Coyle y Rafalin podía observarse cómo la cuestión de la continuidad se relacionaba con la percepción negativa respecto de la homosexualidad, en el sentido de que esta última sería un factor que atenta contra la continuidad del pueblo judío, en el caso de Ezequiel el problema de la continuidad se relaciona con una percepción positiva de la existencia de organizaciones judeo-gays; la continuidad no es entendida en términos de reproducción biológica, sino de permanencia de los judíos en el interior de estructuras organizacionales.¹⁰ La continuidad podría ser amenazada en caso de debilitamiento de las relaciones entre los individuos y estas estructuras. En este sentido, podemos observar cómo la problemática de la continuidad no redundaba en una percepción unívoca acerca de la homosexualidad.

Fernando: articulaciones a través del esquema de discriminación

Los estudios sobre etnicidad han puesto de manifiesto la centralidad del concepto de esquema como herramienta que permite indagar en las formas en que la etnicidad sucede. En este sentido,

¹⁰ Percepción compartida en el interior del movimiento masortí, lo que explica, en parte, las políticas de conversión llevadas a cabo en su seno.

la etnicidad no designaría grupos específicos ni entidades en el mundo, sino perspectivas acerca del mundo. Los esquemas etnizantes habilitan formas de identificación de los actores con categorías étnicas, y estos marcos pueden ser utilizados o no en la definición de situaciones (Brubaker, Loveman y Stamatov, 2004). Esta utilización dependerá, en parte, de la disponibilidad de esquemas. En este sentido, el hecho de que ciertos esquemas se encuentren disponibles o no, da cuenta de cómo la etnicidad se produce no solamente en la dimensión subjetiva, sino en la intersubjetiva –las definiciones de la situación con base en los esquemas deben ser convalidadas o tener sentido en la interacción– y la objetiva –los esquemas pueden presentarse como objetivaciones.

Hemos encontrado que nuestros entrevistados recurren a un esquema de comprensión del mundo que hemos denominado esquema de discriminación. En el caso de Fernando, se observa cómo el esquema es activado en el proceso de identificarse como judío y como gay, si bien en su caso el actor evita una definición del tipo judeo-gay que articule ambas dimensiones.

La socialización judía de Fernando tuvo lugar en el seno de una familia vinculada al ICUF y en la asistencia a organizaciones que respondían a este movimiento. La trayectoria de Fernando es un caso más de salida del entramado organizacional judío, salida que suele tener lugar en la adolescencia o pasado ese período. El ingreso en la vida adulta suele implicar una salida de las organizaciones como espacios que encuadran los modos de identificación con lo judío. A la vez, comienza a referenciar su gaycidad con la militancia en la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans. La identificación con lo gay se expresa en una práctica pública que se articula con lo laboral. Lo gay no es experimentado en el exclusivo registro de lo privado, sino que implica el ingreso en espacios de interacción que funcionan como estructuras de plausibilidad. En la práctica militante se reafirman las representaciones acerca de lo gay y de las relaciones entre homosexualidad y sociedad. Por su parte, desgajada la identificación con lo judío de anclajes organizacionales y sociales, queda en Fernando el recurso a la memoria del Holocausto, que en su caso no implica un modo de recomunitarización o reanclaje organizacional en torno a lo judío, sino que se proyecta, como en el primer caso mencionado en este artículo, sobre el registro de la individualización de lo judío.

La relación entre lo judío y lo gay aparecen en Fernando bajo una estrategia de compartimentalización, que se expresa en las formas de hacer referencia a ambas dimensiones. En este sentido, el actor expresa las diferencias en torno a la socialización como judío y como gay.

Uno crece en una sociedad homofóbica, por lo tanto, no es fácil decir “yo soy parte de esto que toda la sociedad ve negativo”, a diferencia de los judíos. Los judíos, que estamos muy entre judíos, crecemos en un ambiente donde ser judío está buenísimo, está toda esta cosa de la revalorización de lo judío, uno nace en una familia judía, y va a un colegio judío, y se encuentra con judíos. La persona homosexual no nace en una familia homosexual, no va a instituciones homosexuales y nace en un ambiente social y no social en el cual ser gay es una mierda.

El esquema de discriminación se aplica, entonces, a la dimensión gay, pero no a la judía, al menos en este fragmento de la entrevista, donde ambas experiencias, judía y gay, aparecen claramente dissociadas. De esta manera, lo gay estaría atravesado por un mayor grado de vulnerabilidad. Para Fernando, “no hay una situación de vulnerabilidad tan fuerte por ser judío”. En este modo de clasificar las dimensiones de identificación según grados de vulnerabilidad, es la dimensión gay la que resulta más vulnerable y, en este sentido, es en torno a los derechos de esta población sobre lo cual se construye la dimensión militante de Fernando. No obstante, si bien en esta identificación de atributos estigmatizables lo judío aparece en un lugar de menor vulnerabilidad, esto no implica que se encuentre libre de toda estigmatización. Fernando relata cómo en un lugar de trabajo sufrió una “triple discriminación”: “había mucha gente de derecha y no sé, era una mezcla, yo era gay, judío y de izquierda, era todo junto. No sé bien cuál preponderaba más. Yo creo que el hecho de ser gay”. En este sentido, el esquema político se articula con el de etnicidad. Desde el primero, las categorías de derecha e izquierda habilitan un modo de clasificación de la realidad y de definición de situaciones que se articula con el esquema de etnicidad en la medida en que el polo de la derecha sería portador de prácticas estigmatizables hacia lo judío. Aquí se observa la disponibilidad del esquema político, ya que en la narración de la experiencia de discriminación no solo se mencionan los atributos estigmatizables sino la identidad política del discriminador. Por otro lado, la salida de las estructuras de plausibilidad, que reivindicaban lo judío en el proceso de socialización previo al ingreso a la vida adulta, coloca al actor en un mundo que requiere de nuevas clasificaciones, o de una adecuación de clasificaciones previas. La socialización en el ICUF pudo haber tenido alguna relación con la disponibilidad posterior del esquema político derecha-izquierda. Lo mismo podemos decir de la militancia de los padres de Fernando, a los cuales el entrevistado define como “activamente militantes de izquierda”, lo que pudo haber repercutido en la

internalización del esquema político durante la temprana socialización. Este esquema político le permite realizar la experiencia de discriminación-por-ser-gay, comprender que esta, en parte,¹¹ se vincula con la existencia de una entidad denominada de “derecha”. La circulación del actor en espacios que él mismo define como de derecha, es decir, en función del esquema político disponible, le permite realizar una articulación entre lo judío y lo gay –y también lo político–, ubicar ambas dimensiones en un espacio compartido de atributos estigmatizables aunque, nuevamente, es lo gay lo que aparece como dimensión más vulnerable: “No sé bien cuál preponderaba más. Yo creo que el hecho de ser gay”.

El marco de discriminación se articula con prácticas de memorialización del Holocausto que, en el caso de Fernando, como en el de Martín, se articulan con una memoria familiar. Cuando se le pregunta en qué sentido se define como judío, responde que se trata de “una cuestión de reconocer los antecedentes”. Estos antecedentes remiten a la familia y a la experiencia del Holocausto: “Es una cuestión de reconocimiento a la familia. Mi abuela pasó la guerra en un campo de concentración, sobrevivió, vino a la Argentina, y es imposible no decir que uno es judío después de tener esa historia que es parte de la subjetividad de uno. Ya eso es parte de mi subjetividad. Entonces, si bien no creo en todas las cuestiones religiosas, eso es parte de mi historia y de mi identidad”.

La identificación con lo judío se realiza a partir de una práctica de memoria de la desgracia (Candau, 1998) que se torna posible en la medida en que se encuentra disponible un esquema de discriminación que a la vez habilita la producción de un subesquema etnizante de discriminación. Esta disponibilidad es el producto de prácticas llevadas a cabo por un conjunto de actores que han permitido la ubicación de esta memoria como uno de los principales referentes de identificación con lo judío (Azria, 1996). La posibilidad de articular una memoria familiar con una memoria del Holocausto no se deduce mecánicamente del hecho de que su abuela hubiera sufrido, ella misma, la persecución nacionalsocialista. Esta articulación se torna posible en la medida en que Fernando encuentre a disposición un conjunto de significados que remiten a lo judío y cuya disponibilidad es el resultado de un amplio conjunto de prácticas institucionales, llevadas a cabo por estados y organizaciones. La memoria del Holocausto es una producción que incluye un conjunto descentralizado de prácticas como la creación de museos, filmación de películas y documentales, producción de libros, etc. (Shandler, 2009; Chinski, 2011). El carácter de producción no debe confundirse con el de ficción, lo cual solo podría deducirse desde un marco negacionista que no es el que postulamos aquí. Lo

¹¹ Decimos “en parte” porque de la entrevista no se desprende una clasificación tan simple del espacio de discriminación.

que pretendemos afirmar es que, para Fernando, lo judío aparece como un hábitat de significados en el interior, del cual encuentra disponible un conjunto de recursos que le permiten construir su identificación con lo judío. Si bien esta construcción se realiza en el registro subjetivo –fuera de la inserción en estructuras organizacionales–, no puede ser explicada a partir del individualismo metodológico, ya que este no permitiría dar cuenta de los procesos de proyección de los significados desde instancias organizacionales y desde las prácticas de activistas étnicos.

Las experiencias con lo judío y lo gay están mediadas por el esquema de discriminación, lo que no significa que estén reducidas a él. En este sentido, la estructura de plausibilidad de la gaycidad –los espacios donde lo gay asume significados específicos– reproduce la disponibilidad y pertinencia de este marco, el cual es, también, el que permite producir la identificación con lo judío. En la experiencia de Fernando, lo judío carece de estructura de plausibilidad. Sin embargo, es la estructura de plausibilidad de la gaycidad la que contribuye a reproducir las visiones del mundo que enmarcan la identificación con lo judío.

Elementos que permiten comprender las experiencias de judíos gays

En este trabajo, no nos concentramos en actores que producen una identidad con guión, en el sentido de una articulación entre lo judío y lo gay donde cada componente se referencie en el otro y adquiera sentido en relación con el otro. Los entrevistados compartimentalizaban esas dimensiones, las experimentaban como aspectos diferenciables de sí mismos. Los judíos gays no necesariamente son judeo-gays.

La religión es un referente, entre otros, de lo judío. Por un lado, se encuentra sujeto a diferentes interpretaciones al habilitar diferentes formas de ser judío religioso. Por el otro, la identificación con lo judío es un proceso que encuentra diferentes referentes disponibles, como Israel o la noción de pueblo. De modo que iniciar la investigación a partir de la necesaria tensión entre lo judío y lo gay es darle a lo religioso un lugar central que no necesariamente se encuentra en las experiencias de los actores. Esto, que podría parecer evidente entre los cientistas sociales de lo judío, no siempre lo es para quienes se han especializado en la sociología de la religión con el catolicismo y el pentecostalismo. Por ello, se debería intentar evitar toda pretensión de traducción de un objeto de estudio hacia el otro.

Los actores se vinculan con diferentes dimensiones de lo judío. Esto no significa que definan su judeidad en función de estas dimensiones. La identificación no requiere del actor una definición de lo judío. Los múltiples referentes disponibles producen experiencias de aproximación y distanciamiento respecto de lo judío que se manifiestan cronológica y sincrónicamente. No obstante, estas identificaciones se realizan en función de esquemas previos disponibles, en cuya producción participan diversas instancias con proyectos etnizantes. El recurso a estos esquemas no necesariamente produce una articulación entre lo judío y lo gay en el sentido de producir una identidad con guión. Pero el recurso a los esquemas genera un espacio de significados en el interior del cual es posible pensarse como judío y como gay en función de subesquemas desprendidos de esquemas primarios, como pudimos ver en el caso del esquema de discriminación.

(Recibido el 14 de junio de 2016.)

(Evaluado el 24 de junio de 2016.)

Referencias bibliográficas

- Azria, R. (1996), "Réidentification communautaire du judaïsme", en Davie, G. y D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, pp. 253-267.
- Bauman, Z. (2003) [2001], *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Brubaker, R., M. Loveman y P. Stamatov (2004), "Ethnicity as cognition", *Theory and Society*, vol. 33, N° 1, pp. 31-64.
- Campos Machado, M., M. L. de Barros y F. Piccolo (2010), "Judaísmo e homossexualidade no Rio de Janeiro: notas de uma pesquisa", *Religião e Sociedade*, vol. 30, N° 1, pp. 11-31.
- Candau, J. (1998), *Mémoire et identité*, París, Presses Universitaires de France.
- Carbonelli, M., M. Mosqueira y K. Felitti (2011), "Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario", *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, N° 36, pp. 25-43.
- Carozzi, M. J. y A. Frigerio (1994), "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos", en Frigerio, A. y M. J. Carozzi (comps.), *El estudio científico de la religión*, Buenos Aires, CEAL, pp. 17-53.
- Chinski, M. (2011), "Un catálogo de memoria del judaísmo polaco: la colección *Dos poylsche yidntum*, Buenos Aires, 1946-1966", en Kahan, E. et al. (comps.), *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*, Buenos Aires, Lumiere, pp. 213-238.

- Cooper, A. (1989), "No longer invisible: Gay and lesbian Jews build a movement", *Journal of Homosexuality*, vol. 18, N°s 3-4, pp. 83-94.
- Coyle, A. y D. Rafalin (2000), "Jewish gay men's accounts of negotiating cultural, religious, and sexual identity: a qualitative study", *Journal of Psychology & Human Sexuality*, vol. 12, N° 4, pp. 21-48.
- Delgado Molina, C. A. (2012), "Entre lo público y lo privado: análisis del discurso del cardenal Juan Sandoval Iníñez frente a la conyugalidad de parejas del mismo sexo en Ciudad de México", *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 14, N° 16, pp. 61-77.
- Dieckhoff, A. (1997), "La nación en Israel: entre democracia y etnicidad", en Gauchet, M., P. Manet y P. Rosanvallon (dirs.), *Nación y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 63-80.
- Friedlander, M. et al. (2010), "Introducing a brief measure of cultural and religious identification in American Jewish identity", *Journal of Counseling Psychology*, vol. 57, N° 3, pp. 345-360.
- Gross, M. (2007), "Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation", *Social Compass*, vol. 54, N° 2, pp. 225-238.
- Harris, H. (2001), "Congregation Beth Simchat Torah: New York's gay and lesbian synagogue", en Carnes, T. y A. Karphatakis (eds.), *New York glory, religions in the city*, Nueva York/Londres, New York University Press, pp. 312-321.
- Jones, D. (2012), "Las iglesias evangélicas y la regulación de la homosexualidad en la Argentina contemporánea", en Jones, D., C. Figari y S. Barrón López (coords.), *La producción de la sexualidad: políticas y regulaciones sexuales en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, pp. 65-88.
- Leal Reyes, C. A. (2011), "Nuevas dimensiones de lo religioso: sobre la construcción de identidades en cristianos gays evangélicos de Argentina", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 51, pp. 1-26.
- Meccia, E. (1997-1998), "Otras demandas de legitimación: religiosidad y minorías sexuales", *Sociedad y Religión*, N° 16-17, pp. 157-172.
- Morán Faúndes, J. M. (2012), "El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterossexual", *Sociedad y Religión*, vol. 22, N° 37, pp. 167-205.
- Natividade, M. (2006), "Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, N° 61, pp. 115-223.
- (2010), "Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal", *Religião e Sociedade*, vol. 30, N° 2, pp. 90-121.
- Paz Alves, M. (2011), "Religião e sexualidade: Permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE-Brasil", *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 13, N° 15, pp. 83-113.
- Schnoor, R. (2006), "Being gay and Jewish: negotiating intersecting identities", *Sociology of Religion*, vol. 67, N° 1, pp. 43-60.
- Shandler, J. (2009), *Jews, God and videotape: Religion and media in America*. Nueva York/Londres, New York University Press.
- Seguer, L. (2013), "La disputa por el sujeto LGBT a través de la pornografía nacionalista", ponencia presentada en el XIV Congreso Interna-

- cional de ALADAA, La Plata. Recuperado de <http://www.aladaa.com.ar/coleccionaladaa/ALADAA_XIV_Congreso_Internacional_2013-1.pdf>.
- (2014), “De la normatividad queer en la construcción de la nación a la resistencia política queer: un debate en la relación Israel-Palestina”, *Universitas Humanística*, vol. 78, pp. 261-280.
- Setton, D. (2015), “La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, N° 21, pp. 25-52.
- y V. Lerner (2012), “La problemática LGBT en el Movimiento Conservador Judío”, ponencia presentada en las VII Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires.
- Visacovsky, N. (2015), *Argentinos, judíos y camaradas tras la utopía socialista*, Buenos Aires, Biblos.
- Weiss de Jesus, F. (2010), “A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma ‘igreja inclusiva’ no Brasil”, *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 12, N° 12, pp. 131-146.
-

Autor

Damián Setton es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y actualmente investiga sobre “Procesos de construcción identitaria en judíos no afiliados”. Se desempeña además como docente en la UBA y en la Universidad Argentina de la Empresa.

Publicaciones recientes:

- (2015), “Algunas claves para el estudio sociológico de los judaísmos contemporáneos”, *Ciencias Sociales*, N° 88, pp. 58-63.
- (2015), “La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, N° 21, pp. 25-52.
- (2014), “Entre la sociabilidad y la politización: la construcción de lo judeo-homosexual-gay en Buenos Aires”, *Aposta*, N° 62, Madrid, pp. 1-31.
-

Cómo citar este artículo

Setton, D., “Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 8, N° 30, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2016, pp. 13-34, edición digital, <<http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>>.

Gabriela Irrazábal

La consolidación de una comunidad religioso-epistémica

LA ESCUELA SGRECCIANA DE BIOÉTICA
PERSONALISTA EN LA ARGENTINA

Introducción

En este artículo analizaremos, de manera específica, el derrotero que ha tenido la bioética personalista dentro del catolicismo y, además, cómo la obra del teólogo Elio Sgreccia, que fundó la “bioética personalista ontológicamente fundada”, se ha convertido, especialmente a partir de mediados de la década de 1990, en lo que llamamos la “bioética autorizada”. Una bioética basada en el magisterio y la doctrina de la Iglesia con una fuerte impronta romana, estudiada y aprendida en estructuras de formación que tienen relación directa con el Vaticano. Una bioética que se fue articulando con el catolicismo en un período que data desde 1968, a partir de los debates dentro de la Iglesia católica sobre la licitud de los métodos anticonceptivos y la planificación familiar.

La investigación que da sustento a este artículo tuvo cinco años de duración y resultó en la elaboración de una tesis doctoral. Desde una perspectiva cualitativa, se combinaron estrategias metodológicas: observación participante en espacios de formación en bioética –formación y entrenamiento de la *expertise*– y de intervención pública –comisiones de salud parlamentarias–; análisis documental de fuentes textuales –525 fuentes entre documentos de la Iglesia

católica, legislación nacional, documentos de organismos internacionales y artículos de revistas científicas de bioética–; y entrevistas a los agentes formadores y a los que se forman e intervienen luego en el espacio público particularmente en comisiones de salud parlamentarias u hospitales públicos –se realizaron 52 entrevistas–. Con relación a la observación participante se realizaron cuatro cursos de posgrado –seminarios, especializaciones o diplomaturas en universidades laicas o confesionales–, dirigidas por agentes religiosos formados en bioética, y se asistió a ocho congresos o jornadas de bioética que implicaron la observación de 62 conferencias de expertos en bioética. El objetivo de la observación participante era conocer el proceso de formación, entrenamiento y adquisición de la *expertise* bioética, que habilita luego a los agentes a participar en debates públicos de manera consultiva en calidad de expertos.

Aquí nos centraremos en el análisis de documentos –artículos científicos producidos por bioeticistas personalistas–, la observación de la visita a la Argentina en 2008 del cardenal de la Iglesia católica Elio Sgreccia –considerado el fundador de la bioética personalista ontológicamente fundada (católica)– y entrevistas a quienes han sido sus tesisistas.

La escuela sgrecciana en la Argentina

Para reforzar el linaje común (Hervieu-Léger, 2004) y el sentimiento de pertenencia a una comunidad (Giménez Béliveau, 2016), nucleada alrededor de la bioética personalista, Elio Sgreccia, en su calidad de autoridad romana y científico-académica de la disciplina de la bioética, se moviliza por los distintos países donde están sus seguidores. De esta manera, dota a los expertos en bioética de un pasado y proyecto de futuro en común alrededor de una misión evangelizadora, que implica llevar su mensaje a partir de una actividad científica y religiosa.

El trabajo pastoral de Elio Sgreccia comenzó en la década de 1950. Durante ese tiempo, se graduó en teología y filosofía en la Universidad de Bologna, Italia. Luego de ser director de un seminario sacerdotal, para la década de 1970 comenzó sus tareas como asesor espiritual de la Facultad de Medicina de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Roma. Entre 1984 y 1985 fundó el Centro de Bioética de esa universidad y comenzó a dirigir los posgrados y la revista científica *Medicina y Moral*. Por su trabajo en este centro recibió un reconocimiento del Vaticano, a través de una carta personal de Juan Pablo II (1996) y estableció un convenio de trabajo común entre dicha universidad y la Santa Sede. Si bien par-

tipicó desde los inicios de la Academia Pontificia para la Vida –institución fundada por Juan Pablo II para tratar temas de bioética–, recién logró la presidencia en el 2005 hasta el año 2008, cuando superó los 80 años y se convirtió en “miembro honorario”. Fue en este contexto de retiro de la actividad ejecutiva de la Academia en que comenzó una gira por distintos países y visitó a exalumnos y centros de bioética en universidades católicas que le otorgaron el doctorado *honoris causa*. Recién para el año 2010 recibió su ordenación como cardenal por parte de Benedicto XVI. Dedicó más de treinta años a la elaboración de textos de bioética y la formación de laicos y sacerdotes (UCA, 2016; Venturá-Juncá, 2008).

Como parte de su trabajo académico propone una bioética, la “bioética personalista ontológicamente fundada” (Lugo, 2006), como una superación a otras perspectivas. El cardenal indica que su propuesta supera a siete tradiciones: el cognitivismo y no cognitivismo –leyes de Hume–, el modelo sociobiologicista, el modelo subjetivista o liberal-radical, el modelo pragmático-utilitarista, el modelo contractualista, el modelo fenomenológico y la ética de los principios –según Beauchamp y Childress, profesores de la Universidad Católica de Georgetown, que estaría influenciada por el subjetivismo liberal-radical.

En la justificación epistemológica de su propuesta, plasmada en el *Manuale di bioetica*, sostiene que su modelo personalista, además de resolver las antinomias de las otras perspectivas, permite fundar una objetividad de los valores y normas morales (Sgreccia, 2007, p. 70). Afirma que el personalismo tiene tres vertientes: el hermenéutico, identificado con la línea de Hans-Georg Gadamer; el relacional-comunicativo, que asocia a los pensadores Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas;¹ y el ontológico. Este último, al que suscribe, plantea que sin negar la subjetividad relacional y de la conciencia, el fundamento de esta subjetividad está en la existencia de una esencia constituida en la unidad del cuerpo y del espíritu (Sgreccia, 2007, p. 71). Según indica el cardenal, esta tradición personalista se basa en que en las raíces de “la razón o el corazón del hombre” está su libertad: “El hombre es persona porque es el único ser en el cual su vida se convierte en capaz de reflexionar sobre sí, de autodeterminación, es el único ser vivo que tiene la capacidad de pensar el sentido de las cosas y darle sentido a sus expresiones y a su lenguaje consciente. ‘Razón, libertad y conciencia’ constituyen una creación emergente” (Sgreccia, 2007, p. 71).²

A esta interpretación sobre el personalismo, le agrega el aporte de la revelación cristiana con la verdad de la Creación, la redención y la comunión del hombre con Dios. Este aporte cristiano le da al modelo personalista, según el cardenal, una ampliación del hori-

¹ Sobre estos autores y sus propuestas teóricas, véanse Apel (1998), Gadamer (1998) y Habermas (2000).

² Las citas y cuadros de Sgreccia (2007) son de traducción propia.

zonte y de los valores. Este personalismo no puede confundirse con el “individualismo subjetivista”, modelo que, según Sgreccia, hace énfasis en la capacidad del individuo para la autodecisión y autodeterminación. Su personalismo es un personalismo realista, tomista y existencial (ontológico) que sostiene que la persona es un cuerpo espiritualizado, un espíritu encarnado que vale por aquello que es y no tanto por lo que puede hacer (Sgreccia, 2007). A modo de síntesis de los presupuestos teóricos de la propuesta personalista de Sgreccia, ofrecemos el cuadro 1 que el cardenal expone en su *Manuale di bioetica*.

Cuadro 1. Presupuestos teóricos de la bioética personalista ontológicamente fundada

Dignidad de la persona humana	Unitotalidad del cuerpo y el espíritu. Imagen de Dios.
Realismo-cognitivismo	La persona tiene la capacidad racional de conocer la realidad y la estructura de los valores (negación del relativismo y nihilismo).
Mirada metafísica de la realidad	La inteligencia humana es capaz de pasar del fenómeno al fundamento y de tomar del ser el deber ser. Reivindicar la capacidad que el hombre posee de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta.

³ El autor entiende el personalismo como una corriente que se consolida a principios del siglo xx en Europa, cuyos principales referentes fueron los pensadores Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle, Gabriel Marcel y Karol Wojtyła. Sobre los orígenes del personalismo y la perspectiva teórica de estos autores, véase Burgos (2012).

⁴ Sobre el aporte de estos autores según Sgreccia, véanse Sgreccia (2007) y Lugo (2006). Sobre Jonas, específicamente, véase De Siqueira (2001). En relación con Rensselaer Potter, véase Osorio (2005). Sobre Hellegers, Reich (1999). Al respecto de Callahan, véase Lauritzen (2007).

Fuente: Sgreccia (2007, p. 45), traducción propia.

Si bien Sgreccia liga a la bioética a nivel histórico con el personalismo filosófico,³ propone también una narrativa de origen ligada a los desarrollos de la disciplina en Estados Unidos a fines de la década de 1960. Así, como autores pioneros en la bioética toma a Van Rensselaer Potter, André Hellegers –primer director del Instituto de Bioética de Georgetown– y Daniel Callahan del Hastings Center de Nueva York, a quien Sgreccia identifica como un “filósofo católico humanístico social” (Sgreccia, 2007, p. 42).⁴ El cardenal reconoce que hay un problema en la definición de la bioética, ya que cada tradición la toma de manera diferente. Para él, la bioética es “Una disciplina con un estatuto epistemológico racional, abierta a la teología intensa como ciencia suprarrazional, instancia última y horizonte de sentido. La bioética, a partir de la descripción del dato científico, biológico y médico, racionalmente examina la licitud de la intervención del hombre sobre el hombre” (Sgreccia, 2007, p. 42).

Junto con todo el trabajo epistemológico que ha hecho el cardinal para dar sustento a su propuesta de bioética, que fue aceptada por las autoridades vaticanas como la “bioética autorizada”, lo importante de su trabajo es que sus discípulos diseminados en los 49 centros de bioética de la Federación Internacional, que él mismo dirige, creen fervientemente en él y en toda su obra, y han fundado centros de formación que siguen su perspectiva. Hacen homenajes, le otorgan doctorados *honoris causa*, lo visitan anualmente, lo llaman con cariño “don Elio”. El contacto con don Elio, considerado autoridad científica, eclesiástica y hasta “un padre”, es narrado por los distintos agentes con una carga emocional intensa:

Nos encontramos en el “Hospital Gemelli”, donde me invitó a almorzar y ahí mismo le conté de nuestros proyectos, especialmente del inicio de nuestro Magíster en Bioética, al cual lo invitábamos a participar como profesor. Inmediatamente aceptó. Vino mi sorpresa después, cuando me preguntó: “¿Podría decir unas palabras de introducción a los alumnos de un curso de Bioética que está comenzando?”. Sorprendido, le consulté: “¿Cuándo sería eso?”. “Bueno... en media hora” —respondió—. No podía decir que no, a pesar de que en esa época consideraba que no era el más apropiado para hacerlo. Pero la persona de Mons. Sgreccia me cautivó, como también la confianza que depositó en mí y la audacia de su pedido... Tuve la oportunidad de hacer un breve período sabático en Roma. Todo fue muy sencillo: departamento, oficina, facilidades de trabajo. ¿Quién estaba detrás? Don Elio. Mi esposa me comentó: “Él es también un padre que se preocupa por sus hijos”. Después pude apreciar cómo se preocupaba por la gente joven en formación, les buscaba becas, financiamiento, y sobre todo era el gran consejero para quienes daban sus primeros pasos en Bioética o querían perfeccionarse... A través del contacto con don Elio, estrechamos lazos con muchas otras personas que habían sido formadas por él o influidas grandemente en su desarrollo. Así se fue gestando uno de sus grandes anhelos: ir formando redes de comunicación entre todos los que adherimos a la Ética personalista (Venturá-Juncá, profesor chileno invitado a la UCA, 2008).

Sgreccia no solo forma a sus discípulos a partir de la actividad académica y científica, sino que fomenta el contacto cara a cara con sus exalumnos:

Sí, yo estudié allá, en Roma. Es una persona que daba todo, más a los jóvenes. Él no es como nosotros, que a veces nos vamos de mambo y ponemos a Dios ante todo, él siempre pone primero a la

persona, por eso es personalista. Don Elio... [con lágrimas en los ojos] ¡Yo lo conocí a sus 70 años!, tiene 83... nosotros le dimos el *Honoris causa* y lo vemos, lo vemos cada tanto. Bochaty también estudió con don Elio, ahora está allá. Bochaty y Fracapani fundaron el Comité de Bioética del Notti... [hospital público de la provincia de Mendoza]. Don Elio nos marcó a todos... (Julia, responsable de bioética de una universidad católica, conversación informal 2/5/2012).

El cardenal es reconocido por su actitud de integrar a todos; como “maestro” y “padre” no abandona a “sus hijos/discípulos”. La escuela sgrecciana es más que la Academia Pontificia para la Vida en un sentido integrador. La primera reúne en un mismo espacio a aquellos académicos con altas credenciales educativas, que no pueden formar parte de la exclusiva élite de académicos pontificios. La participación en la Academia Pontificia para la Vida depende de las jerarquías vaticanas y tiene una lógica que excede al propio Sgreccia. Así, la Federación Internacional de Centros de Bioética es un espacio que, si bien sigue siendo exclusivo, permite la integración de académicos que se han formado en la tradición personalista ontológica, difunden la obra de Sgreccia y pueden o no participar de las academias vaticanas. Allí conviven académicos pontificios y académicos en general. Y, al afiliar centros e institutos de bioética en lugar de individuos, extiende la “inspiración personalista” y la bendición del propio cardenal a todos aquellos que participan en estos centros, ya sea como docentes o alumnos. La realidad de la escuela sgrecciana es valorada por quienes se consideran sus representantes a nivel local:

La escuela sgrecciana de pensamiento bioético es hoy una realidad que se extiende por una gran cantidad de países en los cinco continentes y que ha dado varios frutos: 1) la fundación de la Federación de Centros e Institutos de Bioética de Inspiración Personalista; 2) la importancia, el impacto y reconocimiento de esta escuela bioética a nivel mundial, como se puede constatar en todos los diccionarios y obras de fundamentación bioética de relevancia, que siempre incluyen referencia al personalismo; 3) el número de alumnos y discípulos que se extiende por todo el mundo y que refleja, en sus trabajos y acciones, esta perspectiva personalista ontológicamente fundada de la bioética; 4) las innumerables publicaciones (comenzando por el mundialmente famoso y pluritraducido *Manual de Bioética* que ha realizado Elio Sgreccia como autor y coautor, junto a sus más estrechos colaboradores). En el ámbito latinoamericano y caribeño tiene

una gran aceptación y penetración, no solo a nivel de los bioeticistas sino también (lo que es más importante) a nivel de cualquier persona que se acerca a la bioética, circunstancial o sistemáticamente, sea por alguna experiencia de salud, por consulta o estudio (Bochatey, 2008, p. 14).

Además de su trabajo académico y el contacto “cara a cara”, que a veces toma la forma de teleconferencia, propone una “bioética cotidiana” que pueda salir del espacio académico para difundirse en problemáticas y dilemas del día a día en el ámbito de la biomedicina. En su libro *La bioetica nel quotidiano*, Sgreccia recopila artículos suyos publicados en los diarios italianos *L'Osservatore Romano*, *Avvenire* y *Corriere della Sera*, en los que evoca una práctica cotidiana de la ciencia y de la tecnología con el objetivo de dictar una agenda de los compromisos y temas a tratar (Pessina, 2006). El cardenal aparece así como un profesor universitario, un maestro, un creador de agenda pública y un integrante de organismos gubernamentales: fue miembro del Comité Nacional de Bioética de Italia (Bochatey, 2008).⁵ Sus discípulos intentan seguir su modelo de praxis bioética y replicar lo que han aprendido de él con sus propios alumnos.

Su visita a la Argentina durante el mes de junio de 2008 lo llevó a recorrer una serie de centros de formación a los que con su presencia legitimaba como los verdaderos discípulos e impulsores de la “bioética personalista ontológicamente fundada”. No era la primera vez que concurría al país. En 1999, de la mano de su amigo, el médico y fundador del Instituto de Bioética de la Universidad Católica de Argentina (UCA) Hugo Obiglio, dictó una serie de conferencias en esta universidad, en la ciudad de Buenos Aires, y por ello, el 20 de agosto de 1999, obtuvo el reconocimiento de profesor *honoris causa* (UCA, 2012b). En el año 2008, la UCA le otorgó el título de doctor *honoris causa*. Con motivo de la entrega de este doctorado, sus discípulos y amigos organizaron un homenaje que consistía en un evento en la UCA –sede Buenos Aires– en el cual Sgreccia daría una conferencia y sus discípulos le entregarían un libro compilado por Alberto Bochatey: *Bioética y persona. Escuela de Elio Sgreccia. Homenaje a S.E.R. Mons. Elio Sgreccia en sus 80 años de vida*. El libro consta de 18 trabajos de distintos autores que el compilador considera como “amigos y discípulos de Elio Sgreccia”:

Deseábamos donar algo significativo al padre, maestro y amigo, que fuera acorde a su vida y sus enseñanzas. Pero teníamos la convicción de que nada que fuera “solo” para él, algo privado, tal

⁵ En esta línea se encuentran los libros de Obiglio, H. (ed.) (2000), *Elio Sgreccia. La bioética como praxis*, Buenos Aires, UCA y de Sgreccia, E., A. Spagnolo y M. L. Di Pietro (2002) [1999], *Bioetica. Manuale per i Diplomi Universitari Della Sanità*, Milán, Vida e Pensiero.

vez costoso, podría darle satisfacción. Queríamos algo que tuviera valor demostrativo, algo que pudiera compartir con otros –como siempre ha hecho y continúa haciendo con todas sus cosas, sus conocimientos, sus enseñanzas, sus responsabilidades, su confianza, su fe, su bonhomía y amistad, dando oportunidades e integrando a todos–. Nada mejor, pues, que, siguiendo su enseñanza, hacer algo para aprender y profundizar sobre la persona y la bioética: publicar un libro donde colegas, discípulos y amigos pudiéramos expresar al menos parte de lo recibido, aprendido y reflexionado junto a este buen académico, docente y pastor (Bochatey, 2008, p. 9).

En esta obra homenaje, entonces, participan quienes se autocomprenden y quienes son reconocidos por Bochatey –segundo en jerarquía en la Federación Internacional de Sgreccia– como los más fieles representantes de la escuela sgrecciana. Entre los académicos locales, se encuentran Hugo Obiglio y Elena Lugo, ambos integrantes de la Comisión de Bioética Padre José Kentenich y académicos pontificios; Rafael Pineda de la Universidad Austral y académico pontificio; y José Juan García, de la Universidad Católica de Cuyo y académico pontificio. Entre los no pontificios locales que participaron de la obra y son reconocidos como discípulos de Sgreccia, aunque no han estudiado con él directamente, aparecen como autores un sacerdote bioeticista que luego sería el director del Instituto de Bioética de la UCA y un joven reconocido jurista y bioeticista del ámbito local. También participa de la obra el director del Instituto de Bioética de la Universidad Católica de Santa Fe. Estos tres argentinos no son académicos pontificios, se destacan por tener una buena relación con el episcopado local, ya que ofician como peritos y coordinan o dirigen espacios académicos dentro de la universidades católicas locales (Bochatey, 2008). El libro homenaje estaba integrado, en su mayor parte, por autores miembros de la Academia Pontificia para la Vida (de Argentina, Chile, Bolivia y México), profesores de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Roma y el bioeticista norteamericano Edmund Pellegrino, exdirector del Instituto de Bioética de la Universidad de Georgetown.

Además de la participación en este evento, Sgreccia concurreó al Congreso Internacional de Bioética Personalista que se realizó en la Universidad Católica de Santa Fe –generalmente se realiza en Buenos Aires–. Este congreso, “dirigido a médicos, bioeticistas, psicólogos, integrantes de entidades de salud y organizaciones de la sociedad civil, abogados, filósofos, docentes y estudiantes universitarios”, se realizó el 13 y 14 de junio de 2008, y su temática giró en torno

a la del “enfermo al final de la vida” (Universidad Católica de Santa Fe, 2008). En esta línea de visitas a colegas, discípulos y amigos, Sgreccia participó como orador en la X Jornada de Bioética de la Comisión Padre José Kentenich, en el Santuario del Movimiento de Schoenstatt de la localidad de Florencio Varela, provincia de Buenos Aires, el 14 de junio de ese año.

Una visita que refuerza linaje: “somos los herederos de Humanae Vitae”

Las Jornadas de Bioética de la Comisión Padre José Kentenich se realizan ininterrumpidamente desde 1999 y se constituyen como una de las principales estructuras de formación en bioética personalista en la Argentina (Irrazábal, 2012). La conmemoración de su décimo aniversario coincidió con la visita de Sgreccia a la Argentina, quien aceptó la invitación para participar como ponente en el evento. La presencia de Sgreccia allí otorgaba a la actividad un marco de legitimidad hacia el interior de la Iglesia católica local, a diferencia del Congreso de Bioética Personalista de la UCA, que era un ámbito “neutral” en términos de pertenencias grupales hacia el interior del catolicismo. En aquel caso, se trata de un evento realizado en un santuario de un movimiento apostólico particular: Schoenstatt. El cardenal podría haber privilegiado participar en espacios de otros movimientos y no lo hizo –al menos no trascendieron reuniones públicamente–. La visita a Schoenstatt se difundió tanto en medios de comunicación católicos, donde la visita se redujo a una charla de Sgreccia sobre el matrimonio (AICA, 2008), como en diarios nacionales, donde se otorgó mayor énfasis a la visita a Schoenstatt. Así lo podemos constatar en la siguiente crónica del diario *La Nación* sobre la visita de Sgreccia a la Argentina:

Temas centrales de bioética se vienen tratando desde hace diez años en jornadas que anualmente congregan a medio millar de asistentes en la sede de Nuevo Schoenstatt, en Florencio Varela.

No faltan en esa materia cuestiones de peso que interpelan a las conciencias, en momentos en que el avance de la técnica abre paso a un poder inusitado de la especie humana en decisiones que afectan a la vida y a la muerte. Así, la vida vulnerable, la salud mental, la enfermedad, la procreación, dieron tema a las jornadas anteriores. Pero entre muchas cuestiones bioéticas posibles, las elegidas este año giran en torno del amor matrimonial. En la jornada convocada para el 14 de junio, se tratarán aspectos psico-

físicos, éticos, espirituales y pedagógicos de la unión matrimonial, dentro de una visión personalista –no despersonalizada ni cosificada– de la sexualidad. Será una figura central invitada este año monseñor Elio Sgreccia, presidente de la Pontificia Academia para la Vida y fundador de la Federación Internacional de Institutos de Bioética Personalista. Se referirá al amor matrimonial con elementos que considera lo hacen plenamente humano: total, exclusivo, fiel y fecundo. Sgreccia no vendrá al país solo por este encuentro. Entre otras actividades, participará en Santa Fe de un congreso internacional de bioética titulado “Junto al enfermo al final de la vida” y recibirá el doctorado *honoris causa* de la Universidad Católica Argentina.

Con él, vendrá monseñor Maurizio Calipari, doctor en teología moral con orientación en bioética, quien analizará dilemas en la moral conyugal. Y el ginecólogo y obstetra chileno Luis Jensen, catedrático de bioética en su país (Rouillon, 2008).

Y en la crónica de AICA sobre la visita de Sgreccia a Schoenstatt:

El presidente de la Academia Pontificia para la Vida, monseñor Elio Sgreccia, se referirá a las características “profundamente humanas del matrimonio como entrega mutua, exclusiva y fiel plenamente personal y total, como lo desarrolla la encíclica *Humanae Vitae*”, anticipan los organizadores de la X Jornada de Bioética que se realizará el 14 de junio en Nuevo Schoenstatt de Florencio Varela, con el lema “Cuestiones bioéticas en torno al amor matrimonial”. Las hermanas anticiparon que el prelado “recordará que para vivir la bondad y belleza del matrimonio se necesita la gracia de Dios”.

Tras considerar “oportuno” escuchar a monseñor Sgreccia “reafirmar la importancia de la identidad sexual propia y la diferencia entre varón y mujer”, anticiparon que “también nos mostrará que la afectividad en el ser humano siempre anhela encontrar el rostro de Dios en la persona amada”.

“Monseñor Sgreccia acentuará desde la óptica de la bioética personalista la vinculación necesaria entre la intimidad en el amor matrimonial y la apertura a una nueva vida”, comentó la hermana Lugo.

[...]

“Esta jornada va a ser transmisora de valores para contrarrestar los desafíos contemporáneos al amor matrimonial: la reducción de lo afectivo al mero placer, la desestimación natural de la diferencia varón-mujer y la manipulación de la vida”, aseguran desde el Movimiento de Schoenstatt.

Además de monseñor Sgreccia y las religiosas, comprometieron participar de la jornada el obispo de Quilmes, monseñor Luis Stöckler; el secretario académico de la Academia Pontificia para la Vida, monseñor Maurizio Calipari; la hermana Elisa Monachesi, superiora provincial del instituto de las Hermanas de María, y Renate y Norbert Martin, jefes de la Federación Apostólica de Familias del Movimiento de Schoenstatt.

También está prevista una disertación del doctor Luis Jensen, miembro del Consejo General del Instituto de Familias de Schoenstatt, sobre la visión personalista de la corporeidad humana, y la presentación del libro “Construyendo el ‘nosotros’. La regulación natural de la fertilidad”, escrito por él con la colaboración de Erick Carrero, de la Liga Pareja a Pareja de Estados Unidos (AICA, 2008).

La visita al santuario de Florencio Varela, minimizada en la prensa católica local, fue vista como un evento de importancia tanto para las autoridades locales –el obispo– como para las del propio Movimiento de Schoenstatt –que trajo representantes de la casa central de Alemania para dar una disertación– y autoridades de sacerdotes y religiosas (Registro de campo, X Jornadas de Bioética, 2008).

El mensaje de Sgreccia fue contundente en términos de lo que representa para la bioética católica: daba a entender que los presentes y todos los que hacían bioética personalista eran los herederos de la *Humanae Vitae*, aquellos que se habían quedado en la Iglesia católica para sostenerla con la doctrina y convertirse en su futuro a nivel global. Con esto marcaba una diferencia con aquellos católicos pioneros de la bioética que, enfrentados a la doctrina a partir de la publicación de la *Humanae Vitae*, decidieron “cruzar la frontera” de lo eclesial a la bioética laica:

No me limitaré a examinar los debates nacidos en el seno de la Iglesia luego de la publicación de la encíclica; estos debates han dado lugar a aquel movimiento de cisma amenazante que ha sido definido como el “disenso intraeclesial”, que todavía conserva algunas secuelas y ramificaciones y que ha contribuido mucho a debilitar la respuesta positiva, como he señalado, incluso en los creyentes deseosos de permanecer fieles a la Iglesia y a su magisterio. Se ha llegado a teorizar por parte de algunos teólogos del disenso la incapacidad de la Iglesia oficial para comprender la sexualidad humana, y la Iglesia ha sido acusada de operar una “represión universal” sobre la espontaneidad del Eros. No es ahora el momento de hacer el análisis de este com-

plejo movimiento, pero es necesario tener en cuenta su peso de resistencia y de oposición para evaluar la dificultad de acogida que vivió la *Humanae Vitae* en estos cuarenta años: ha habido un intento de marginación del magisterio de la Iglesia y de su autoridad por parte de un sector de la misma Iglesia: el magisterio de la Iglesia es considerado por algunos teólogos como uno de los argumentos a discutir.⁶

El cardenal dedicó parte de su presentación a marcar un linaje (Hervieu-Léger, 2004) bioético que partía de Pablo VI, continuaba con Juan Pablo II y culminaba con Benedicto XVI. Así, la bioética personalista ontológica se ubicaba inseparable del magisterio y la doctrina de la Iglesia católica en el relato de su propio fundador. El cardenal instaba al público presente, reunido en torno a un congreso sobre “el amor matrimonial”, a posicionarse como evangelizadores del siglo XXI y oficiar de sostén de la Iglesia y su doctrina. Se trata de una tarea evangelizadora basada en la unidad de la fe y la razón, con preparación y estudio de las problemáticas sociales actuales.

Para afrontar hoy la pastoral de la familia, es necesaria, en una óptica de renovado conocimiento sapiencial de la teología, también una sólida preparación sobre los temas antropológicos, sociales, bioéticos y de actualidad, por los cuales los adultos y los jóvenes, que se preparan al matrimonio, y los cónyuges que se encuentran viviendo en este tipo de sociedad, estén en condiciones de hacer una síntesis vital y de percibir la respuesta a ofrecer a los interrogantes cotidianos, sobre todo cuando se trata de actuar desde las elecciones en el interior de la familia, en los procesos educativos y en la vida social en armonía con el plan de Dios. Y será sobre todo la confirmación del testimonio de hecho de los jóvenes, de los esposos, de los padres y de los educadores lo que podrá dar solidez a los requerimientos magisteriales y a la acción pastoral, representando una providencial reserva que podrá garantizar la continuidad del mensaje y su radicación, a pesar de la carencia numérica de presbíteros y la problematicidad de las estructuras tradicionales de las parroquias. La experiencia de los grupos de espiritualidad en el interior de los movimientos y de las parroquias, el aporte de los Centros de Estudio sobre la Familia y el incremento del estudio de la teología por parte de los laicos son signos de fecundidad y de esperanza para el futuro.⁷

De esta manera, el cardenal ponía en juego una reconfiguración de la memoria colectiva, mediante un proceso de armonización re-

⁶ Conferencia de Elio Sgreccia en la X Jornada de Bioética de la Comisión Padre José Kentenich, 14 de junio de 2008.

⁷ *Ibid.*

trospectiva (Franzke, 1989; Lindón, 1999), de la historia reciente de la Iglesia católica que permitía ubicar a los asistentes al evento en un pasado común y proyectarlos hacia el futuro en una tarea evangelizadora y de sostén de la Iglesia católica. La presencia del cardenal en un movimiento apostólico compuesto en mayor medida por laicos y en un espacio dirigido por mujeres –las religiosas del Movimiento de Shoenstatt– funciona como una metáfora sobre quienes podrían liderar el futuro de la Iglesia a partir de la bioética: laicos formados en primer lugar, y luego mujeres religiosas. Es una apuesta importante en una institución caracterizada por tener una fuerte desigualdad entre los géneros (Catoggio, 2010). La referencia a la “carencia de presbíteros” podría ser entendida en este sentido y se confirma con la actividad constante de Sgreccia, que desde hace casi treinta años se encuentra formando y entrenando bioeticistas –maestrandos, doctorandos–, en su mayoría laicos.

Consideraciones finales

En este artículo hemos analizado cómo, a partir de un determinado momento histórico (1968), se produjo un proceso de articulación entre la bioética y el catolicismo que lleva a la consolidación de instituciones específicas dentro de la Iglesia católica, que se encargan de formular documentos adecuados al magisterio y la doctrina. Es interesante el vuelco que ha dado la bioética dentro del catolicismo, ya que en sus comienzos se entendía como fruto de los teólogos disidentes, quienes rechazaban a la encíclica *Humanae Vitae*, y hoy se consolida como una disciplina que es llevada adelante por los herederos de Pablo VI y esta tradición. La visita de Sgreccia a la Argentina se dio en el contexto del 40º aniversario de la redacción de esta encíclica y el cardenal se acercó en persona para recordar a los bioeticistas de dónde provenían y hacia dónde iban.

A partir del trabajo de un cardenal, pero luego de manera autónoma dentro de la institución, se comenzó a generar una bioética oficial “autorizada” que permite “arraigar toda la empresa del catolicismo, su proyección imaginaria en un futuro distinto, dar sentido a las experiencias del presente y propiciar la conformación de un linaje bioético que, basado en la tradición, instaurar autoridad” (Hervieu-Léger, 2004, p. 136). Si bien la bioética autorizada es creada por Sgreccia, y luego toda una estructura institucional que la adecúa a los lineamientos doctrinales, cada discípulo, especialmente quien se constituye como académico pontificio, ejerce su “libertad de conciencia” y maneja ciertos

grados de libertad para enseñar en sus escuelas los preceptos de esta bioética. De hecho, los académicos pontificios de la Argentina manejan una línea de tensión entre sus propios movimientos apostólicos de pertenencia, con sus visiones teológicas particulares y las enseñanzas de la bioética. Las diferencias o conflictos que puedan surgir en esta dirección se abren a medida que se alejan del “centro” de la institución en Roma y a medida que se acercan más hacia los espacios científicos. Esta itinerancia fluctuante entre la ciencia y la religión los lleva a cuestionar, inclusive dentro de los espacios pontificios, algunos de los postulados que suelen tomarse como indiscutibles. Para disipar estas dudas, el propio Papa se hace presente en persona en la asamblea anual de miembros de la Academia Pontificia para la Vida, los bendice y les dice cuál es la posición oficial. Lo mismo hace Elio Sgreccia con sus seguidores, los visita, toma contacto personal con ellos y los aúna en una comunidad que es científica y religiosa a la vez. Se trata de una comunidad religioso-epistémica cuyos miembros conjugan un alto grado de aceptación de la doctrina de la Iglesia católica y las más altas credenciales científicas reconocidas por los sistemas de educación superior, ciencia y tecnología de sus países.⁸ La apuesta institucional de formación de expertos, especialmente laicos que integran movimientos apostólicos, permite consolidar, a nivel simbólico, una comunidad transnacional de científicos religiosos que encarnan, según sus propias representaciones, luego de pasar por un proceso intensivo de socialización, entrenamiento y formación, el futuro de la Iglesia católica. Según entiende Sgreccia, la misión evangelizadora del catolicismo depende de estos agentes, porque en los últimos años las estructuras parroquiales tradicionales y la creciente carencia de presbíteros no pueden dar respuesta a las transformaciones de la últimas décadas en las sociedades contemporáneas: “Los laicos son signos de fecundidad y enseñanza para el futuro”.⁹

Según el modelo del maestro Sgreccia, que representa un profesor universitario, un creador de agenda pública y un integrante de organismos gubernamentales –comisiones de bioética estatales–, sus discípulos, los expertos en bioética, circulan por varios espacios, además de la comunidad religioso-epistémica de la bioética. Los bioeticistas personalistas ponen en juego sus conocimientos y el *expertise* en espacios políticos y de salud pública, como puesta en práctica de la bioética y su misión evangelizadora.

En este sentido, creemos que el fenómeno social de la bioética personalista (católica) puede comprenderse dentro un proceso más amplio, en el cual las religiones se establecen como voces en la arena pública (Habermas, 2008) de las sociedades post-seculares.

⁸ La mayoría de estos agentes poseen maestrías, doctorados y posdoctorados en filosofía, teología, bioética y ciencias biológicas y de la salud (Irrazábal, 2012).

⁹ Conferencia de Elio Sgreccia en la X Jornada de Bioética de la Comisión Padre José Kentenich, 14 de junio de 2008.

En nuestro país, además, se inserta en la lógica de las dinámicas de complementariedad y yuxtaposición entre el catolicismo y lo político (Esquivel, 2009; Mallimaci, 2015), particularmente en el campo de la salud.

(Recibido el 14 de junio de 2016.)

(Evaluado el 24 de junio de 2016.)

Referencias bibliográficas

- Apel, K. O. (1998) [1987], *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB.
- Burgos, J. M. (2012), *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra.
- Catoggio, M. S. (2010), “Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar en Argentina”, *Latin American Research Review*, vol. 45, N° 2, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, pp. 27-47.
- De Siqueira, J. E. (2001), “El principio de responsabilidad de Hans Jonas”, *Acta Bioethica*, vol. 7, N° 2, Santiago, Universidad de Chile, pp. 277-285.
- Esquivel, J. C. (2009), “Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 146, París, EHESS, pp. 41-59.
- Franzke, Juergen (1989), “El mito de la historia de vida”, *Historia y Fuente Oral*, N° 2, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 57-64.
- Gadamer, H. G. (1998), *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra.
- Giménez Béliveau, V. (2016), *Catolicismos. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.
- Habermas, J. (2000) [1991], *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- (2008), “Notes on Post-Secular Society”, *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, N° 4, Santa Bárbara, Center for the Study of Democratic Institutions, pp. 17-29.
- Hervieu-Léger, D. (2004), *El Peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.
- Irrazábal, G. (2012), “Bioética y catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista en la Argentina”, tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Lauritzen, P. (2007), “Daniel Callahan & Bioethics. Where the Best Arguments Take Him”, *Commonweal*. Disponible en <<http://commonwealmagazine.org/daniel-callahan-bioethics-o>>, consultado el 6/6/2016.
- Lindón, A. (1999), “Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social”, *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. 2, N° 6, México, El Colegio Mexiquense, pp. 295-310.

- Mallimaci, F. (2015), *El mito de la Argentina laica*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Reich, W. (1999), "The 'Wider View': Andre Hellegers's Passionate, Integrating Intellect and the Creation of Bioethics", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 9, N° 1, Washington, Georgetown University, pp. 25-51.
- Osorio, S. (2005), "Van Rensselaer Potter: una visión revolucionaria para la bioética", *Revista Latinoamericana de Bioética*, N° 8, Bogotá, Universidad Militar de Nueva Granada, pp. 1-24.

Fuentes documentales

- AICA (Agencia Informativa Católica Argentina) (2008), "Mons. Sgreccia hablará sobre las características humanas del matrimonio", AICA, junio, Buenos Aires. Disponible en <http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=12475&format=print&edition_id=763>.
- Bochatey, A. (2008), *Bioética y persona. Escuela de Elio Sgreccia*, Buenos Aires, Educa.
- Lugo, E. (2006), *Bioética personalista. Visión orgánica del padre José Kentenich*, Córdoba, Patris.
- Obiglio, H. (ed.) (2000), *Elio Sgreccia. La bioética como praxis*, Buenos Aires, UCA.
- Pessina, A. (2006), "Prefazione", en Sgreccia, E. (ed.), *La bioetica nel quotidiano*, Milán, Vita e Pensiero, pp. 9-15.
- Rouillon, J. (2008), "Bioética y amor matrimonial", *La Nación*, 19 de mayo. Disponible en <<http://www.lanacion.com.ar/1013694-bioetica-y-amor-matrimonial>>.
- Sgreccia, E. (2007) [1984], *Manuale di bioetica. Volume I. Fondamenti ed etica biomedica*, Milán, Vita e Pensiero.
- , A. Spagnolo y M. L. Di Pietro (2002) [1999], *Bioetica. Manuale per i Diplomi Universitari Della Sanità*, Milán, Vita e Pensiero.
- UCA (Universidad Católica Argentina) (2012), Profesores Honoris Causa (online). Disponible en <<http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/universidad/la-universidad/nuestra-universidad/titulos-de-honor/profesores-honoris-causa/>>, consultado el 6/6/2016.
- (2016), S.E.R. Card. Elio Sgreccia. Disponible en <<http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/instituto-de-bioetica/cuerpo-docente/sgreccia/>>, consultado el 6/6/2016.
- Universidad Católica de Santa Fe (2008), Congreso Internacional de Bioética "Junto al enfermo al final de la vida. Perspectivas bioéticas". Disponible en <http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=12437&format=print>, consultado el 4/6/2016.
- Venturá-Juncá, P. (2008), "Mons. Elio Sgreccia. Don Elio, una personalidad inolvidable", *Vida y Ética*, vol. 9, N° 2, Buenos Aires, UCA, pp. 9-15.

Autora

Gabriela Irrazábal es licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata y doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigadora asistente del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, como profesora adjunta regular de Metodología de la Investigación Social en la Universidad Nacional Arturo Jauretche y profesora de posgrado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Publicaciones recientes:

- (2015), “Acerca de la emergencia y consolidación de la bioética como disciplina desde una perspectiva sociológica”, *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, vol. 22, N° 4, octubre-diciembre, Río de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, pp. 1121-1140. Disponible en <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702015000401121&lng=en&nrm=iso&tlng=es>.
 - (2015), “La autonomía es pecado: Dios da la vida, Dios la quita’. La decisión ante la muerte como problema social”, *Revista Patagónica de Bioética*, año 2, N° 3, noviembre, Neuquén, Ministerio de Salud, pp. 58-70. Disponible en <<http://bioetica.saludneuquen.gob.ar/RPB003.pdf>>.
 - (2015), “La religión en las decisiones sobre aborto no punible en la Argentina”, *Revista Estudos Feministas*, vol. 23, N° 3, septiembre-diciembre, Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catalina, pp. 735-759. Disponible en <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2015000300735&lng=en&nrm=iso&tlng=es>.
-

Cómo citar este artículo

Irrazábal, G., “La consolidación de una comunidad religioso-epistémica: la escuela sgrecciana de bioética personalista en la Argentina”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 8, N° 30, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2016, pp. 35-51, edición digital, <<http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>>.



Mariela Mosqueira

“La manifestación de los hijos de Dios”

RECONFIGURACIÓN DEL CAMPO EVANGÉLICO Y

EMERGENCIA DEL SUJETO JUVENIL CRISTIANO

EN LA ARGENTINA (1960-2000)

Introducción

La intención de este trabajo es mostrar la emergencia del sujeto juvenil cristiano y su rol en los procesos de reconfiguración y apertura cultural del campo evangélico en la Argentina. Con este horizonte, primero me detendré en el evento juvenil-evangélico titulado “Súper Clásico de la Juventud”, acaecido en 1998 en el Obelisco de Buenos Aires, con la finalidad de partir de una “escena” que pondrá de relieve la “irrupción” de las juventudes evangélicas en el espacio público argentino. Con la intención de comprender esta escena realizaré una serie de giros analíticos retrospectivos que me llevarán primero a 1983 –apertura democrática–, donde enumeraré una serie de reconfiguraciones del campo religioso en general y del campo evangélico en particular. A los fines de contextualizar estos procesos haré un repaso por la trayectoria histórica y las características del campo evangélico argentino con el objetivo de dimensionar su reconfiguración en tiempos de democracia.

Luego de profundizar en las dinámicas de renovación, crecimiento y “pentecostalización” del campo evangélico, daré cuenta del rol de las juventudes en este triple proceso. A partir del relevamiento documental y de relatos de memoria recogidos en diversas entrevistas realizadas durante el período 2007-2014, destacaré la constelación de dispositivos culturales y circuitos de sociabilidad

—campamentos, *pubs* cristianos, festivales, bandas de rock, revistas juveniles, programas de radio— generados por y para jóvenes evangélicos que surgen durante el período 1960-1990, en tensión con las estructuras religiosas heredadas del modelo misionero-denominacional. Por esta senda, mostraré que desde estos espacios los jóvenes elaboraron un planteo marcado por diacríticos de edad, es decir, reclamaron una actualización y una apertura cultural del modelo religioso que pudiera incluir su experiencia etaria —con sus marcadores identitarios correspondientes— a los modos legítimos de vivir el cristianismo. De este modo, los jóvenes introdujeron un horizonte heterogéneo de prácticas y discursos en la arena religiosa que trazó continuidades y rupturas respecto de las generaciones anteriores.

Irrupción de las juventudes evangélicas en el espacio público argentino

Noche fresca del sábado 12 de diciembre de 1998. Obelisco, centro neurálgico de la ciudad de Buenos Aires. Un modesto escenario color rojo, decorado con borlas doradas, banderas argentinas y un gran cartel: “Los jóvenes ya no somos el futuro, somos el presente con Jesús”. Sobre la plataforma, un coro entona “Celebrad a Cristo” y en los costados unas jóvenes traducen al lenguaje de señas. Cientos de globos celestes y blancos son soltados al viento al tiempo que el joven pastor —junto a su esposa— irrumpe en escena: “Buenas noches, Argentina. Buenas noches, Cristo para las Américas. Arriba todos”. Los cien mil jóvenes agolpados sobre la Plaza de la República y las calles adyacentes —que debieron ser cerradas por la policía— estallan de alegría, saltan, gritan, lloran, cantan. Chicas subidas en hombros de muchachos agitan sus camperas. Las banderas argentinas están en alto y también los carteles: “Jesús es vida”, “San Luis presente”, “Fuerte Apache para Cristo”. Dante Gebel es “el pastor de los jóvenes”, lee los carteles, baila, canta y recorre la pista a los saltos. Su actitud corporal de desenfreno no condice con la solemnidad de su impoluto traje gris. Todos celebran a Cristo. Todo es una fiesta, una fiesta cristiana y de los jóvenes.

Ese fue el comienzo de la “reunión evangélica más grande de la historia argentina”, según tituló la tapa del periódico cristiano *El Puente*, de enero de 1999. En el escenario, tres momentos fueron centrales: el saludo de Fernando de la Rúa, por aquel entonces jefe de Gobierno de la ciudad y candidato a presidente por la Alianza UCR-Frepaso, quien afirmó: “Es importante que los jóvenes afirmen

los valores de la defensa de la vida”, y confesó a Gebel: “Nunca imaginé que los jóvenes cristianos fueran tan alegres”; la oración de los pastores Claudio Freidzon y Omar Cabrera; y la prédica del “pastor de los jóvenes”. Quisiera comenzar por este último punto para luego retomar los dos anteriores.

Con Biblia en mano y caminando incesantemente por el escenario, Gebel esgrimió su prédica durante cincuenta minutos a una multitud de jóvenes que lo escuchó expectante y reaccionó con gran intensidad a cada una de sus interpelaciones. La prédica titulada “Generación de conquistadores” se dirigió –mediante un lenguaje de alto contenido bíblico– hacia dos frentes: la comunidad religiosa –identificada por pastores y jóvenes– simbolizada con la categoría émica de “la iglesia”, y a la sociedad argentina, los medios de comunicación, los gobernantes, los políticos y los jóvenes seculares representados con la categoría émica de “el mundo”.

Yo tengo la misma edad que ustedes y respeto a los hombres de Dios que invirtieron su tiempo –pastores, hombres de Dios, ministros– en enseñarnos y darnos un montón de cosas –las cuales les debemos–, pero provengo de una generación que en muchas ocasiones estuvo castrada, sin hombría, sin ganas de conquistar [...] Es el tiempo del ejército, es el tiempo de los jóvenes que tienen una montaña de errores pero van a conquistar Buenos Aires, van a conquistar Argentina, van a conquistar los sitios más estratégicos de nuestro país. Escuchen esto, Romanos 8:19 dice: “Y si hijos, también herederos de Dios o herederos de Cristo porque el anhelo ardiente de la creación, el anhelo ardiente de la Argentina es aguardar la manifestación de los hijos de Dios”. Y yo profetizo y digo que el 12 de diciembre ha de ser un día histórico, no porque religiosos vinieron a este sitio, sino porque jóvenes llenos del poder del fuego de Dios se manifestaron y dijeron queremos pagar el precio, queremos vivir en santidad y demostrar que se puede vivir en integridad.¹

Gebel, claramente posicionado como la voz de los “jóvenes cristianos argentinos”, apeló a tres personajes bíblicos –Jonás, Daniel y José– para hacer un diagnóstico de la sociedad argentina de fines de los noventa y para presentar el rol de los jóvenes evangélicos en ese contexto.

Dios le dijo a un profeta llamado Jonás: “Ve y pregona contra Nínive, dile que si no se arrepiente de sus pecados yo no voy a perdonar su tierra”, y Jonás decide no predicar [...] Jonás se sube a

¹ Dante Gebel, prédica en Súper Clásico de la Juventud, Obelisco, 12 de diciembre.

un barco y la tempestad es tan grande en alta mar, pero la Biblia dice que mientras la tempestad era embravecida en el mar, Jonás dormía [...] Yo tengo algo para decirles de parte de Dios, no a ustedes, sino a los gobernantes, al presidente actual y a los que vendrán. Y hablo con criterio y hablo con cordura, porque soy ciudadano argentino y esto me da derecho a hablar, y no hablo desde la crítica sino desde el contenido profético. Creo que tenemos que pedirle perdón a Argentina porque mientras la tempestad está embravecida en Argentina o Latinoamérica, en muchas ocasiones nosotros dormimos en nuestras iglesias. Pero hoy 12 de diciembre decimos nunca más hemos de dormir, salimos afuera, demostramos que tenemos integridad, tenemos la solución para Argentina [...] Los presidentes de Latinoamérica, los tecnócratas, la “gente que sabe” dice que la economía está bien, pero el costo social es altísimo y nosotros pensamos que es culpa del gobierno de turno. Pero esto no lo va a solucionar ni este gobierno, ni el que viene. La solución para la crisis en Argentina económica, social, familiar, espiritual, la tiene la Iglesia de Argentina, que hoy ha decidido tomar su lugar.

A partir de la historia del profeta Jonás, el joven pastor puso en cuestión a las generaciones evangélicas anteriores –apelando a un lenguaje etarizado– al impugnar su no involucramiento en la realidad social, su división denominacional y su rigidez doctrinaria. Por su parte, las figuras de Daniel y José operaron como articuladores identitarios de la juventud cristiana y a través de sus historias se planteó el rol “restaurador” que debía tomar la nueva generación en una sociedad atravesada por una “crisis moral”.

El rey Nabucodonosor dijo: “He juzgado a todos los magos y astrólogos de mi reino, a los más inteligentes, y yo digo que no he hallado nadie diez veces mejor como Daniel” [...]. Nosotros no somos aquí un grupo de mediocres, no somos un grupo de vagos que como no tenemos nada que hacer vinimos un sábado al Obelisco. Somos gente que vamos a ser los mejores estudiantes de la secundaria, los mejores en la universidad, no nos copiamos en los exámenes y aunque nos sacamos baja nota nos esforzamos hasta llegar con integridad hasta colgar nuestro diploma en la pared, porque queremos desde los cimientos levantar senadores, políticos, gobernadores, presidentes, llenos del poder de Dios.

El primer ministro de una pomposa ciudad como Egipto, el faraón, dijo: “No hay otro como José a quien yo pueda poner por sobre todos los tesoros, por sobre toda la tierra de Egipto, ¿quién

otro administrará mis graneros que no sea José?” [...]. Los presidentes, los gobernadores de toda Latinoamérica, van a señalar a nuestros jóvenes cristianos y van a decir “no tengo otro que este cristiano para que administre toda la riqueza de la gloria, todo lo que hay en Argentina”. Y Dios va a levantar políticos llenos de poder, no tengan miedo a eso... ¡Yo lo creo!

Claramente, Gebel presentó las bases de la distinción de la juventud cristiana en oposición a la juventud secular. Esta distinción articulada en el término “santidad” suponía la elección personal –y no la imposición– de un estilo de vida basado en la Biblia, concebida como “manual de constitución espiritual”. La juventud cristiana como baluarte de la moralidad debía salir de las iglesias y entrar en la sociedad para difundir los valores cristianos. Esta “salida de las iglesias” suponía también un cuestionamiento a los modelos religiosos típicos de la generación anterior: pastor, maestro y evangelista. Puesto que ahora el espacio de acción era la “sociedad toda”, esos modelos necesariamente debían “mundanizarse”.

La Biblia dice que llegará un momento en que el hombre llamará a lo malo, bueno, y a lo bueno, malo [...] Dios está discriminado de Argentina porque Dios levanta la moral, levanta la familia... Nunca se avergüencen de decir que son santos, de decir que son fieles, nunca se avergüencen de decir “soy soltera y tengo 30 años y voy a tener mi primera relación con el que sea mi marido”. A los que han tenido una vida promiscua y hoy dicen “yo quiero cambiar de vida”, nunca se avergüencen de decir “yo antes vivía de cualquier manera, ahora vivo bajo el manual de constitución espiritual que es la Biblia”. Nunca se avergüencen porque somos mayoría y lo estamos mostrando aquí. Le dije a un político hace un ratito: ¿sabe cuál es la diferencia nuestra de una reunión política? ¡Que nosotros no le pagamos el choripán, ni el micro a nadie para que venga! [ovación] ¡Y si levantamos una ofrenda hasta me la dan también! ¡Ustedes han venido porque quisieron! [ovación] Hay una gloria aquí tan fuerte [quebrado], digan hay una unción poderosa aquí... Somos una generación de conquistadores amados –con el permiso de los pastores–, les digo salgan de sus iglesias, no se vayan de la congregación, sino díganle: “Pastor, quiero predicar”. No peleen por un púlpito, ¡por Dios! No caigan bajo... Vayan a los colegios que están ansiosos por escuchar la palabra de Dios, vayan a las universidades [...]. Tengo apenas 30 años, no estoy promoviendo ninguna iglesia, no le estoy invitando a ningún templo, estoy diciendo: vayan y conquisten los montes que son nuestros.

La prédica finalizó en un clima de altísima intensidad emocional. Con música de fondo Gebel hizo un repaso de los tres “Súper Clásicos de la Juventud” organizados por su ministerio “Línea Abierta”, a través de los cuales la nueva generación había salido desde las iglesias a los estadios de fútbol –Vélez en 1996 y River en 1997– y de estos al corazón del espacio público argentino: el Obelisco. Así, se plasmó en el centro mismo de la arena social un inconformismo juvenil (Grosso, 2000 y 2004) que adoptó un lenguaje religioso. Inconformismo juvenil que impugnaba un “sistema” y que reclamaba un “cambio” tanto de las estructuras sociales como de las estructuras religiosas.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad de esta “manifestación de los hijos de Dios” en la escena pública argentina? ¿Cómo entender este inconformismo en clave religiosa de las juventudes y este inconformismo religioso en clave etaria? ¿Cómo comprender la presencia de los pastores Freidzon y Cabrera? ¿Cómo interpretar la visita del entonces jefe de Gobierno porteño y candidato a presidente Fernando de la Rúa? Para responder estas preguntas, necesariamente tendré que dar cuenta del despliegue de múltiples procesos que encuentran en la “manifestación de los hijos de Dios” un punto de cristalización y de consolidación. Entonces, esta “irrupción juvenil evangélica” se configura como un nudo importante pero de una trama mayor, esto es, debemos considerarla menos como un punto de inicio y más como un momento de alta expresión –o si se quiere un síntoma– de dinámicas más complejas, que incluyen a las juventudes y también las desbordan. Un buen punto de partida es marcar las grandes coordenadas de las dinámicas del campo evangélico a partir de la apertura democrática y el lugar de las juventudes en ese proceso. ¿Por qué elegir ese momento histórico? Por tres razones: primero, porque en ese período y hasta fines de la década de 1990, el campo evangélico atraviesa una reconfiguración interna en vínculo con las dinámicas más generales del campo religioso en la Argentina (Frigerio, 1994; Wynarczyk, Semán y De Majo, 1995; Semán y Wynarczyk, 1999; Oro y Semán, 2000; Algranti, 2010). Segundo, porque estas transformaciones, a su vez, se insertan en un contexto social, político, económico y cultural marcado por la salida del terrorismo de Estado (1976-1983) y la consolidación del neoliberalismo (Míguez, 2001). Y tercero, porque sobre ese escenario social las juventudes se configurarán en una categoría de debate a través de la cual procesar el cambio social (cfr. Passerini, 2000; Manzano, 2010). De este modo, mientras los discursos sobre la juventud –de derechas y de izquierdas– tomarán nuevos bríos homogeneizando los sentidos de lo

juvenil, los sujetos juveniles cristalizarán diversos y complejos movimientos de contestación. Aquí nuevamente la dialéctica de la condición juvenil (Groppo, 2004) se actualiza: mientras la juventud será construida como “apática”, “despolitizada”, “víctima del sistema” y también como “peligrosa”, “violenta”, “inmoral”; los jóvenes articularán un amplio arco de inconformismos: desde el *punk* hasta la conversión evangélica.

Reconfiguración del campo evangélico en tiempos de democracia

Ampliando la mirada al espacio social de la religión del albor democrático se observa el despliegue de una doble dinámica de ruptura del monopolio católico y de pluralización de las alternativas religiosas (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007). Este doble proceso encontrará algunos puntos de cristalización en el florecimiento de los definidos “nuevos movimientos religiosos” (Forni, 1992; Soneira, 2005), en la tensión Estado-episcopado (Esquivel, 2004) y en la eclosión de formas de comunalización diferenciadas en el interior del catolicismo (Giménez Béliveau, 2016). Estas dinámicas, a su vez, deben comprenderse en el marco de procesos más amplios de secularización, individuación, desinstitucionalización y globalización propios de la modernidad tardía, que impactan de manera distinta en el contexto local complejizado de, entre otras cuestiones, los modos del creer.

En este marco, el campo evangélico de la década de 1980 experimentará sus propias reconfiguraciones en diálogo con las tendencias recién mencionadas. Antes de avanzar sobre este punto quisiera repasar la trayectoria histórica y señalar algunas características del campo evangélico en la Argentina, para poder dimensionar las tónicas de su configuración en tiempos de democracia.

La literatura especializada (Saracco, 1989; Semán y Wynczyk, 1999; Bianchi, 2004; Algranti, 2010) reconoce la constitución histórica del campo evangélico a partir de tres impulsos. El primero, situado entre 1821 y 1853, remite a la instalación de las iglesias nominadas “históricas” —anglicanas, presbiterianas y luteranas— a través de flujos migratorios procedentes especialmente de Europa. El segundo, ubicado en el período 1880-1930, supone la irradiación de un protestantismo de corte misional desde los Estados Unidos. En este lapso arriban las iglesias bautistas, Hermanos Libres, Ejército de Salvación, Adventistas del Séptimo Día, Nazarena, entre otras. Finalmente, el tercero corresponde a la difusión del pen-

tecostalismo. Esta difusión registra dos momentos: la llegada de “los pioneros” a partir de 1909, que implica la fundación de iglesias por iniciativa personal o por el “llamado misional individual” y, por ende, no orquestado desde iglesias o denominaciones centrales; y, luego de estas primeras experiencias y hasta 1940, se registra el arribo de denominaciones pentecostales extranjeras –desde Estados Unidos, Canadá, Suiza, Polonia, Rusia y Ucrania– a partir de la mediación de las iglesias ya existentes.

Estos impulsos se articularán al entamar un complejo de relaciones que podemos denominar “campo evangélico”, que ocupará una posición de subalternidad –esto es, de minoría o heterodoxia– hacia el interior de un espacio social religioso hegemonizado por el catolicismo. Según Wynarczyk y Semán, “el campo evangélico se constituye por una serie de entidades heterogéneas que lo figuran como una red multipolar con diversas y superpuestas tendencias a la unidad y la dispersión” (1994, p. 36).

En esta línea, conforme las distintas iglesias se instalaron en el país mediante “oleadas” con diferentes orígenes y matices teológicos, litúrgicos y organizacionales, la literatura reconoce una primera tendencia hacia la dispersión y mutuo aislamiento, puesto que las comunidades religiosas operaron como “refugios de etnicidad” (Bianchi, 2004). Posteriormente, hacia mediados de siglo, se desplegaron tendencias centrípetas² a medida que estas comunidades se “nacionalizaron” y se enfrentaron a un contexto hostil marcado por el despliegue de un proceso de “recatolización” de la sociedad, movilizado a partir de la construcción del mito de la “Argentina católica” (Mallimaci, 2007 y 2015).

Durante las décadas de 1960 y 1970, otro tipo de clivajes marcaron las distinciones al interior del campo evangélico: la Guerra Fría y los posicionamientos respecto de la moral sexual. Según Bianchi (2004), la división dentro del campo evangélico –especialmente en el nivel dirigenal– encuentra su punto fundacional en el momento en que las iglesias “históricas” mostraron afinidades con el “evangelio social”, mientras que las iglesias de corte misional sintonizaron ideológicamente con la corriente fundamentalista que sobrevino en las comunidades norteamericanas después de la Segunda Guerra Mundial, fortalecida posteriormente con el avance de la “nueva derecha religiosa”.

Ahora bien, sobre estos movimientos de concentración o de dispersión del campo evangélico, se desplegará, desde el inicio, una tendencia que progresivamente complejizará su estructura de relaciones: el crecimiento –cuantitativo y cualitativo– del sector pentecostal. Tal como señala Algranti (2010, p. 59), para comprender la dinámica del pentecostalismo primero debemos enten-

² Podemos citar al respecto la movilización de las iglesias protestantes en torno a la obligatoriedad de la enseñanza católica, la creación del fichero de cultos y las restricciones a las emisiones radiales de la comunidad (cfr. Bianchi, 2004).

der la lógica de los “despertares evangélicos”. Los “avivamientos” o “despertares del espíritu” son momentos históricos de efervescencia religiosa, que suponen un “retorno a las fuentes” –bíblicas y vivenciales– del cristianismo expresadas en conversiones, milagros y carismas. Estos vuelcos sobre la experiencia religiosa “originaria” funcionan como un mecanismo de renovación interna del cristianismo en su versión protestante. Desde la Reforma del siglo XV, los sectores subalternos del sistema eclesiástico han planteado sus disputas simbólicas a la ortodoxia sacerdotal al adoptar el lenguaje del “avivamiento”. Estos movimientos de renovación suelen manifestarse en contextos de crisis social y, puesto que el objeto de la protesta suele remitirse hacia adentro de la estructura religiosa, configura un ciclo que va del rechazo a la asimilación institucional (Algranti, 2010, p. 63).

Con este horizonte, podemos situar la emergencia del pentecostalismo dentro del universo protestante. El telón de fondo del *Asuza street revival* –experiencia fundante del pentecostalismo– del año 1906 en Los Ángeles (California) será el “gran despertar” iniciado a mediados del siglo XVIII, luego de la guerra civil norteamericana y entre los sectores populares ávidos de una vivencia espiritual intensa, lejos del ritualismo ortodoxo protestante. Así, el pentecostalismo se nutrirá de esta experiencia carismática y mediante la afirmación “Jesús sana, salva, santifica y vuelve como rey” sintetizará un conjunto de tradiciones teológicas y les imprimirá un espíritu de “retorno a la iglesia primitiva”. El pentecostalismo toma la salvación luterana por fe y no por obras, y posee una escatología milenarista; en él son centrales el bautismo por aguas, la autoridad bíblica y la figura del Espíritu Santo con sus manifestaciones mediante dones, como hablar en lenguas (glosolalia) –que simbolizará el bautismo en el Espíritu Santo–,³ sanar, profetizar o hacer milagros. De este modo, se configura un tipo de protestantismo altamente expresivo y festivo –que actualizará permanentemente la intervención divina en la vida cotidiana–, conjugado con una ética intramundana que mostrará en su intenso proselitismo su cara más visible.

Desde Los Ángeles, entonces, el movimiento pentecostal se irradia hacia Chicago y desde allí se emprende el viaje de los pioneros ítalo-norteamericanos hacia la Argentina. Luis Francescon, Giacomo Lombardi y Lucia Menna pisaron el puerto de Buenos Aires el 9 de octubre de 1909 y comenzaron a predicar en los pueblos de San Cayetano, Tres Arroyos, Tigre y Necochea (*El Puente*, 1994a, pp. 28-29). Como indiqué previamente, estos misioneros no respondían a una estrategia de evangelización dispuesta por denominaciones o iglesias –era el albor pentecostal–, sino que estaban movidos por

³ En el pentecostalismo es central el pasaje bíblico del Pentecostés relatado en el libro *Hechos de los Apóstoles*, donde luego de la ascensión de Cristo, los apóstoles son reunidos y bautizados en el Espíritu Santo que desciende sobre ellos en la forma de “lenguas de fuego sobre sus cabezas” (*Hechos* 2:1-11).

revelaciones espirituales autónomas. Luego de estas primeras experiencias y hasta 1940, llegan misiones impulsadas desde organizaciones denominacionales extranjeras⁴ que se entraman de modo complejo con las iglesias ya instaladas y fundan nuevos espacios de evangelización. Conforme las diversas camadas de misioneros fueron arribando a un territorio argentino “catolizado” y, por ende, hostil a la condición extranjera y protestante, las comunidades de inmigrantes –italianos, eslavos y daneses–, los pueblos originarios y las poblaciones marginales se configuraron como espacios seguros de misión.

Tal como plantea Algranti (2010, p. 74), debido a la ausencia de un esquema unificado de evangelización y desarrollo institucional, esta primera etapa del pentecostalismo se caracteriza por la adecuación a contextos culturales disímiles y por la consolidación de un paquete de creencias colectivas donde prevalecen la férrea división denominacional, el aislamiento social y la observancia estricta de los preceptos cristianos.

Esta tendencia centrífuga se revertirá parcialmente con la creación de la Unión de las Asambleas de Dios⁵ (UAD) (1947), que articulará una gran cantidad de obras misioneras dispersas, fundará el Instituto Bíblico Río de la Plata (1948) –de donde surgirán líderes locales– y, teológicamente, estabilizará un cuerpo doctrinal a la vez que seguirá fomentando un cristianismo vivencial. El establecimiento de la UAD abrirá una segunda etapa en la trayectoria pentecostal, que encontrará su punto de mayor expresión en la campaña de Thomas Hicks.

El enfrentamiento coyuntural entre la Iglesia católica y el por aquel entonces presidente Juan Domingo Perón habilitó una pasarela que permitió a las iglesias evangélicas –en especial, pentecostales– salir del ámbito privado y visibilizarse públicamente. Sobre esa condición de posibilidad durante los meses de mayo y junio de 1954 en los estadios futbolísticos de Atlanta y Huracán, se desplegó una intensa campaña de sanidad organizada por la UAD que tuvo en el predicador estadounidense Thomas Hicks su principal protagonista. Si bien las débiles estructuras institucionales no lograron absorber el gran impacto evangelístico de la campaña –que reunió a 6 millones de personas–, los ecos del evento tuvieron sus resonancias en el interior del movimiento evangélico y provocaron el fortalecimiento del sector pentecostal –especialmente de la UAD–, la expansión de una ola proselitista en torno a los milagros de sanidad y, fundamentalmente, la emergencia de una nueva generación de pastores locales que comienzan a disputar un lugar mediante la ruptura con la tradición extranjera de las misiones.

⁴ Por ejemplo, las Asambleas de Dios o las Asambleas Pentecostales de Canadá, Estados Unidos y Suiza.

⁵ La UAD surge de la confluencia de las iglesias de pastores argentinos con las obras misioneras de las Asambleas Pentecostales de Canadá, Estados Unidos y Suiza.

De acuerdo con Algranti (2010), el período que va desde la campaña de Hicks a 1980 será un tiempo de gestación y experimentación del pentecostalismo en un contexto social marcado por la efervescencia de los años sesenta y, luego, por la represión dictatorial desde 1976. Esta etapa se caracterizará por: la emergencia de corrientes teológicas y experiencias carismáticas que anuncian un avivamiento espiritual del país; la consolidación de un modelo de liderazgo local personalista que combina la prédica de milagros y sanidades divinas con una ética religiosa adaptable, en clara disputa con la rigidez del modelo misionero; y la extensión del impulso evangelizador hacia los sectores populares y medios.

A partir de este recorrido, el pentecostalismo de la apertura democrática tendrá un saldo a favor: experiencia de evangelización en contextos culturales diversos, cierta consolidación institucional, liderazgo local y crecimiento sostenido. Estas “ventajas” lo colocarán en una posición de clara superioridad al interior del campo evangélico y le permitirán, en un contexto social de mayor libertad, proyectarse al espacio público de modo contundente.

Las décadas de 1980 y 1990, entonces, marcan una etapa de reconfiguración pentecostal, signada por la ruptura definitiva con el modelo misionero-denominacional, por la apertura cultural y por la irradiación de sus nuevos diacríticos –estilos, estéticas y énfasis litúrgicos– hacia otros sectores evangélicos, proceso que la literatura ha conceptualizado como “pentecostalización” del campo evangélico (Saracco, 1989; Wynarczyk y Semán, 1994; Algranti, 2010).

Esta reconfiguración pentecostal –como toda renovación protestante– adoptará el lenguaje del “avivamiento”. Este “despertar del Espíritu” tendrá dos momentos de máxima algidez: el primero, a inicios de la década de 1980, tendrá en las figuras de Carlos Anancondia, Héctor Giménez y Omar Cabrera sus caras más visibles (cfr. Wynarczyk, 1989; Soneira, Tort y Pessina, 1993); y el segundo se desplegará a partir de los meses de julio y agosto de 1992, en el que Claudio Freidzon fue uno de sus principales exponentes (cfr. Algranti, 2010).

El pentecostalismo se muestra, entonces, renovado en sus formas y contenidos: nuevos líderes carismáticos con estilos propios, formas de evangelización innovadoras que utilizan los medios de comunicación de masas y adoptan sus lenguajes, nuevos énfasis teológicos que colocan la sanidad, la prosperidad y la liberación de espíritus como horizontes posibles para mejorar la vida de las personas en el aquí y ahora, y flexibles estructuras institucionales que marcan un arco desde multitudinarias campañas de evange-

lización en carpas hasta megaiglesias con sistemas novedosos de organización por grupos pequeños (células); los cultos aparecen *aggiornados* y apelan a la última tecnología en sonido y luminaria, a la vez que colocan la expresividad y la sensibilidad en el centro de la escena. Este conjunto amplio de transformaciones serán acompañadas del ingreso de una gran cantidad de conversos que incrementarán las filas pentecostales del campo evangélico, que pasará del 2,6% en 1960 (dato censal) al 9% o 10% de la población a fines de la década de 1990 (dato estimado).

Este set de “novedades” comienza a ser visibilizado en el espacio público y a ser registrado por sociólogos y antropólogos. Es en el período 1988-1993 cuando explota un campo de estudios en las ciencias sociales de la religión (Frigerio, 1994) que intenta, a través de las categorías “neopentecostalismo”, “pentecostalismo de masas” y “pentecostalismo renovado” asir al pentecostalismo en su novedad y su expansión.

Ahora bien, ¿es posible comprender el crecimiento pentecostal solo por su renovación estética? Claramente, mi respuesta es negativa. Tal como señala Míguez (2001), este “ascenso pentecostal” se despliega sobre un proceso de franco “descenso social” que afecta especialmente a los sectores bajos y medios, sectores donde justamente el pentecostalismo se hace fuerte. Es que el pentecostalismo, al “mundanizarse”, al entramarse en la cultura, no solo actualiza sus “estéticas” sin más, sino que logra significar la “estructura del sentir” de la época (Williams, 1997, p. 155), logra dotar de sentidos –o “espiritualizar” si se quiere– las diversas formas de sufrimiento social resultantes de la consolidación neoliberal.

Emergencia del sujeto juvenil cristiano

Luego de este recorrido, es momento de retomar las preguntas que fui dejando pendientes. ¿Cuál es el lugar de las juventudes en esta triple dinámica de renovación, crecimiento y “pentecostalización” del campo evangélico? Ante este tipo de inquietudes, la respuesta “en los noventa, la Iglesia se nos llenó de jóvenes” era la que recibía recurrentemente de dirigentes juveniles de treinta y pico o cuarenta y pico de años. Respuesta desconcertante porque tenía un tono conclusivo y contundente, que indicaba, más que una situación circunstancial o anecdótica, un proceso denso que tenía por resultado la gran afluencia juvenil de los años noventa. Pablo Semán brindó algunas pistas al respecto en su trabajo pionero sobre juventud y pentecostalismo:

Tradicionalmente el pentecostalismo ofrecía una visión omni-comprensiva pero abstracta y/o culturalmente dislocada respecto de las condiciones de recepción propias de sus destinatarios [...]. El estilo de evangelización actual se caracteriza por la fluidez con que elabora la relación con el universo simbólico de sus destinatarios. La legitimación bíblica invocada para ello llama a obrar como el apóstol Pablo “que iba a los judíos como judío”. De la misma manera, concluyen algunos pastores y líderes, es necesario “ir a los rappers como rapper”. El discurso refleja una voluntad de reconocimiento del universo cultural de los posibles fieles al tiempo que un intento de reinterpretación del mismo en clave religiosa. Todo esto conlleva el enriquecimiento cultural del discurso y, con ello, mayor capacidad de interpelar la subjetividad de la población a la que se dirige (1994, p. 81).

Entonces, “la Iglesia de los noventa llena de jóvenes” aparece como el resultado de un proceso complejo que supone el pasaje del texto religioso desde la dislocación cultural a la interpelación eficaz, capaz de reconocer, procesar y dirigirse hacia un sector cultural específico —en este caso, la cultura juvenil—, y no solo hablar su misma lengua, sino también reinscribir su trama cultural en clave religiosa. De este modo, la conversión evangélica aparece para las juventudes de los años noventa como un horizonte posible —entre otros—, a través del cual procesar “con sentido” sus sufrimientos y canalizar sus inconformismos, sin dejar de ser lo que ya se es: joven.

Esta reinscripción de las tramas de la cultura juvenil en la cultura religiosa, que hacia los noventa habilita modos de experimentar la fe desde la condición juvenil, supuso un proceso denso que tuvo en la dialéctica de las juventudes evangélicas su polo dinamizador. Tal como plantea Semán (1994, p. 81), la interpelación pentecostal a la juventud no fue el resultado de una “planificación sistemática”, sino que fue una “creación juvenil”. Creación de las juventudes evangélicas —no solo pentecostales, sino también bautistas, hermanos libres, nazarenos y otras denominaciones— gestada desde el mismo momento en que la juventud como categoría y actor social irrumpió en el espacio público de la sociedad argentina. Es que la condición juvenil que se expandió en todo el cuerpo social a partir de los años sesenta (Manzano, 2010) también interpeló a los jóvenes evangélicos. Afuera de las iglesias había un “mundo de los jóvenes” que seducía y, a la vez, atemorizaba. Un mundo de consumos, sociabilidades y nuevas sensibilidades morales que la tradición religiosa prohibía y, en ese mismo movimiento, dislocaba a los jóvenes fieles de su mis-

ma condición juvenil. Identidad juvenil que les era reclamada en la escuela, en el barrio y por la industria cultural. No se podía ir a “asaltos”, ni a “boliches”, el sexo ni se mencionaba, el rock era “satánico”, las chicas debían usar polleras debajo de la rodilla –igual que las señoras adultas–, el *jean* generaba sospechas y el pelo largo en los varones era motivo de expulsión de la comunidad. Toda forma de rebeldía, de transgresión o de impugnación al sistema religioso era férreamente reprimida.

El tradicionalismo –o legalismo, como se designó émicamente– del modelo misionero había “envejecido”, “endurecido” y “enfriado” la fe; ese era el diagnóstico de muchos jóvenes. Ante esta situación en el período que va desde la década de 1960 a la apertura democrática, muchos jóvenes nacidos en “cuna evangélica” se vieron obligados a irse al “mundo”, mientras que otros decidieron quedarse adentro de la “iglesia” y pusieron en acto secretas transgresiones o manifestaron abiertamente sus inconformismos en clave etaria. Esto es, plantearon una disputa al modelo misionero a través del ingreso al universo religioso de ciertos marcadores de “juventud” como el rock, el pop o las pautas de arreglo personal, que a la vez que reforzaban la búsqueda de una experiencia religiosa “auténtica”, “intensa” y “personal”, claramente laceraban los códigos de estética y estilo tradicionales.

Nosotros nunca nos fuimos de la iglesia, pero teníamos nuestras experiencias paralelas que sabíamos que eran transgresoras, sabíamos que estábamos faltando al código, pero lo faltábamos a conciencia [...] Cuando nos llevaban de campamento, nos hablaban de la pureza sexual y yo le preguntaba a mi líder “¿por qué no?”, y me decía “no, porque Dios no quiere”. Yo les pedía argumentos y no me los daban, entonces, esas prohibiciones no me convencieron y me dije “yo quiero probar, me parece re copado, re interesante y quiero hacerlo” [...] Lo que pasa es que nosotros necesitábamos respuestas y recibíamos respuestas estereotipadas [...] Después en los ochenta la cabeza del liderazgo cambió y aparecieron libros como *¿Con quién me casaré?*, de Luis Palau, que para nosotros eran el kamasutra. Un chabón hablando de sexo por primera vez, ¡qué copado! Alguien habilitaba un tema que uno ya conocía, pero que en la iglesia era mala palabra.⁶

Desde el primer lustro de la década de 1970 comienzan a aparecer las primeras innovaciones juveniles en el terreno musical, que se caracterizaron por incluir –especialmente en los cultos o eventos religiosos– algunos elementos musicales, armónicos y rítmicos,

⁶ Lidia, entrevista personal, 10 de junio de 2010.

propios del pop y del rock. Profecías es considerada la primera formación de rock cristiana, integrada por jóvenes del barrio de Quilmes (figura 1).

Luego aparecieron otras bandas como Agrupación Jesús y Propuesta, de Capital Federal. Estas incursiones supusieron toda una ruptura con la música tradicional y generaron duras resistencias. “Este ciclo que podemos extender hasta el 74 implicó una ruptura con la música tradicional, con toda la resistencia que esa grieta generaba. El rock se asociaba a la droga, al movimiento hippie y a la promiscuidad. Si bien este fenómeno musical escandalizaba, siempre hubo líderes que lo respaldaron. Vieron una oportunidad para hablarle al mundo de Cristo con su propio lenguaje” (Bedrossian, 2010).

Hacia la década de 1980, estas tendencias se vuelven más visibles y comienzan a ser toleradas especialmente por aquellos líderes locales que estaban alejándose de la tradición misionera. Así, fue consolidándose dentro del servicio religioso de algunas iglesias una especie de número musical denominado “especial”, donde algún joven feligrés –solo o acompañado de su banda– solía pasar al frente y ejecutar los nuevos ritmos. En palabras de un muchacho de aquel entonces, “los ‘especiales’ eran momentos de respiro para la grey en medio de las alabanzas y los himnos” (Sileo, 2010). La música joven, a pesar de los fuertes enconos, no solo fue abriéndose un lugar al interior de algunas iglesias, sino que comenzó a configurarse como una herramienta de evangelización.

Figura 1. Recital de Profecías (ca. 1969)



Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

Mientras la Argentina sufría los colapsos del tiempo final de la dictadura militar y se entristecía con las imágenes provenientes de Malvinas, surgía dentro de la iglesia evangélica el primer intento de llevar el mensaje cristiano a través de un estilo musical más fresco y contemporáneo. No quiere decir esto que antes no se hizo, pero sí que comenzaba a verse como el principio de un movimiento que a lo largo de los años perduraría hasta convertirse en lo que hoy es. Sin desmerecer a los viejos y queridos himnos clásicos de las iglesias, la juventud de ese momento vio la necesidad de adaptar el mensaje de Dios para sacarlo a la calle (Sileo, 2010).

Así, a comienzos de la década de 1980, aparecen las primeras bandas y solistas de música “joven” que empezaron a tener renombre al interior de la comunidad evangélica: Antioquía y Pueblo de Dios (figuras 2 y 3) se destacan entre los conjuntos musicales, mientras que Eduardo Santoro, Marcelo Patrono, Enrique Gómez y Andrea Francisco, entre los solistas.

Figura 2. Recital de Antioquía (ca. 1982)



Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

Figura 3. Recital de Pueblo de Dios (ca. 1983)



Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

A partir de estas figuras comienza a articularse todo un circuito de sociabilidades que fueron exclusivamente juveniles. Los conjuntos musicales y los solistas daban conciertos –con una visible estética juvenil– en iglesias de diversas denominaciones, al aire libre, en pequeños teatros, en cumpleaños de 15, en pubs y en campañas evangelísticas, y convocaban a una gran cantidad de jóvenes que se transformaron en sus seguidores. A partir de estos espacios se forjaron amistades y afectos que comenzaron a perforar de modo práctico las fronteras denominacionales, al difundir un estilo “joven” de ser cristiano. En este “ser cristiano” –y ya no más pentecostal, bautista, libre o nazareno– comenzó a revelarse una voluntad explícita de impugnar las marcas denominacionales tan celosamente defendidas por el modelo tradicional.

Esta voluntad interdenominacional impulsó a las bandas musicales no solo a tocar en diferentes espacios, sino incluso a diseñar cuidadosamente sus propias formaciones buscando mostrar la marca “cristiana”. La formación de Antioquía es un claro ejemplo. Fundada en 1978, fue una banda de “música ciudadana” que fusionaba jazz con otros ritmos, como el tango y el rock. Estaba formada por ocho jóvenes –varones y mujeres– provenientes de Hermanos Libres, pentecostales, bautistas y anglicanos. Esta diversidad, además de mostrar la unidad juvenil cristiana, buscó la calidad y experimentación musical, que incluían instrumentos –como la batería, el bajo y el saxo– que eran etiquetados como “diabólicos” por el modelo misionero.

A pesar de las opresiones, Antioquía y otras bandas contaron con el apoyo de la nueva generación de líderes que estaba emergiendo y lograron armar movidas musicales innovadoras para la época. Antioquía dio una trilogía de recitales muy recordados: en mayo de 1981, tocó en el Cine Lope de Vega, que contó con la asistencia de 600 jóvenes (figura 4); luego participó de un ciclo de música cristiana contemporánea –junto a otros conjuntos y solistas– realizado en el Colegio Ward en junio de 1982; y el concierto oficial de despedida de la banda fue en el auditorio de Luz y Fuerza el 13 de noviembre de 1982. Antioquía, también, marca un hito en la historia de la música cristiana, ya que fue la primera banda en grabar su casete en julio de 1982, con la producción de Productoras Cristianas Asociadas (PCA).

PCA fue la primera productora de música cristiana en la Argentina. Era una pequeña empresa conformada por dos feligreses evangélicos. Uno de ellos trabajaba en una discográfica secular y, al ver la movida cultural impulsada por la juventud cristiana, decidió abrir un sello independiente junto a un hermano de fe. Antioquía, que había cobrado relevancia por la amplia convocatoria de sus

conciertos y por la calidad de su producción musical, se convirtió en el primer producto de PCA. Luego de esta primera incursión, la productora forjó un pequeño mercado de música cristiana –desde el inicio juvenilizado– que se consolidó hacia la década de 1990 (cfr. Mosqueira, 2013). Es así como la movida del rock avanzó, estimulada por una incipiente industria cultural cristiana que generó circuitos de sociabilidad que operaron como espacios de consumo y entretenimiento para la feligresía juvenil, estrategias de evangelización para las juventudes “inconversas” y marcadores etarios para disputar una nuevo tipo experiencia religiosa.

Ahora bien, conforme el sujeto juvenil cristiano cobró relevancia y dinamismo en el espacio evangélico, en relación con sus circuitos de sociabilidad transdenominacionales y sus transgresoras prácticas musicales y estéticas, en el sector pentecostal comenzó a desplegarse el ciclo de “avivamientos” que se extendió –con momentos de mayor y menor intensidad– desde la apertura democrática hasta fines de la década de 1990. Ensamble perfecto entre dos tendencias de renovación: la constelación de inconformismos juveniles, que venía produciendo subterráneas fisuras al modelo misionero desde la década de 1960, encontró en el “despertar del Espíritu” una correa de expansión y un espacio de legitimidad; mientras que el liderazgo local emergente encontró en las bases juveniles uno de sus más fervorosos puntos de apoyo.

Los conjuntos juveniles –como Pueblo de Dios– o los solistas –como Andrea Francisco– musicalizaron las manifestaciones del Espíritu Santo en las campañas masivas de Carlos Annacondia o en los estadios de fútbol de Claudio Freidzon; a la vez que otros jó-

Figura 4. Folleto y público del recital de Antioquía, realizado el 18 de mayo de 1981 en el Cine Lope de Vega, Capital Federal



Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

venes oficiaron de ujieres y camilleros, o nutrieron a las multitudes de asistentes en búsqueda de la unción, la liberación o la sanidad que los nuevos líderes derramaron a través de soplos, imposiciones de manos o lanzamientos de sacos. Es que los jóvenes –no solo pentecostales– encontraron allí lo que estaban buscando: una experiencia religiosa intensa, auténtica, personal. Dios se estaba “moviendo” aquí y ahora, podía tocarse, podía sentirse, podía expresarse. Allí había un “Jesús vivo”, sin ropajes religiosos.

La movilización de las juventudes durante el ciclo de “avivamiento” alcanzó su pico más alto en la historia de la comunidad evangélica. No solo su presencia era visible en los núcleos de re-calentamiento de la experiencia religiosa –como las campañas de Annacondia, Giménez, Cabrera o más tarde Freidzon–, sino que la marca juvenil se manifestó a través de la eclosión sincrónica de una constelación de espacios y dispositivos generados por y para jóvenes. Es que la unción del Espíritu Santo habilitó una vivencia auténtica de la fe y, de este modo, era deseable y legítimo articular una relación personal con Dios a partir de la condición juvenil. Esta articulación identitaria, a su vez, permitía el desarrollo de estrategias de evangelización novedosas y culturalmente actualizadas capaces de interpelar de un modo eficaz a los jóvenes del mundo. La Iglesia –encarnada en sus jóvenes fieles– debía derribar el muro que la aislaba del mundo, debía entramarse en la cultura y la sociedad adoptando y resemantizando sus lenguajes para poder “llevar” y “salvar” a los jóvenes inconversos –y a toda criatura–, porque el derramamiento del Espíritu Santo anunciaba el advenimiento del tiempo final.⁷ Con este impulso, emergen programas de radio, revistas, bandas de rock, campamentos, festivales y toda una serie de dispositivos innovadores creados por y destinados a jóvenes.

Uno de los ministerios más rupturistas fue el emprendido por Miguel Szuka, quien se constituyó en el “pastor rockero” o el “tarjetero de Dios” (*El Puente*, 1987, p. 24). Szuka era un joven “exrockero” converso en una campaña de Carlos Annacondia, que decidió salir a predicar en los boliches de la zona oeste del Gran Buenos Aires. Primero en la puerta, luego adentro, Szuka comenzó a repartir “tarjetas” de Dios –tratados bíblicos– a los jóvenes “perdidos”. Szuka era un “predicador diferente” –afirmaba *El Puente*–, y su ministerio había convocado a muchos jóvenes creyentes que comenzaron a acompañarlo en su tarea de evangelización. El 26 de marzo de 1987, ante el crecimiento de su ministerio y por el éxito de su proyecto evangelizador, abrió un “templo especial” llamado El Arca de Jesús. “El Arca de Jesús era una alternativa para aquellos que no disponían de un peso para la entrada a cualquier boliche convencional. El ingreso al Arca los hacía encontrar con el mismo

⁷ Según Wynarczyk (2009, p. 119), esta noción se basa en la actualización de la concepción teológica de la “lluvia tardía” (*latter rain*), difundida entre los pentecostales estadounidenses de principios del siglo xx. Concepción que remite a la creencia de que la bendición de los “tiempos postreros de gracia” es una unción de poder que descende del Espíritu Santo sobre los creyentes y los impulsa a la evangelización en un período previo al fin del mundo. El cumplimiento del mandato bíblico y la inminencia de la segunda venida de Jesucristo configuran una “pulsión escatológica” que dinamiza el activismo religioso.

ruido y la misma música, pero con un mensaje diferente, luego reforzado con las palabras de Szuka. Muchos jóvenes (y hoy no tan jóvenes) de las iglesias evangélicas comenzaron a transitar el camino cristiano a partir de allí” (Sileo, 2010).

Por este pionero pub-templo desfilaron una gran cantidad de bandas de rock cristiano que surgían a borbotones por aquella época. El éxito del “pastor rockero” lo llevó a extender su ministerio –llamado “Dios Te Bendiga”– al éter, a través de FM Filadelfia, y en el año 1988 desarrolló una serie de “reuniones públicas para rockeros y clientes de boliches nocturnos” llamadas “Festival de Rock y Fe”. Lo más controversial de estos festivales era que se desarrollaban en los boliches seculares más renombrados de la zona oeste, espacios profanos por excelencia. En marzo de 1988, por ejemplo, Pinar de Rocha fue el escenario por el que desfilaron diversos grupos de música cristiana, entre los que estuvo el Conjunto Ondas de Amor y Paz –perteneciente a la iglesia homónima del pastor Héctor Giménez– y el evangelista Carlos Annacondia fue el orador central (*El Puente*, 1988, p. 19). Estas “movidas” del tarjetero de Dios –francamente transgresoras para la época–, si bien contaron con el apoyo de los líderes en ascenso, se fueron diluyendo debido al férreo encono que despertaron en los sectores más tradicionales de la Iglesia.

Una de las últimas movidas que organizó el pastor rockero fue en San Justo, en el entonces boliche Skylab. Aun con la resistencia de muchas iglesias, Szuka se animó y llevó adelante una de las más grandes cruzadas rockeras de fines de los 80. Tommy y su banda fueron el epicentro musical, pero la predicación del Evangelio fue el centro de la memorable noche en que cientos de chicos llegaron a hacer cuerdas de colas para ingresar al recinto. Todavía se pueden recordar con nostalgia las palabras de Miguel Szuka en una de sus últimas transmisiones por la radio, donde, con dolor, hablaba sobre la resistencia sufrida desde los sectores que debieran apoyarlo, pero rescatando a quienes justamente entendieron su trabajo en pro de la evangelización de la juventud utilizando el rock como medio (Sileo, 2010).

La marca del rock también operó como un estímulo para la emergencia de una amplia cantidad de espacios de sociabilidad juvenil novedosos y por fuera de los circuitos “formales” ofrecidos por las iglesias. Los más destacados fueron los campamentos, recitales y festivales organizados por Liderazgo y Adolescencia Grupo de Amigos (LAGRAM). Esta agrupación surge a principios de 1990, de la mano de jóvenes inconformistas procedentes de diversas deno-

minaciones –Hermanos Libres, bautistas, presbiterianos y pentecostales–. En el invierno de 1992 organizan el primer campamento en el Parque El Sembrador de Máximo Paz; en 1993 comienza el ciclo de recitales Concierto Contenido, en la Iglesia Bautista del Centro –que se extenderá hasta 1998–, y ese mismo año –hasta 1996– se da inicio al Festival Cristiano del Estudiante, también en las instalaciones del Parque.

En estos espacios desfilaron las diversas bandas de rock, y allí, los jóvenes encontraron un lugar para vivir su fe a partir de su identidad etaria y también para disputar un modelo de Iglesia lejos de las estructuras y las rigideces.

Éramos chicos adolescentes, de distintos lugares de Buenos Aires, zona sur, zona norte, zona oeste, todos con estas mismas inquietudes de querer renovarnos, y como no podíamos hacerlo dentro de nuestras propias iglesias por estas estructuras, comenzamos a hacerlo afuera... Y, obviamente, empezó a venir... digamos, todo el choque generacional muy fuerte... [...] Nosotros lanzamos la Asociación LAGRAM pero con un Consejo de Pastores... Porque queríamos, realmente, tener el aval. No queríamos pensarlo por rebeldes por naturaleza, sino que queríamos generar un cambio hacia dentro de la Iglesia. Porque amamos la Iglesia y porque... No amamos las formas ni las estructuras. Creemos que eso va a llevar a un decrecimiento, a un envejecimiento de la Iglesia.⁸

Con el advenimiento democrático y el “despertar del Espíritu”, los medios de comunicación de masas se configuraron como herramientas privilegiadas de evangelización y sobre ese horizonte también reverberaron las marcas juveniles. Con el foco en la gráfica, los jóvenes empezaron a tener su lugar en *El Puente* –principal periódico interdenominacional desde mayo de 1985–, en una pequeña sección bautizada “El puente joven” que salió de modo irregular entre diciembre de 1986 y noviembre de 1987. Luego, a medida que el sujeto juvenil fue más visible, ese mismo espacio aumentó su volumen y se transformó a partir de diciembre de 1991 en “Conexiones”,⁹ un suplemento de actualidad juvenil que se publicó sin interrupción desde esa fecha hasta hoy. Por su parte, en septiembre de 1989, con los V8¹⁰ en portada, salió el número cero de *Visión Joven*, que se consagró como “el” periódico cristiano juvenil (figura 6).

Visión Joven, que editó su último número en octubre de 1999, fue la versión “cristiana” de una serie de revistas destinadas a jóvenes de amplia circulación en el ámbito secular de la época.

⁸ Gimena Sánchez, entrevista personal, 15 de diciembre de 2011.

⁹ “Conexiones” también saldría en formato de revista a color a partir de 2003.

¹⁰ V8 fue una banda pionera del metal en la Argentina. En 1987, la gran mayoría de los jóvenes músicos se convierten al pentecostalismo. Esta conversión supondrá la ruptura de la banda. Los músicos ya conversos al cristianismo en el año 1989 conformarán Logos, que será la primera banda de metal cristiana en la Argentina.

Visión Joven se conseguía en las librerías cristianas y en las iglesias a través de corresponsales. Éramos igual que la *13/20* o la *Generación X*; de hecho salíamos en el mismo momento y con el mismo formato... Todo era igual, pero de la movida cristiana... Hasta sacábamos pósters, igual... Ahí estaba toda la movida de recitales, eventos, notas de bandas... Si vos querías que la gente vaya a tu recital tenías que publicarlo ahí... Todos los pibes esperábamos para ver qué salía y ahí nos organizábamos las salidas [...] Si bien la leían los chicos de la iglesia, nosotros teníamos un perfil evangelístico... El eslogan de *Visión Joven* era: “Cuando termines de leer este diario regálase a un amigo”... Como de entrada no podíamos llegar a los chicos no cristianos, usábamos como estrategia al mismo lector cristiano y gracias a eso sé de pibes que se acercaron a la iglesia gracias a alguna nota que leyeron o a algún recital al que fueron.¹¹

A partir de los ochenta, la radio se constituyó en el medio de comunicación más elegido por los cristianos en su trabajo proselitista, debido a su bajo costo, a los escasos controles y a las facilidades de instalación. Es así como muchas iglesias o feligreses particulares colocaron su antena y su transmisor y se aventuraron al éter, y así dieron paso a la emergencia de una gran cantidad de “FM cristianas”. Por su difusión y permanencia, entre las pioneras se destacan FM Cristiana en el norte del Gran Buenos Aires, FM Filadelfia en el

Figuras 5 y 6. Afiche del Festival Cristiano del Estudiante, Parque El Sembrador de Máximo Paz (ca. 1993-1995); Tapa de *Visión Joven* (1994)



¹¹ Damián Sileo, entrevista personal, 21 de marzo de 2012.

Fuente: Archivo personal de Damián Sileo.

oeste y FM JCB en el sur. Sobre este escenario sonoro también se articularon las marcas juveniles.

Además de la mencionada experiencia del “pastor rockero” en FM Filadelfia, la grilla de FM JCB también contó con algunos espacios destinados a y conducidos por jóvenes. Los programas más destacados eran “Una nueva frecuencia” y “En compañía de los amigos”. El primero, conducido por Alejandro Carrizo y Javier Dinovitzer, difundía la “movida” nacional e internacional del *heavy* cristiano; y el segundo, conducido por Damián Sileo, pasaba la actualidad del rock.

Antes de empezar la colimba en el año 88, empecé a hacer el programa en la JCB de acá de Temperley... Yo hacía toda la movida del rock cristiano a nivel nacional e internacional. En esa época, ¡no me querían ni ver los de la radio!... Yo ponía todo lo que tenía a mano... No es lo mismo que ahora, no había Internet... Tenías que conseguir los casetes pirateados que venían de afuera... Algu-uno que venía de Estados Unidos te decía “mirá esta banda, se llama Petra, está buenísima”, y yo corría a grabármelo en la doble casetera y después lo pasaba en la radio y era toda una novedad [...] Nos escuchaba toda la juventud evangélica que encontraban un oasis en la radio... Imaginate toda música melódica, sacra, y de pronto aparecía un loco con el *rock and roll*, entonces era una locura, los programas para los pibes rompíamos el molde de la radio.¹²

Hacia el año 1991, otro tipo de marca juvenil aparecerá en la madrugada de FM Cristiana de zona norte. El programa se llamó “Línea Abierta, prohibido para mayores”, cuyo conductor fue Dante Gebel, aquel joven pastor que colmó el Obelisco en 1998 (figura 7). En vivo desde la una hasta las dos de la madrugada, Gebel –bautizado como “el Tinelli evangélico” (*El Puente*, 1994b, p. 48)– presentaba una innovadora propuesta radial destinada a jóvenes, que consistía en una variedad de bloques donde el conductor se “reía” de los tradicionalismos.

“Cristianeitor”, “Las intrépidas aventuras del Superdiácono”, “Los pensamientos del perro del pastor”, “Indiana Juan tras la vida eterna perdida” o “ET, el cristiano extraterrestre” eran algunos de los títulos de las sátiras a través de las que Gebel –un joven de 23 años, sin ninguna formación teológica y flamante esposo de la hija del pastor de una pequeña iglesia pentecostal del Conurbano bonaerense– lanzaba innumerables críticas al modelo tradicional a través de la ironía y el humor. Quisiera reproducir solo un fragmento de uno de los guiones de “Cristianeitor” –parodia del filme *Terminator II: el juicio final* (Cameron, 1991)– con

¹² Damián Sileo, entrevista personal, 21 de marzo de 2012.

la finalidad de mostrar las dinámicas de estas contestaciones juveniles encarnadas en Gebel.

RELATOR: De los creadores de “Ojalá que los hermanitos legalistas no se empienen a ofender, pero al que le quepa el saco que se lo ponga”, llega la superproducción que las iglesias cristianas estaban esperando. “Cristianeitor, mitad creyente, mitad aparato”. La iglesia congregacional “Skynet, otro grito de júbilo”, perteneciente al método “Cyberdine, creyentes en serie”, se ha dedicado a producir cristianos que no piensan por sí mismos y que solo obedecen las órdenes para las que han sido programados, mezcla de cibernético [criatura cibernética] con hermanos convertidos, con la única misión de –según ellos– “proteger” a los jóvenes cristianos de las tentaciones del mundo secular y lograr que no se contaminen con los inconversos. Llega “Cristianeitor, mitad cristiano, mitad aparato”. Ahora, Cristianeitor debe buscar y proteger a su discípulo John Connor e intentar meterlo en su célula para que en el futuro se transforme en el apóstol que salvará al mundo [...]

SARAH: Ahí llaman a la puerta, debe ser el líder que mandó el apóstol de “Cyberdine, creyentes en serie”.

Terminator o “Cristianeitor”: Dios te bendiga, *baby*. Necesito hablar con John Connor. Debo proteger al elegido, ¿amén?

JOHN: ¡No quiero hablar con este aparato cristianoide! ¡Necesito hablar con alguien normal! No es que yo sea un mundano, soy un muchacho normal que intenta ¡ser un cristiano normal!

Figura 7. Dante Gebel conduciendo su programa radial “Línea Abierta, prohibido para mayores”, FM Cristiana, Munro (ca. 1991)



Fuente: Fan page de Facebook de Dante Gebel.

S: Últimamente está hablando cosas muy raras, dice que quiere ir a visitar otras iglesias para conocer otros jóvenes... ¡y hasta escucha predicaciones de otros pastores! Debe tener un virus.

T: Estoy programado para lidiar con esos virus. John, debo meterte un chip en el cerebro que te haga recapacitar y solo puedas decir: “Existe una sola iglesia, la de nuestro apóstol, todas las demás no sirven”. A ver, repite conmigo: “Debo estar en una célula, y no moverme de ella sin permiso expreso de mi líder, fuera de mi célula, todo es nocivo”.

J: ¡No voy a decir eso nunca ni me dejaré colocar un chip! ¡Yo quiero a mi iglesia, pero no me gusta que esto sea como una secta! ¡Hay otras iglesias allá afuera! Por si no lo saben, eso se llama ¡Reino!

T: Tienes razón, Sarah. Es más grave de lo que pensamos. Este muchacho razona demasiado. Hay que encerrarlo en una iglesia con un teclado y que repita varios gritos de júbilo y se ponga a cantar y adorar hasta que se le vuelva a embotar el cerebro. John, confía en mí, el chip no te va a doler.

J: ¡No quiero que me metan un chip! ¡Y no está mal razonar! ¡Yo estoy sujeto al apóstol, pero me gusta razonar, me gusta discernir, me gusta pensar por mí mismo!

T: Sarah, ¿hace mucho que ha estado escuchando la radio cristiana?

S: Sí, todas las semanas, escucha a un disidente argentino que le llena la cabeza con porquerías.

T: ¿Esa que está allí es la radio que él oye?

S: Sí, es esa.

T: Cúbranse. Debo destruir la maldad, ¿amén? (*disparos*).¹³

Estos *sketch* radiales, entonces, se constituyeron en una síntesis original entre cultura juvenil y cultura evangélica, al tomar elementos del “mundo juvenil” —como películas, *cómics* y también modos y maneras de hablar— y sincretizarlos con el universo evangélico. Estas sátiras sincréticas permitieron una articulación eficaz de los múltiples inconformismos juveniles presentes en la grey a juzgar por los altos niveles de audiencia y el impacto cultural de la propuesta humorística. Su carácter disonante con las tradiciones y su gran éxito hicieron de “Línea Abierta” un dispositivo cultural sumamente disruptivo para los sectores más conservadores de la Iglesia.

Las críticas no se hicieron esperar. El programa estaba fuera de cualquier estructura religiosa de la época, y llovían llamadas telefónicas (que yo atendía personalmente) afirmando que Dante era el anticristo personificado, que el programa era una vergüenza, y hasta algunos estaban realizando una cadena de oración para que Dios “desenmascarara a ese enfadado conductor” (Gebel, 2006, p. 64).

¹³ Guión de “Cristianeitor, mitad creyente mitad aparato”, extraído de la *fan page* de Facebook de Dante Gebel el 13-4-2010.

La propia disruptividad y el éxito entre la feligresía juvenil de la propuesta de Gebel no generaron solo enconos, sino que también despertaron el interés del liderazgo en ascenso. Es así como Claudio Freidzon, quien compartía la grilla radial de FM Cristiana con el joven conductor y sabía de la repercusión de su programa, durante la segunda ola de avivamientos lo ungió como “el pastor de los jóvenes”.

Durante el año 1992, oímos que el Espíritu Santo estaba haciendo algo sorprendente e inusual con el ministerio del pastor Claudio Freidzon. Decidimos comprobar con nuestros propios ojos lo que Dios estaba realizando con ese pastor que habíamos cruzado un par de veces en los pasillos de la emisora, ya que él tenía un programa radial una hora antes que el nuestro. Fuimos a su iglesia en el barrio de Belgrano, Buenos Aires, y en verdad no cabía un alfiler, miles de personas se apiñaban aun en las calles laterales, pugnando por ingresar. Por suerte, un colaborador que nos conoció de vernos en la radio nos hizo pasar a los primeros lugares. La unción que se sentía en la atmósfera era demoledora. Estuvimos durante más de dos horas adorando al Espíritu Santo, cuando notamos que el pastor Claudio giró sobre sus propios talones y nos buscó entre la multitud. Fue como si un rayo lo hubiese disparado [...] Veo multitudes –dijo colocando su mano sobre nosotros– veo estadios repletos de jóvenes que vienen de todo el mundo. Dios te levanta como el pastor de los jóvenes –le dijo a Dante mirándolo a los ojos–, veo a miles de ellos corriendo a escuchar tu mensaje. Creo que luego de aquello nos desplomamos y perdimos la noción del tiempo (Gebel, 2006, p. 65).

A partir de esta consagración la carrera de Gebel tomó una velocidad inusitada. El teatro Astral de 1993 marcó el inicio de un ciclo de cruzadas de santidad en el que “el pastor de los jóvenes” convocó a las multitudes juveniles cristianas, acompañado en cada oportunidad por el nuevo liderazgo pentecostal: Annacondia, Cabrera, Ibarra, Freidzon, siempre estuvieron presentes. En 1994, fue en el Parque Sarmiento; en 1995, en el estadio Obras Sanitarias; en 1996, en el estadio de Vélez; en 1997, en el de River Plate; y en 1998, en el Obelisco. Y la cifra de asistentes ascendió de 3.600 en 1993 a 100.000 en 1998. “Era muy loco, nosotros íbamos a las canchas, no sabíamos por qué... íbamos todos como soplados por el Espíritu Santo... fue una convocatoria impresionante [...] Dante nos inspiró a todos al ver tanta juventud cristiana, no sabíamos que éramos tantos... fue muy loco, impresionante.”¹⁴

De este modo, retornamos al punto de inicio: “la manifestación de los hijos de Dios”. Quizás se vuelve más comprensible ahora la

¹⁴ Heidi, entrevista personal, 19 de diciembre de 2011.

sorprende al candidato a presidente Fernando de la Rúa frente a la alegría de una juventud inesperada: la cristiana. Es que la movilización “alegre” de tanta cantidad de personas en el espacio público no era moneda corriente en la Argentina de fines de los noventa, atravesada por el neoliberalismo. Luego de este recorrido, también podemos entender a quienes Gebel dirigía su mensaje y por qué Freidzon y Cabrera estaban allí apoyando e impulsando a las juventudes cristianas. Después de un largo proceso de disputas intestinas, el nuevo liderazgo se consagraba como la fuerza hegemónica de un campo evangélico reconfigurado, pentecostalizado. Y el lugar de las juventudes en este proceso fue central. Tanto es así que en el balance que realiza *El Puente* en su suplemento especial por los diez años, “el santo desenfado de los jóvenes” se configura como protagonista.

Es indudable que en estos diez últimos años, la iglesia ha experimentado una reforma, un profundo cambio, y la juventud ha tenido un protagonismo importante en este vuelco [...] La juventud ha abierto brechas en la alabanza, en la predicación y hasta ha procurado gran parte del cambio en la liturgia de nuestras reuniones. El Señor ha puesto un santo “desenfado” (si se me permite el término) y una transgresión a los moldes que durante años han regido las estructuras de muchas de nuestras iglesias (Dante Gebel, en *El Puente*, 1996, p. 22).

Durante la primera mitad de la década pasada, del mismo modo que el Israel de Moisés, la juventud evangélica nacional dejó su Egipto. Se atrevió a renunciar a su servidumbre llamada “comodidad” para salir en busca de la Tierra Prometida [...] Quiero destacar dos elementos que distinguen a nuestro pueblo joven evangélico que marcan un progreso: primero, el deseo de unirse más allá de toda estructura denominacional; segundo, el fervor que contrasta con el desánimo social de nuestro entorno [...] Nuestros jóvenes están rompiendo las artificiales barreras construidas por los mayores durante años (Pedro Bedrossian en *El Puente*, 1996, p. 22).

Conclusiones

Como se ha mostrado en este trabajo, el sujeto juvenil que generalmente ha sido invisibilizado por la literatura especializada se constituyó en uno de los polos dinamizadores de la reconfiguración del campo evangélico de las décadas de 1980 y 1990. Es que las relaciones de poder de un campo nunca mutan sobre un vacío

cultural, ni social. Los campos no se pentecostalizan, las religiones no se renuevan, los líderes no se consagran, ni las feligresías aumentan sin más. Largos y complejos procesos subterráneos van acondicionando el terreno sobre el que los procesos de viraje se apoyan. Y la dialéctica de las juventudes ha sido una trama importante –no la única ni la fundamental– sobre la que se apoyó el proceso de pentecostalización, apertura cultural y crecimiento del campo evangélico.

La sincrética cultura juvenil-evangélica, a su vez, fue posible al ensamblarse en una trama más amplia de reconfiguraciones del espacio social, político, económico, cultural y religioso. Sobre estas texturas –que incluían y desbordaban a las juventudes– fue desplegándose una constelación de estéticas, estilos, consumos y sociabilidades que cuestionaron un sistema religioso y que habilitaron una brecha en la que el cambio fue posible. Cambio religioso que encontró en la “lengua” generacional y en la dinámica de las juventudes un lenguaje y un lente a través del cual decirse y pensarse.

(Recibido el 14 de junio de 2016.)

(Evaluado el 27 de junio de 2016.)

Referencias bibliográficas

- Algranti, J. (2010), *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, CICCUS.
- Bianchi, S. (2004), *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Esquivel, J. C. (2004), *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Forni, F. (1992), “Emergencia de nuevas corrientes religiosas o iglesias alternativas sobre fines del siglo”, *Sociedad y Religión*, N° 9, México, pp. 51-61.
- Frigerio, A. (1994), “Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas”, en Frigerio, A. (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, pp. 10-28.
- Giménez Béliveau, V. (2016), *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.
- Groppi, L. (2000), *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*, Río de Janeiro, Difel.
- (2004), “Dialéctica das juventudes modernas e contemporâneas”, *Revista de Educação do Cogeime*, año 13, N° 25, pp. 9-22.

- Mallimaci, F. (2007), "Catolicismo sin iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un Estado y una sociedad impregnados de laicidad católica", *Religion e Società*, vol. XX, N° 57, pp. 53-61.
- (2015), *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- y V. Giménez Béliveau (2007), "Creencia e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, N° 9, pp. 44-63.
- Manzano, V. (2010), "Juventud y modernización sociocultural en la Argentina de los sesenta", *Desarrollo Económico*, vol. 50, N° 199, pp. 363-390.
- Míguez, D. (2001), "La conversión religiosa como estrategia de supervivencia: los pentecostales y el descenso social durante la 'década perdida'", *Intersecciones en Antropología*, N° 2, pp. 73-89.
- Mosqueira, M. (2013), "Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano", en Algranti, J. (dir.), *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos, pp. 227-253.
- Oro, A. y P. Semán (2000), "Pentecostalism in Southern Cone Countries: Overview and Perspectives", *Internacional Sociology*, vol. 15, N° 4, pp. 605-627.
- Passerini, L. (2000), "La juventud, metáfora del cambio social. Dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta", en Levi, G. y J. Schmitt (dirs.), *Historia de los jóvenes II. La edad contemporánea*, Madrid, Taurus, pp. 61-100.
- Saracco, N. (1989), "Argentine Pentecostalism: Its History and Theology", tesis doctoral, Birmingham, University of Birmingham.
- Semán, P. (1994), "Identidad de los jóvenes pentecostales", en Frigerio, A. (ed.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, pp. 80-94.
- y H. Wynarczyk (1999), "Iglesias del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina", *Educación en Ciencias Sociales*, vol. 1, N° 3, pp. 40-49.
- Soneira, J. (2005), *Sociología de los Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad del Salvador.
- , M. Tort y L. Pessina (1993), "El Ministerio Ondas de Amor y Paz del pastor Héctor Aníbal Giménez", en Frigerio, A. (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales II*, Buenos Aires, CEAL, pp. 49-79.
- Williams, R. (1997), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
- Wynarczyk, H. (1989), *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia, Héctor Giménez. Informe de investigación*, Buenos Aires, Prensa Ecueménica.
- (2009), *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*, San Martín, UNSAM Edita.
- y Semán, P. (1994), "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina", en Frigerio, A. (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, pp. 29-43.

— y De Majo, M. (1995), *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*, Buenos Aires, Facultad Internacional de Estudios Teológicos.

Fuentes documentales

Libros

- Bedrossian, P. (2010), “Prólogo. Década del 70: la prehistoria de la música cristiana en Argentina”, en Sileo, D., *Historia de la música cristiana en Argentina*, mimeo.
- Gebel, L. (2006), *El sueño de toda mujer: detrás de la escena del ministerio y el liderazgo*, Miami, Vida.
- Sileo, D. (2010), “Historia de la música cristiana en Argentina”, mimeo.

Prensa gráfica

- El Puente* (1987), “Su púlpito está en los boliches”, septiembre, p. 24.
- (1988), “Annacondia en un ‘boliche’ nocturno”, marzo, p. 19.
- (1994a), “Historia y matices de los evangélicos”, diciembre, pp. 28-29.
- (1994b), “Perfil de un animador evangélico”, diciembre, p. 48.
- (1996), “El santo desenfado de los jóvenes”, enero, p. 22.
- (1999), “La reunión evangélica más grande de la historia argentina”, enero, p. 1.

Entrevistas

- Damián Sileo, exdirector de redacción de *Visión Joven*, exconductor de programas radiales destinados a la juventud y actual agente de prensa del medio cristiano, 21 de marzo de 2012.
- Gimena Sánchez, dirigente juvenil, excoordinadora de LAGRAM, 15 de diciembre de 2011.
- Heidi, asistente a las cruzadas de santidad de Gebel, actual líder de jóvenes, 19 de diciembre de 2011.
- Lidia, dirigente juvenil, 10 de junio de 2010.

Otros

- Archivo personal de Pedro Bedrossian.
- Archivo personal de Damián Sileo.
- Fan page* de Facebook de Dante Gebel.
- “Súper Clásico de la Juventud”, DVD, Obelisco, 12 de diciembre de 1998.

Autora

Mariela Mosqueira es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales. Asimismo, es especialista en sociología de la religión, de la cultura y en metodologías de la investigación social.

Publicaciones recientes:

- (2015), “Redimir a política: experiências de militância de jovens evangélicos da Argentina”, *Desideres*, vol. 8, N° 0, pp. 9-18.
 - (2014), “Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano”, *Revista Miríada. Investigación en Ciencias Sociales*, vol. 5, N° 10, Buenos Aires, pp. 134-161.
 - (2013), “Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano”, en Algranti, J. (dir.), *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos, pp. 227-253.
-

Cómo citar este artículo

Mosqueira, M., “La manifestación de los hijos de Dios’: reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000)”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 8, N° 30, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2016, pp. 53-83, edición digital, <<http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>>.



Marcos Andrés Carbonelli
y Verónica Giménez Béliveau

Vidas militantes: trayectorias, saberes y éticas en el Movimiento Misioneros de Francisco

Introducción

En las primeras décadas del siglo XXI la sociedad argentina atravesó procesos de efervescencia que motorizaron una extensa producción en las ciencias sociales. Las acciones desencadenadas antes, durante y después de la crisis social, política y económica de 2001, lejos de extinguirse en el ciclo político siguiente –el kirchnerismo–, habilitaron nuevas movilizaciones y, con ellas, novedosas controversias que contaron con la participación de actores y científicos sociales.

Entre esos debates se destacó la pregunta por la militancia, en tanto forma de compromiso transversal a diversas esferas de la praxis. Desde la antropología, la sociología y ciencia política local se construyeron líneas de indagación sobre este fenómeno que, sin ser novedoso –la resistencia peronista en los cincuenta y la resistencia al neoliberalismo en los noventa pueden tomarse como ejemplos–, adquiere en la década de 2000 nuevos ribetes, de cara a su trascendencia mediática pero, fundamentalmente, por su notoria incidencia en la vida pública argentina.

Con esta inquietud como horizonte, el trabajo de Pérez y Natucci (2010) analiza las relaciones entre el contexto político del nue-

vo milenio y las experiencias de los militantes, puntualizando en la gramática política que animaba a los grupos kirchneristas, esto es, la reglas que estructuraban en tiempo y espacio las interacciones de los militantes entre sí y con su entorno político (Natalucci, 2012, p. 19). En esta línea, los estudios de Schuttenberg (2015) y Rocca Rivarola (2015), centrados en diversas militancias kirchneristas, analizaron las articulaciones existentes entre los líderes, sus interpelaciones y las expectativas de las bases del proyecto político.

Desde la antropología, diversos trabajos centraron su foco analítico en el hacer militante, es decir, en el tipo de actividades que estas agencias desplegaban, dónde y cómo lo hacían. Vázquez (2014) subrayó la noción de “militar la gestión” como un signo de época que enuncia la transformación de la militancia en una praxis que modela el espacio donde se despliega. Los estudios de Frederic (2009), Vommaro y Quirós (2011) y Ferraudi Curto (2009 y 2014) abordaron las distinciones y los puntos de conexión entre las nociones de trabajo político y social. Desde un enfoque situado en la “política vivida”, Quirós (2011) se pregunta por los motivos subjetivos que llevan a las personas a involucrarse en proyectos políticos, más allá de los planteos dicotómicos e idealizados de la resistencia o el clientelismo.

Cabe destacar que los estudios circunscriptos a la militancia política no agotan los abordajes sobre formas de inscripción en proyectos y promesas colectivas. Otros campos, como la sociología de la religión, también abordaron itinerarios biográficos distinguibles como vidas militantes, *stricto sensu*. Siguiendo la hipótesis central de Mallimaci (2015), según la cual tempranamente el catolicismo pensó su *modus vivendi* en la modernidad de manera integral –se es católico para toda la vida, en todo tiempo y lugar, y de forma particularmente expresiva en los ambientes “seculares”–, varios trabajos apelaron a la noción de militancia para referirse a opciones religiosas intensamente comprometidas con valores y proyectos institucionales. Catoggio (2016) caracteriza como “militantes” las opciones de vida de clérigos y religiosos que resignificaron su persecución durante la última dictadura militar en clave de ofrenda y conducta ejemplar. Idéntica caracterización reciben las subjetividades que vertebran en la actualidad diversas formas del comunitarismo católico, estudiadas por Giménez Béliveau (2016). La existencia de pasajes entre compromisos políticos y religiosos fue advertida por los trabajos de Cucchetti (2010) y Donatello (2010), en sus análisis sobre grupos como Guardia de Hierro y Montoneros, respectivamente. Inclusive los estudios de Semán (2007), Mosqueira (2010) y Carbonelli (2015) muestran cómo los anudamientos entre militancias políticas y religiosas exceden los

contornos del catolicismo y se adentran en el mundo evangélico, de la mano de la preocupación por la formación de jóvenes y las mediaciones que establece el trabajo social.

En el presente artículo, nos proponemos reflexionar sobre las trayectorias y actividades militantes del Movimiento Misioneros de Francisco (MMF). En el primer apartado presentaremos al MMF a partir de su génesis, en el segundo seguiremos las trayectorias de sus dirigentes, en el tercero abordaremos los recorridos típicos de los cuadros medios y de sus bases, para pensar las convergencias entre los espacios religiosos y políticos. En el cuarto apartado pensaremos la figura de los militantes a partir de cuatro ejes: los saberes, la corporalidad, la ética y la mística. Consideramos que estas entradas nos permiten comprender la militancia como actividad social.

El Movimiento Misioneros de Francisco, entre kirchnerismo y papismo

En este trabajo nos interesa discutir el concepto de militancia a partir del caso del MMF. En 2013, tras el nombramiento de Jorge Bergoglio, exarzobispo de Buenos Aires, como sumo pontífice de la Iglesia católica, un grupo de dirigentes de distintas proveniencias, encabezados por Emilio Pérsico, entonces subsecretario de Agricultura Familiar del gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, se reunieron para formar el MMF. Inspirado en el mensaje y las acciones del primer papa latinoamericano, el Movimiento tiene como principal objetivo incentivar y sostener la religiosidad popular católica en barrios periféricos de la Argentina, retomando los ejes de la teología de la cultura. Esta corriente, desarrollada por el sacerdote Rafael Tello, coloca al pueblo como sujeto centro de sus prácticas. La espiritualidad mariana tiene un lugar preeminente: se rescata la conexión religiosa de la comunidad y se valoran las iniciativas de piedad colectiva aun si estas se distancian de las prácticas institucionales (Ameigeiras, 2012). Las actividades públicas de los Misioneros se inspiran en ese acervo ubicado en el cruce entre la experiencia colectiva de los sectores populares y las prácticas del catolicismo tradicional. Dos grandes momentos colectivos determinan el año de los Misioneros: la peregrinación a pie a Luján el Día de la Virgen, el 8 de diciembre, y la celebración de San Cayetano, el popular santo del pan y del trabajo, el 7 de agosto. En esos momentos, los Misioneros se juntan, organizan caminatas y manifestaciones, llevan sus vírgenes y sus carteles que identifican a los grupos y a las capillas. Los distintos grupos territoriales reali-

zan también misiones en sus barrios: caminatas con la virgen, visitas de las imágenes religiosas a las casas y misiones excepcionales a lugares céntricos: durante 2015 se realizaron varias misiones a la estación de Constitución (ciudad de Buenos Aires), los viernes por la tarde, y una misión a la plaza de Moreno (provincia de Buenos Aires). En estas actividades, que son concebidas como momentos de acercamiento a las personas y de evangelización, el padre Eduardo Farrell, sacerdote de Misioneros, y diáconos de su diócesis bendicen a los transeúntes, vestidos con sus albas blancas, mientras los militantes reparten botellitas de agua bendita y estampitas del papa Francisco.

El hecho distintivo de Misioneros, lo que los vuelve especiales entre otros grupos católicos y políticos, responde a una idea surgida en el momento mismo de su génesis. El relato que circula entre los militantes cuenta que Emilio Pérsico y Patricia Cubría fueron al Vaticano con el objetivo de hablar con el papa y bautizar a su hijo: allí pensaron el proyecto de fundar capillas, y según los presentes Francisco dijo “andá, y hacé capillas”.¹ Nace así la organización de base del MMF, su anclaje territorial y el hito que le permite desarrollar políticas sociales y de evangelización. Las capillas deberán instalarse en espacios vacíos de otras institucionalidades —es decir, donde ni la Iglesia ni el Estado llegan—, en barrios de reciente construcción y asentamientos populares. Fundadas al margen de la estructura formal de la Iglesia, las capillas son emprendimientos autónomos de la jerarquía eclesial. Apuntan a combinar en su hacer cotidiano prácticas religiosas católicas (bautismos, rezos del rosario, responsos, casamientos) con actividades vinculadas al devenir político-social del barrio (Plan de Finalización de Estudios Secundarios y asambleas para tratar las problemáticas de vivienda e inseguridad y el procedimiento para la toma de tierras).

Los fundadores: las huellas del seminario católico

El MMF se define como un movimiento: tanto su estructura organizacional como su dinámica de trabajo se caracterizan por bajos niveles de institucionalización. Una red de sociabilidades políticas, sindicales y religiosas marcan el origen y los primeros años del movimiento (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2015); de esa red surgen, también, los dirigentes que trazan los caminos a seguir.

Los liderazgos estuvieron claros desde el principio. El movimiento surge por iniciativa de Emilio Pérsico, dirigente del Movimiento Evita. En 2013 fue él quien llevó la idea a Francisco, consiguió su

¹ Patricia Cubría, entrevista personal, Buenos Aires, 15 de junio de 2015.

venia y armó el proyecto de las capillas. Dos figuras fundamentales lo acompañaron: el sacerdote Eduardo Farrell, de la diócesis de Moreno, y Enrique Palmeyro. Los tres dirigentes, provenientes de espacios sociales distintos pero con cruces frecuentes, tienen una activa presencia en el MMF. Asisten a las reuniones, acompañan a los cuadros medios y esencialmente aseguran las articulaciones hacia fuera del grupo, con las instituciones políticas y con la Iglesia. Los dirigentes distribuyen sus tareas en el MMF según sus trayectorias y anclajes institucionales: Emilio Pérsico es quien tuvo la idea y creó el primer proyecto, y obtuvo el beneplácito del papa. A través del Movimiento Evita también aporta los recursos humanos y económicos y los contactos políticos. Enrique Palmeyro, administrador estatal y laico activo en la arquidiócesis de Buenos Aires, es quien asegura los contactos fluidos con Francisco, a través de viajes frecuentes a Roma, y provee un encuadre de formación teológica y política. El padre Farrell, sacerdote de largo trabajo en la pastoral de los sectores populares, garantiza la formación teológica y el acompañamiento pastoral. Veamos sus trayectorias.

Emilio Pérsico es el fundador, el líder carismático que recibió el mandato de Francisco. Es quien articula los espacios políticos y católicos en el surgimiento de Misioneros: seguido por los militantes de base del Evita y con relaciones en el Estado, logra que el MMF empiece a caminar. La trayectoria de Emilio Pérsico atraviesa momentos clave de la historia argentina, y está marcada por la intersección entre religión y política: “La relación de la fe, de la Iglesia, respecto de todos esos compañeros, de toda esa generación de compañeros era muy fuerte”.² Hijo de profesionales católicos, nació en la ciudad de La Plata y a los 14 años comenzó a militar en una organización territorial cercana al catolicismo liberacionista (Giorgi, 2014, p. 235) y luego en las organizaciones juveniles peronistas de su ciudad. La militancia política, primero en la Unión de Estudiantes Secundarios, luego en Montoneros, no lo alejaron de su adscripción religiosa: Emilio entró en el Seminario Mayor de La Plata con la intención de transformarse en sacerdote. La militancia política y la carrera católica se alimentaban mutuamente, articuladas en algunos puntos centrales: el pueblo, la fe, el servicio a los pobres, el sacrificio. Según cuentan quienes lo conocen, “Emilio quería ser cura, y hacer el Seminario, para ser el mejor militante del barrio, entendés, había una ligazón muy fuerte ahí”.³ Cuando en septiembre de 1974 Montoneros pasó a la clandestinidad, Pérsico dejó el Seminario y siguió ligado a la organización político-militar, que abandonó luego de participar en la Contraofensiva en 1980 (Giorgi, 2014, p. 236).

Durante los años ochenta y noventa, Emilio Pérsico militó y dirigió distintas agrupaciones en el marco del peronismo. En

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

clara oposición a las políticas neoliberales del entonces presidente Carlos Menem, fundó junto con otras organizaciones el Movimiento Patriótico Revolucionario Quebracho. Durante los años noventa, su militancia se caracterizó por inclinarse cada vez más desde lo político-partidario hacia lo social, y por desenvolverse “en los márgenes de la política institucional” (Giorgi, 2014, p. 237). Sin embargo, a partir de la década de 2000, Pésico comenzó a cambiar su relación con la política institucional, y su organización, antecedente del Movimiento Social y Territorial Evita, rompió con Quebracho. Relaciones comunes dentro del peronismo lo acercaron a Néstor Kirchner en 2002, y cuando este asumió la presidencia, Emilio Pésico y el MTD Evita se sumaron al “armado kirchnerista” (Giorgi, 2014, p. 237). De las organizaciones kirchneristas, el MTD Evita se caracterizó por trabajar territorialmente con sectores populares. Según la propia definición del movimiento, se trata de “defender al más vulnerable, al débil, al último de la fila, al más pobre”.⁴

Emilio Pésico ocupó, durante la década de 2000, diversos cargos institucionales: fue vicedirector de Gobierno de la provincia de Buenos Aires, durante la gobernación de Felipe Solá, luego subsecretario de Comercialización de la Economía Social y más tarde subsecretario de Agricultura Familiar, cargo en el que permaneció hasta el fin del mandato de Cristina Fernández de Kirchner en 2015.

Durante el período en que fue funcionario público, Emilio Pésico nunca dejó de ser un dirigente social. Uno de los espacios de trabajo fue el ámbito de la economía social: Pésico y el Movimiento Evita diagnosticaron que porcentajes importantes de la población activa quedaban fuera de los empleos formales, y se dedicaron entonces a ese sector: comenzaron a armar, articulados con diversos dirigentes, una central sindical de la economía popular, la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP).

Otro espacio de relaciones que Emilio Pésico conservó fueron sus lazos con la Iglesia. Siguió en contacto con Bergoglio, a pesar de la distancia entre el gobierno kirchnerista y la Iglesia católica a fines de la década de 2000. Pésico fue invitado a disertar en una de las Jornadas de la Pastoral Social, organizada por Jorge Bergoglio en 2012. Cuando la salud del presidente de Venezuela, Hugo Chávez, comenzó a empeorar definitivamente, Pésico le pidió a Bergoglio organizar un par de misas por la salud del presidente venezolano, a lo que el entonces cardenal de la ciudad de Buenos Aires accedió. En el Movimiento Evita se desarrollaron regularmente espacios de formación en los que el catolicismo era pensado como parte inescindible de la identidad del pueblo. Cuando eligieron a Jorge Mario Bergoglio, Emilio Pésico fue a la Catedral:

⁴ *Ibid.*

estaba muy contento, y consideraba que la elección del nuevo papa era una oportunidad para la Argentina y América Latina. De este entusiasmo nace el MMF.

Eduardo Farrell es sacerdote católico desde hace 33 años. Se ordenó en diciembre de 1983 en la diócesis de Morón. El padre Eduardo proviene de una familia en la que el catolicismo era importante, casi tanto como los estudios: antes de ingresar al seminario, Eduardo siguió una carrera universitaria, y se recibió de ingeniero agrónomo en la Universidad de Buenos Aires. Los cuatro últimos finales los dio estando ya en el seminario. Eduardo es sobrino del sacerdote Gerardo Farrell, teólogo relacionado con la Teología del Pueblo (Cuda, 2013), que dejó una impronta pastoral importante en la diócesis de Morón. Según Eduardo, su tío tuvo gran influencia en su vocación sacerdotal. Eduardo Farrell reconoce que la fe lo acompañó siempre, aun antes de entrar en el seminario. No participó de adolescente en organizaciones católicas, pero cuando estudiaba agronomía se dedicó a militar en distintos ámbitos: “Participé como voluntario en un hogar de chicos cuadripléjicos. Y lo hacía movido por la fe. Pero no era una organización cristiana. Lo hacía movido, personalmente, por la fe. Luego milité políticamente en la universidad, también en cierto sentido movido por la fe, con una fuerte admiración por Carlos Mugica”.⁵

El cruce entre lo religioso y lo político siempre fue importante en la vida de Eduardo. Ingresó a la Juventud Peronista motivado por la fe, y aún hoy siente una gran atracción por la militancia, que no puede concretar por su condición de sacerdote. Pero, como él afirma: “Siempre a mí lo político me seduce. Y esto me permite ponerme en contacto con militantes políticos”. Rescata la experiencia de la agrupación Montoneros de los orígenes, porque tuvieron una fuerte concepción de la fe popular.

Desde que fue ordenado sacerdote, en diciembre de 1983, Eduardo trabajó en parroquias de la diócesis de Morón y Merlo-Moreno. “Yo siempre estuve en parroquias pobres”, nos cuenta. Primero, en una zona cercana a un río contaminado, luego en una barriada alejada de la estación. Hoy es el cura párroco de “la parroquia más pobre de la diócesis”. La parroquia Sagrado Corazón abarca todo Cuartel V y una parte de Cuartel IV. Tiene 16 centros que desarrollan trabajo pastoral, mantienen comedores y jardines maternos.

El trabajo parroquial, siempre en el cruce entre lo social y territorial y lo pastoral, es enorme, mucho para un solo cura. Eduardo está muy contento de estar en el barrio, pero siente a menudo que “el desafío es enorme, nunca das abasto... Es un problema físico”. Eduardo trabaja con otro sacerdote, que vive con él y lo ayuda los

⁵ Eduardo Farrell, entrevista personal, Buenos Aires, 13 de abril de 2015.

fin de semana, y con un diácono permanente. Y cuenta, por supuesto, con el trabajo de muchas mujeres, “en lo pastoral y en lo poco que podemos hacer a nivel social”. Para Eduardo, la presencia femenina, que reconoce abrumadoramente mayoritaria, es central: “Si se van las mujeres, yo cierro, cierro literalmente... Sin ellas no existiríamos”.⁶

La parroquia del Sagrado Corazón está en un barrio popular y populoso del Conurbano profundo, con carencias de todo tipo. Dificultades de transporte, servicios educativos y de salud deficientes o directamente inexistentes, problemas de tenencia de la tierra: la feligresía del padre Eduardo enfrenta un cotidiano difícil, en el que los agentes estatales comprometidos son más la excepción que la regla. Cuando aparecen, el padre Eduardo se esfuerza por articular con ellos, como en el caso de la jueza de menores de Moreno, con quien colabora en lo que puede, o de los centros preventivos y de atención al adicto, que acompaña pastoralmente.

El padre Farrell siempre se interesó por el trabajo con los pobres, y se inscribió en la línea de la pastoral popular. Anclada en la teología del pueblo del padre Tello (Ameigeiras, 2012), la pastoral popular revierte el sentido de la evangelización: el clásico recorrido “de la parroquia hacia los fieles” se revierte en la idea de hacer al “mismo pobre sujeto de la evangelización”. Esta corriente teórica y pastoral discute con la teología de la liberación, con la que marca una tensión en torno del rol de las vanguardias. Desde la perspectiva de la pastoral del pueblo, no se trata de “que los sectores de élite, los ilustrados, den un paso de conversión hacia lo popular, en lo político y en lo religioso”. Se trata más bien, en la línea de los documentos de la Iglesia, Puebla, San Miguel y Aparecida, de rescatar “el núcleo de lo popular, la fe, lo religioso. Lo religioso en cuanto tal. Entonces el fortalecimiento de la religiosidad popular es un hecho político, en cuanto representa un fortalecimiento de la cultura popular”. Y este proceso, sostiene Eduardo Farrell, “tiene que ser una tarea desde la gente”.⁷ El padre Eduardo participó en el grupo de los Curas en la Opción por los Pobres. En diciembre de 2015 firmó, junto con otros sacerdotes, una carta a la presidenta saliente Cristina Fernández de Kirchner en la que el colectivo afirma que “van a seguir luchando por los pobres”, a pesar de que Farrell a veces ve sus discusiones más cercanas a los sectores progresistas que a la “gente del pueblo”.

La propuesta de sumarse a MMF le llegó a través del secretario general de la CTEP, el “Gringo” Castro, que es de Cuartel V, el barrio de la parroquia del padre Eduardo. La propuesta le interesó enseñada: a Eduardo siempre le gustó la política, y el catolicismo es su trabajo de todos los días. El MMF le gusta porque “es una tarea

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

misionera”, que forma parte de la Iglesia, y que a la vez “tiene algo que ver con el peronismo, con lo latinoamericano, con el nacionalismo revolucionario, llámenlo como quieran, todo lo que atravesase a Chávez, Evo, Correa, Néstor”. La vinculación del padre Eduardo con el MMF no es formal; de hecho, nos dice, “no tiene personalidad jurídica, ni nada”. Él considera que su tarea es el acompañamiento y la formación: “Mi tarea formativa es transmitir la misericordia de Dios. Nada más”.⁸ Pero en Misioneros todos lo consideran una figura indispensable, una suerte de capellán.

Enrique Palmeyro está casado y tiene tres hijos. Pero hace tiempo, como Emilio Pérsico, como Eduardo Farrell, Enrique quiso ser sacerdote. Mientras cursaba el tercer año de Ingeniería en el Instituto Tecnológico de Buenos Aires, a los 22 años, decidió entrar en el seminario de Devoto, en 1982. Su vocación no había nacido en ámbitos parroquiales —“yo no era católico de parroquia”, nos cuenta—, sino en los espacios relacionados con el servicio social —“visitas a hospitales, esas cosas”—.⁹ En el seminario, Enrique pasó cinco años. Tenía vocación, le gustaba el sacerdocio, pero nunca se resignó a no tener una familia. Esta fue la razón principal que lo hizo dejar el seminario, pero nunca se alejó de la religión. Siguió estudiando teología y se recibió de profesor en la Universidad Católica Argentina, al tiempo que estudiaba psicopedagogía en el Consejo Superior de Educación Católica. Le gustaba el trabajo en educación, especialmente con chicos discapacitados. Se recibió y empezó a trabajar en instituciones educativas; el entonces sacerdote Guillermo Karcher, que lo conocía del seminario de Devoto, lo contactó para que asegurara la dirección de una escuela parroquial de Floresta. Ese fue su primer trabajo y luego siguieron otros cargos en escuelas parroquiales. En ese momento se enteró de que se abría un concurso en el Cuerpo de Administradores Gubernamentales, que se dedica a proporcionar asistencia técnica y profesional a organizaciones del ámbito estatal y privado. Para formar parte del Cuerpo, es necesario ganar un concurso, que habilita a una formación de dos años, después de la cual se abre la posibilidad de trabajar en distintos organismos. Enrique cumplió los dos años de estudios y comenzó a trabajar como administrador gubernamental. Además, dedicaba algunas horas de su tiempo a asesorar escuelas parroquiales en las que había trabajado antes. Desde 1996, Enrique fue funcionario en distintos organismos: en la Comisión Nacional Asesora para la Integración de las Personas con Discapacidad, en la Defensoría del Pueblo de la Nación, en la Secretaría de Culto de la Nación, en programas de planeamiento educativo de la ciudad de Buenos Aires y en el Instituto Nacional de Tecnología Industrial.

⁸ *Ibid.*

⁹ Enrique Palmeyro, entrevista personal, Buenos Aires, 10 de diciembre de 2015.

Al mismo tiempo que desarrollaba su carrera profesional en el ámbito educativo y de la administración estatal, Enrique profundizaba sus relaciones con la Iglesia. Su *expertise* en el ámbito educativo lo llevó a asesorar a la Arquidiócesis de Buenos Aires en lo relativo a escuelas parroquiales, y desde 2002 dirigió una iniciativa del cardenal Bergoglio, las Escuelas Hermanas, en la que escuelas de Buenos Aires se asociaban con escuelas de otras localidades con mayores necesidades. Luego, el arzobispo le propuso que ocupara el puesto de director general de Educación de Gestión Privada. Según el currículum público de Enrique Palmeyro, “el organismo regula el funcionamiento del subsistema de educación gestionada por iglesias, comunidades y entidades privadas de distinto tipo abarcando unos 320.000 alumnos, aproximadamente la mitad de los alumnos de la ciudad”. Enrique ocupó ese cargo, en la intersección entre los espacios políticos y los espacios religiosos, desde 2007 hasta 2010, trabajando para “darle un sentido público a la administración de las escuelas privadas”. Enrique dice que siempre tuvo “inquietud por lo público, pero nunca enganché un ámbito de participación política partidaria”.¹⁰

Su trabajo en la gestión educativa de la ciudad de Buenos Aires fue estrechando el vínculo con el arzobispo Bergoglio. Cuando Enrique dejó el cargo, le resultó difícil volver a la administración nacional: “Yo soy filokirchnerista, y había estado trabajando en la ciudad, sabían que no era PRO, pero... Encima amigo de Bergoglio...”.¹¹ En ese momento, el arzobispo le sugiere que se vincule al naciente armado de los trabajadores de la economía popular, que por entonces estaban formalizando la construcción de la CTEP. Enrique entra como administrador gubernamental para brindar asistencia técnica desde el Ministerio de Desarrollo Social. En diciembre de 2010, conoció allí a Emilio Pérsico. Cuando a Jorge Bergoglio lo eligen papa, Emilio le plantea a Enrique que quiere saludar a Bergoglio, y que el papa bautice a su hijo. Enrique es uno de los que arman el vínculo, y Pérsico viaja a Roma. En esa reunión fundadora de Misioneros, el papa “le bautiza al hijo a Emilio, y le propone esto de hacer capillas en todos lados. Y el papa le dice, bueno, hacelas. ¿Y si los obispos me dicen algo? Y bueno, vos deciles que si es en lugares donde no hay capillas y son villas, lugares bien pobres, vos deciles que yo te autoricé”.

En ese momento Enrique no trabajaba aún con Pérsico de manera directa, aunque tenía vínculo con él a través de compañeros de trabajo del Movimiento Evita. Enrique dice que al principio mucho no veía el futuro de Misioneros. Pero justo estaba haciendo un posgrado de teología popular, que abordaba el pensamiento de Rafael Tello, y todo empezó a resonar. Enrique conoció a Eduar-

¹⁰ Enrique Palmeyro, entrevista personal, Buenos Aires, 26 de septiembre de 2015.

¹¹ Enrique Palmeyro, entrevista personal, Buenos Aires, 10 de diciembre de 2015.

do Farrell a través del “Gringo” Castro, líder de la CTEP, y le llevó una carta a Francisco que el padre Farrell escribió cuando cumplió treinta años como sacerdote. La carta, abierta, hablaba de la fe del pueblo y de la fe vivida. Enrique se convenció de que el Espíritu Santo actuaba en el Movimiento, y se convirtió en uno de los pilares del MMF.

Los tres dirigentes fundadores de Misioneros garantizan distintos aspectos de la conducción. Si Pérsico es un actor político, que le da al MMF un anclaje territorial y vínculos “hacia adentro” —con el Estado, con otros espacios militantes—, Palmeyro es el actor global, el que le proporciona lazos “hacia afuera”, y quien garantiza la llegada de Francisco. El padre Farrell se hace cargo de la pastoral, de darle contenido propiamente religioso al Movimiento, y es el responsable de la formación. Además, asegura el contacto con lo sagrado. Mientras los dos primeros aparecen en momentos excepcionales, quizás por las demandas que sus otras actividades les inquieran —Pérsico en el Ministerio en las primeras épocas del MMF, como dirigente político y social luego; Palmeyro con las Scholas Occurrentes—, Farrell está casi siempre, siguiendo el cotidiano del Movimiento: va a las reuniones mensuales y está presente en las misiones aunque no sean en su diócesis.

En la dinámica organizacional de Misioneros de Francisco conviven dos lógicas. Una, claramente vertical, de arriba hacia abajo: las propuestas de Pérsico, Palmeyro y Farrell bajan al núcleo operativo, y de allí se traducen en acciones concretas, que incluyen a los representantes de las capillas. Las misiones, el viaje a Paraguay (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2016), la peregrinación a Luján, responden a esta lógica. Pero hay una segunda dinámica, horizontal, que es la que estructura la cotidianeidad político-religiosa de las capillas y que resulta bastante independiente de lo que decide MMF como institución. En el siguiente apartado, nos concentraremos en las trayectorias típicas que se mueven en esta dinámica más horizontal, la de los cuadros medios y los militantes.

Militantes de base y cuadros organizativos: trayectorias múltiples entre política y catolicismo

En tanto proyecto colectivo de largo aliento, con propuestas de trabajo territorializadas y que requieren una gran inversión de tiempo y de energía, además de la cúpula fundante y dirigente, Misioneros de Francisco cuenta con un número importante de militantes, que son quienes protagonizan las actividades, tanto aquellas

que se configuran como excepcionales y masivas (peregrinaciones, festividades e inauguraciones), como las que se inscriben en la cotidianeidad de las dinámicas barriales y, en particular, de las capillas, que, como tuvimos oportunidad de mencionar, representan el máximo proyecto del MMF, ya que sintetizan y materializan la idea de impulsar y andamiar la religiosidad de los sectores populares, sin desconectar esta propuesta de raigambre religiosa de las realidades socioeconómicas de dichos sectores, sus luchas y demandas.

Como señala oportunamente Segato (2007), en términos metodológicos resulta medular distinguir en cualquier organización las expectativas, acciones y representaciones de los sectores dirigentes de las propias de los cuadros medios y bases militantes. Así, en nuestro trabajo de campo recortamos analíticamente una serie de trayectorias militantes que escenifican distintas maneras de “llegar” a Misioneros de Francisco, de “engancharse” con su propuesta y de conjugar elementos, saberes y experiencias biográficas con actividades organizacionales.

Ramiro es uno de los misioneros más jóvenes y, al mismo tiempo, uno de los líderes más visibles en las segundas líneas del Movimiento. Se destacó desde el principio por su compromiso y por su resolución, y luego por su carisma para hablar en público, comunicar actividades, contagiar energías, armar cantitos y motivar. Estas cualidades le valieron la progresiva confianza del núcleo dirigente, que le fue dando responsabilidades en actividades vinculadas a la motivación y formación de otros misioneros. En nuestro análisis etnográfico de las actividades llevadas a cabo por el Movimiento, desde su fundación y primeros pasos –abril de 2014–, constatamos un crecimiento notorio de su figura. Dicho crecimiento se ancla en un reconocimiento colectivo, de parte de los máximos responsables pero también de sus pares, de sus dotes como animador y acompañador. Estas competencias, cualidades y saberes fueron adquiridas en su formación dentro del catolicismo parroquial en su niñez y adolescencia, fomentado por una familia católica con compromiso institucional marcado.

Ramiro participó de diferentes grupos, como los Scouts, hasta que el ingreso a la universidad y al mercado laboral lo llevaron a suspender estas actividades y enfocarse en los requerimientos de una carrera profesional exitosa:

Que por un momento me la comí, yo pensaba que ese era el modelo a seguir. Me iba de mi casa a las 8 y volvía a las 11. Trabajaba todo el día en el banco, ganaba mucha plata y luego me iba a la universidad. No me cuestionaba nada. Pero cuando terminé la

facu empecé a vivir solo, a tomar mis decisiones. Había cumplido con todo el mandato familiar, social, con todo lo que querían. Dije: “Ahora quiero hacer mi vida”. Y ahora, en esta línea, trabajo para construir un mundo mejor. Vivo con ese objetivo.¹²

“Trabajar por un mundo mejor” en la historia de Ramiro significó un cambio abrupto en su estilo de vida, fenómeno mediado por una pérdida familiar y un retorno a sus raíces católicas, pero esta vez con un fuerte sentido o sensibilidad social. En un principio, ayudó a formar una cooperativa en la Villa Zabaleta en tándem con la pastoral parroquial del lugar. Más tarde, coordinó un emprendimiento en la diócesis de Quilmes que apoyaba la construcción de viviendas por los mismos propietarios. En el plano personal, renunció a las comodidades y el confort que le proporcionaba su puesto como ejecutivo bancario y se abocó a la docencia en el nivel secundario, porque era un ámbito donde podía poner en práctica su vocación por brindar herramientas para la superación y el empoderamiento colectivo.

Por la familia que vengo y la formación que tengo, yo sé que a mí no me va a faltar nada en la vida. O sea, puedo conseguir el laburo que quiera. Pero bueno, yo creo que mi misión en la vida es otra. Las personas que lograron trascender la muerte son aquellas que lograron cambiar el mundo. Mis ídolos, empezando por Jesús, Martin Luther King, Gandhi, Mandela... Evita... Por mil años después de la muerte de Jesús, la gente se sigue acordando quién fue Jesús y sigue repitiendo lo que era Jesús. Lo mismo pasó con Perón, lo mismo pasó con Evita. O con los diferentes líderes de la humanidad. Los que cambiaron la historia de la humanidad. Bueno, listo, trabajemos para cambiar el mundo, porque así vamos a trascender.¹³

La noción de trascendencia posee una fuerte connotación religiosa: sintetiza la propuesta de relegar las opciones materiales de la vida y la comodidad –porque son opciones banales, que no dejan huella en otros– para preferir acciones que, si bien implican un sacrificio y un renunciamiento personal, constituyen un legado para las generaciones posteriores a partir de una conducta ejemplar que deja marcas en la historia. En la lista de personajes trascendentes de Ramiro, líderes religiosos se mezclan con líderes políticos, en un juego de equivalencias donde la vocación y la postergación individual por causas colectivas trazan comunes denominadores.

Este mismo propósito de “trascender”, de construir un legado, explica la llegada de Ramiro a Misioneros:

¹² Ramiro, entrevista personal, Buenos Aires, 15 de junio de 2015.

¹³ *Ibid.*

[Me trajo] el llamado de Francisco, el llamado de una iglesia nueva. Y me parece que lo que se está haciendo nuevo acá es como que se está organizando en los barrios, políticamente... viendo la política como la búsqueda del bien común. Y creo que eso fue lo que vino a ser Jesús, que es el primer militante. Cómo nos organizamos para alcanzar el bien común de nuestro barrio, el bien común de nuestra comunidad... Con las capillas, el desafío que tenemos es la construcción de la mística: ¿para qué somos Misioneros? ¿Qué es ser un Misionero? ¿Qué queremos hacer como movimiento?¹⁴

Aunque nunca militó políticamente, Ramiro encontró en la propuesta de Misioneros una manera de politizar y volver más plena su práctica católica, en un doble movimiento articulado y solo escindible analíticamente. Más plena porque desde su punto de vista el mensaje de Francisco interpretado por MMF encarna la posibilidad de superar un catolicismo juzgado como individualista y espiritualizante, y alcanzar una forma de creer más comprometida, situada en las coordenadas de la preocupación comunitaria. Politizar, porque de forma especular las prácticas militantes son aquellas que permiten alcanzar la trascendencia buscada en términos religiosos. Prácticas militantes que se traslucen en palabra como “lucha”, “resistencia”, “organizarse”, “militar”, que vuelven sustantiva la idea de desplazar el proyecto de iglesia de las zonas de confort de las sacristías a las calles, al barrio, a la demanda de derechos, a la movilización: todos espacios públicos y, por defecto, políticos.

Si Ramiro encarna un modelo de participación que desembarca en Misioneros desde una militancia católica sin militancia política –pero que se politiza en sus nuevas funciones y responsabilidades–, el caso de Analía resulta su reverso. También joven, de clase media, ocupa un lugar destacado en el MMF. En su caso, fue la militancia barrial el espacio de formación durante su adolescencia, y no las estructuras católicas. Es más, su pasaje por las instituciones católicas tuvo que ver con el cumplimiento de ritos siguiendo tradiciones familiares. Se alejó de la fe, se concentró en una intensa militancia barrial en zona norte dentro de una organización peronista. Su compromiso y aptitudes le valieron la oportunidad de llegar a ser más tarde asesora de una diputada provincial, un paso importante en los términos de una carrera que parte de la militancia de base para llegar a las cercanías de las esferas decisionales de la política.

Fueron sus competencias como militante y como profesional las que la enlazaron con la propuesta del MMF:

Conozco MMF porque yo milito en el Movimiento Evita de San Fernando. Se empieza a escuchar y se empieza a tramitar la cons-

¹⁴ *Ibid.*

trucción de una capilla ahí en San Fernando, entonces bueno, me empiezo a involucrar desde ahí. Más tarde me uno a la parte operativa de Misioneros, no sé, en julio, agosto del año pasado, a partir de la necesidad técnica que surgió en MMF de ver cómo se hacían las capillas, y como soy maestra mayor de obra, alguien, algún compañero le habrá dicho a Enrique... En la parte del armado de las capillas había como un bache, porque estaban las donaciones, pero era difícil hacer el cálculo de cómo usar los materiales disponibles. Bueno, empecé a colaborar desde ahí. Estaba interesada en el proyecto desde la cuestión social, desde la militancia. Pero la verdad es que nunca había pensado vincularlo desde lo religioso. Vengo de una generación bastante alejada de lo religioso, por ahí sí con una formación eclesial, de la comunión, del bautismo y qué sé yo, pero con una adolescencia totalmente desvinculada de eso. Bueno, con MMF me empiezo a encontrar con la cuestión religiosa de vuelta y con todo lo bueno que tiene eso y lo muy parecido que tiene a la militancia barrial.¹⁵

A pesar de las diferencias ostensibles, el compromiso y la sensibilidad social son vectores de aproximación entre lo político y lo religioso en ambas trayectorias. En el caso de Ramiro, fue la preocupación por la cuestión social lo que lo condujo a retomar su compromiso católico y politizarlo. En Analía, propició el reencuentro y la revalorización de la cuestión espiritual, divorciada del mero cumplimiento ritual y cercana conceptualmente a las prácticas propias de la militancia política. Ante la pregunta: “¿Qué ves de parecido entre la militancia política y religiosa?”, Analía responde:

Y, casi todo. En esto de predicar la palabra y qué sé yo... En verdad es estar sentado con los compañeros, es estar en el barrio, es estar con la gente desde el mismo lugar. Hay como un lenguaje muy, muy parecido y muy fácil en el cual moverse. Te encontrás que en realidad la mayoría de los compañeros con los que estabas tenían una cuestión religiosa adentro que la tenían como dormida, y que les pasó lo mismo, que con MMF empezaron a reencontrarse con la religión.

En su relato, Analía decodifica las prácticas religiosas, “predicar la palabra”, y las lee en clave política, desde las herramientas proporcionadas por su propia biografía y los espacios en los que se ha formado y habitualmente circula. Desde allí (re)descubre un código compartido, una manera de “hacer” y de “estar” en los barrios y sectores populares que hermana agencias políticas y religiosas, y que habilita reinscripciones.

¹⁵ Analía, entrevista personal, Buenos Aires, 15 de junio de 2015.

Finalmente, encontramos una tercera variante en nuestro análisis de las trayectorias que convergen en el proyecto de Misioneros. A la militancia religiosa previa sin militancia política (Ramiro) y al compromiso partidario sin militancia religiosa (Analía) se agrega un tercer tipo de itinerario biográfico y punto de llegada a la experiencia de Misioneros: la de aquellos que durante toda su vida habitaron con igual intensidad espacios políticos y religiosos.

La historia de Carlos grafica esta tercera vía. Nacido en un hogar humilde, desde pequeño su madre le inculcó una ferviente religiosidad popular católica. El nivel de intensidad de esta fe lo llevó a ingresar en un seminario franciscano donde estuvo a punto de profesar los votos. Sin embargo, su ingreso definitivo a la vida conventual estaba supeditado al cumplimiento de una promesa. Sus superiores le habían asegurado que su primer destino como sacerdote sería una misión en el monte formoseño, para predicar el Evangelio entre los más pobres e inclusive entre aquellos que nunca antes habían sido evangelizados. Cuando los objetivos institucionales se modificaron y le comunicaron que su próximo paso debía ser un viaje a Roma para formarse en derecho canónico, Carlos abandonó su carrera eclesiástica: “Iba a consagrar los mejores años de mi vida, de mi juventud, estudiando. No era lo que yo quería”.¹⁶

Este desencanto lo alejó de las sotanas, pero no del catolicismo como ámbito de realización de sus prácticas religiosas. En los años siguientes se especializó en tareas de catequesis y animación en parroquias. Misiones barriales y peregrinaciones formaron parte de sus emprendimientos habituales, mientras secularizaba sus opciones de vida y formaba una familia.

En el plano laboral, sus experiencias estuvieron ligadas a actividades informales. Fue feriante, mantero y vendedor ambulante. Sufrió persecuciones, robos y la hostilidad de la policía, que, en sus propias palabras, lo marcaba y hostigaba cotidianamente por ser “morocho y pobre”. Este sufrimiento lo inició en la militancia política, a partir de la concientización de la organización entre los trabajadores como elemento clave en la lucha por sus derechos y por el reconocimiento social.

Las organizaciones populares y el peronismo lo ayudaron a verbalizar sus demandas e inquietudes, al mismo tiempo que lo introdujeron en nuevas rutinas. Las tardes y noches en la unidad básica y las reuniones “con los compañeros” se sumaron a las visitas a las casas para rezar con la gente del barrio. Pegatinas en tiempos de elecciones se hicieron lugar entre el tiempo destinado a la organización y una celebración religiosa popular.

Su doble condición de militante político y católico naturalizaron su interés por la experiencia naciente de Misioneros de Francis-

¹⁶ Carlos, entrevista personal, Tigre (Buenos Aires), 7 de enero de 2016.

co. En ella encontró la posibilidad de prolongar sus prácticas mixtas, en un ámbito nuevo y vigorizado por la efervescencia que acompañó la elección de un pontífice “argentino y peronista”. También la posibilidad de alcanzar un anhelado y postergado reconocimiento, en la medida en que a los ojos de los organizadores condensa la figura del Misionero ejemplar: un hombre habituado a las exigencias de la lucha popular pero dotado al mismo tiempo de un acervo de conocimiento vasto en materia de poner el cuerpo a la difusión de una propuesta religiosa flexible y respetuosa de las creencias y prácticas de los pobres.

Las trayectorias típicas de los Misioneros muestran los caminos diversos que confluyeron en una organización que articula catolicismo y política bajo la bandera del papa ícono. Esta convergencia se vuelve posible no solo por coincidencias en los niveles ideológico o doctrinal, sino también por una serie de semejanzas entre ambos mundos. Ambos espacios sociales son proselitistas, y buscan ensanchar sus fronteras comunitarias, animados por una causa que trasciende objetivos individuales, pero en cuya persecución hay realización personal. En ambos mundos hay un intenso trabajo sobre sí mismos: los militantes aprenden a postergarse, a sacrificar el tiempo personal y familiar por la dedicación a la causa, a hablar en público para convencer a otros, a organizar eventos para comunicar las ideas. Estas similitudes son las que permiten, por ejemplo, que competencias comunicativas o saberes como la organización de actos se vuelvan cotidianos en el ejercicio de una y otra forma militante. Y que se vuelva posible, entonces, encontrar fáciles pasajes entre los dos mundos.

La condición militante: saberes, ética, mística y cuerpo

Las vidas militantes descriptas, mas allá de las jerarquías que las separan, comparten un rasgo: comprenden la militancia como un *modus vivendi* donde el acento está puesto en el ejercicio, en el “cómo” se milita. Un ejemplo claro de esto es lo que podemos llamar la verbalización del concepto: además de ser un sujeto, de forma contemporánea la militancia se ha transformado en un tipo específico de obrar. Se habla de “militar los barrios”, “militar la calle”, “militar tal o cual causa”.

Consideramos que participar en esta praxis implica una condición subjetiva, una forma de vida estructurada en torno a cuatro notas distintas que definen la *condición militante*: el dominio de saberes/lenguajes específicos; la participación en códigos

compartidos; la adscripción a ideales que imprimen un sello distintivo en el obrar; y, finalmente, un uso y una modelización del cuerpo, tanto en sus dimensiones físicas como estéticas. Saberes, ética, mística y corporalidad son los cuatros rasgos que se conjugan en la condición militante, en permanente relación y solo distinguibles analíticamente.

En materia de saberes, los itinerarios biográficos presentados –especialmente aquellos que ocupan la base o los cuadros medios de la organización– muestran una comunidad de competencias que habilitan acciones conjuntas. Las apreciaciones de Analía, citadas en el apartado anterior, grafican esta sintonía a partir de una teoría nativa sobre el lenguaje y el hacer común que hermana militancias políticas y religiosas. También constatamos este cúmulo de saberes y lenguajes religioso-políticos –usar las mismas palabras para nombrar actividades, como “manifestación”/ “peregrinación”– en nuestras observaciones etnográficas sobre las actividades desplegadas por el movimiento en sus más de dos años de vida: a la hora de organizar eventos, quienes venían de las parroquias y de las unidades básicas demostraban “saber hacer” las mismas cosas: solicitar micros, acondicionar lugares, motivar y organizar a otros compañeros, hablar con la gente, visibilizar íconos, resolver imprevistos. Esta comunidad de saberes es lo que nos permite pensar en una afinidad histórica entre el espacio político y el religioso, que explica a su vez la transferencia recíproca de cuadros: ambos son espacios de entrenamiento para lo público. Religión y política, parroquia y unidad básica comparten la pretensión de formar personas de manera intensa y prepararlas para publicitar ideas en el espacio público con fines proselitistas, esto es, con la finalidad de ganar más adhesiones a sus proyectos. Buscan ensanchar sus fronteras comunitarias, animados por una causa que trasciende objetivos individuales, pero en cuya persecución se alcanza una realización personal. En ambos mundos hay un trabajo sobre el yo particular: se aprende a postergarse, a sacrificar el tiempo propio en pos de los tiempos que implica la causa, a hablar en público para convencer a otros, a organizar eventos para comunicar la doctrina.

La acción militante también se caracteriza por la marca del compromiso: militar no es hacer política o religión de cualquier manera, sino de forma comprometida. La militancia es una actividad reglada. Una serie de pautas de comportamiento estructuran la relación entre los compañeros, en un proceso de tipificación y autotipificación que establece las fronteras del *ethos* militante. Los “compañeros” construyen su otredad: la oligarquía, los poderosos, los gorilas, el individualismo, el liberalismo

y el clericalismo. De manera antagónica, los Misioneros asumen solidariamente un compromiso con el proyecto, y con las postergaciones y sacrificios que esto conlleva. Nos encontramos frente a un rasgo clave de la ética militante: la primacía de los objetivos colectivos por sobre los personales, “la causa” por sobre el interés individual. En el relato biográfico de Ramiro, estos elementos afloran en su decisión de abandonar las aspiraciones de la vida como profesional y optar por la docencia y los emprendimientos populares. La ética también se trasluce en el tiempo y las energías que los militantes de Misioneros de Francisco invierten en las actividades a las que el grupo los convoca como animadores. Se cristaliza en los largos viajes desde lugares remotos de la Argentina para estar en momentos fuertes del MMF, en la aceptación de incomodidades a la hora de comer y de dormir cuando se trata de cumplir metas colectivas, en la observación atenta de las directivas de quienes lideran el Movimiento. Como indica Becker (2009), reglas grupales de este tipo no son ni estáticas ni individuales: se definen y redefinen colectivamente, y mutan en el tiempo: lejos de estar formalizadas en algún documento, se actualizan situacionalmente y constituyen principios de regulación a partir de los cuales se juzga la conducta. En otras palabras: es en su conjugación cotidiana donde la ética establece quién es “compañero” y quién deja de serlo.

La dimensión sacrificial que informa la ética militante encuentra su condición de posibilidad en ideales, horizontes, ideologías y sueños colectivos. Como han marcado varios trabajos (Auyero, 2004; Frederic, 2004; Quirós, 2011), la inscripción individual en proyectos políticos de largo aliento o simplemente en movilizaciones temporales responden a una identificación con principios y causas de dimensiones trascendentes, pero que animan el involucramiento a partir de una realización personal. En el caso analizado, al repertorio de creencias políticas y religiosas traídas del mundo del peronismo y del catolicismo parroquial se suma en las apreciaciones míticas militantes la figura de Francisco, a partir de la recuperación en su pontificado de banderas como “tierra, trabajo y techo”:

Si no estuviera Francisco sería difícil. Porque hoy sí que tenemos un referente que está hablando de estas cosas y que no solo está hablando de la parte espiritual o el mensaje eclesiástico de volver al pueblo, sino también la cuestión de empoderar a los que no tienen voz... No por nada está el mensaje “ningún campesino sin tierras, ninguna familia sin vivienda, ningún trabajador sin derechos”. Está muy ligado: lo mismo pregona el peronismo, lo

mismo pregona el kirchnerismo. Entonces estamos hablando de cosas que se están tocando en muchos ámbitos, muchos ámbitos. Hay discursos que vos lees del papa y que son absolutamente peronistas.¹⁷

En la recuperación de demandas políticas históricas y de un catolicismo en clave popular, Francisco es construido como un referente que da sentido a militancias con procedencias diversas y forja identidades intencionadamente mixtas. Los gestos y discursos que siguieron a la asunción de Francisco como pontífice fueron leídos por minorías intensas de ambos mundos como una oportunidad para construir o reelaborar una identidad católico-política, reforzada por la mística que impregna la llegada de un papa “argentino y peronista”.

Finalmente, en nuestras observaciones etnográficas, también detectamos una corporeidad militante, en el sentido de un uso y una apreciación sobre el propio cuerpo. En su análisis sobre diferentes niveles de compromiso religioso, Setton y Algranti (2009) describieron los efectos que las creencias religiosas imprimen en los cuerpos creyentes, que atraviesan dimensiones vitales como la dieta y el cuidado personal. Por su parte, Quirós (2011) ha reparado en el compromiso físico que acompaña el trabajo de los militantes, al acentuar su análisis en las energías y los renunciamentos que asisten sus acciones. Uniendo ambos planteos, sostenemos que las creencias político-religiosas modelan una corporeidad militante, en un doble registro. Por un lado, el cuerpo militante es un cuerpo desgastado, producto del tiempo y las energías consagradas a la causa colectiva. Un cuerpo sufrido, donde las horas sin dormir y las incomodidades producen secuelas. Pero los militantes no se quejan: como ya mencionamos, la ética de la militancia permite conceptualizar todo sufrimiento personal como un sacrificio en pos de un bien mayor. Por otro lado, el cuerpo militante también encarna una dimensión festiva. Los militantes celebran con sus cuerpos y sus sentidos el cumplimiento de metas y sueños: la edificación de una capilla, un cumpleaños, una peregrinación, el cumpleaños del Movimiento, son ejemplos de instancias celebradas, donde se danza, canta, come y bebe. Son momentos de júbilo y relajación, y donde, en respuesta a una lógica de don y contra-don, el cuerpo recibe una compensación por las privaciones experimentadas, y encuentra momentos epifánicos. Si la ética hace de soporte del sacrificio, el goce responde a la dimensión mística, porque lo que se celebra con el cuerpo —en forma de premiación incluso— es haber logrado materializar algunas de las promesas que la utopía anima.

¹⁷ *Ibid.*

Conclusiones: acerca de las dimensiones institucionales de la militancia

En este estudio nos hemos posicionado en un enfoque deliberadamente subjetivista. Para entender la génesis de una experiencia como la de MMF y sus principales acciones, decidimos reconstruir las trayectorias de los líderes y las bases, con énfasis en sus itinerarios y opciones de vida. Este paso nos condujo a una conceptualización de la militancia como una condición subjetiva, compuesta por cuatro dimensiones constitutivas: saberes, ética, mística y corporalidad, encarnadas en interacciones puntuales de los misioneros.

Sin embargo, este primer posicionamiento no implica soslayar ni el contexto sociopolítico de esta experiencia ni la gravitación decisiva de un marco institucional en las vidas militantes. Misioneros de Francisco encuentra marcos habilitantes en procesos políticos, como el ciclo kirchnerista, y en otros propiamente religiosos, como la novedad que acompañó la elección de Francisco (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2015).

Destacamos la experiencia kirchnerista como marco habilitante, porque más allá de los enfrentamientos entre las cúpulas de la Iglesia y del gobierno, no obstaculizó las mediaciones político-religiosas a nivel territorial y de transferencia de cuadros. Por otro lado y debido a su matriz Estado-céntrica, fue particularmente receptiva a las iniciativas populares de base. En lo que respecta al catolicismo de Francisco, su pontificado se inscribió en un tiempo signado por la excepcionalidad –la renuncia de su antecesor– y desde esa excepcionalidad se amplió la convocatoria a nuevas movilizaciones y experiencias, favoreciendo su lectura como oportunidad identitaria (Natalucci, 2012) por parte de grupos católicos y peronistas.

El análisis de los recorridos de los Misioneros nos lleva a pensar también las instituciones y su peso en la vida de las personas. Las trayectorias que hemos analizado permiten rastrear y reconstruir sociabilidades y procesos formativos de fuerte impronta institucional. Las vidas militantes son vidas marcadas por las instituciones, en la medida en que la parroquia, el barrio y las unidades básicas representaron y representan espacios vitales en la construcción y reproducción de una subjetividad marcada por un hacer distintivo. En un proceso que toma la forma de una espiral, son los propios militantes los que prolongan la institucionalización de sus acciones, porque orientan sus actividades hacia los marcos de sentido de la Iglesia católica y el movimiento peronista.

Esta dimensión institucional de la militancia nos introduce a un debate abierto, tanto en el campo de la politología como en el de la sociología de la religión. En ambos gravitaron paradigmas

teóricos que ponderaban la desinstitucionalización como uno de los efectos más marcados y estables de la modernidad tardía. Fin de los partidos y creer sin pertenecer (Davie, 2007) fueron las fórmulas que enunciaban la erosión decisiva del peso de las instituciones políticas y religiosas en la vida de los individuos, quienes, por otro lado, asumían mayor capacidad en la toma de decisiones rutinarias.

Sin oponernos a la reflexividad como uno de los criterios rectores de este tiempo, y a sabiendas que los grupos que analizamos representan minorías intensas, consideramos que los hallazgos de nuestra investigación invitan a reflexionar sobre la vitalidad de las instituciones tradicionales. Las biografías y acciones reconstruidas analíticamente nos advierten el modo en que espacios institucionales como la Iglesia católica y el peronismo mantienen funciones clave en lo que respecta a la formación de ciertos itinerarios y trayectorias vitales que inclusive han logrado *aggionarse*, a partir de la conexión explícita de sus propuestas, con las idealizaciones, los anhelos y los perfiles propios del individualismo moderno.

(Recibido el 16 de junio de 2016.)

(Evaluado el 27 de junio de 2016.)

Referencias bibliográficas

- Ameigeiras, A. (2012), “‘Pueblo Santo o Pueblo Justo’. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires”, en Judd, E. y F. Mallimaci (coords.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, Buenos Aires, Clacso, pp. 195-222.
- Auyero, J. (2004), *Vidas beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda del reconocimiento*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, col. Intersecciones.
- Becker, H. (2009), *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Carbonelli, M. (2015), “Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina”, *Religião & Sociedade*, vol. 35, N° 2, pp. 73-95.
- y V. Giménez Béliveau (2015), “Militanes de Francisco. Religión y política en tiempos del papa argentino”, *Nueva Sociedad*, N° 260, Buenos Aires, noviembre-diciembre, pp. 53-66.
- (2016), “Misioneros de Francisco en Caacupé. El viaje y los objetos de culto a través de la etnografía de una peregrinación político-religiosa”, *Debates do Ner*, N° 30, julio.

- Catoggio, M. S. (2016), *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Cucchetti, H. (2010), *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Buenos Aires, Prometeo.
- Cuda, E. (2013), “Teología y política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo?”, *Nueva Sociedad*, N° 248, pp. 11-26.
- Davie, G. (2007), *Sociología de la religión*, Madrid, Akal.
- Donatello, L. M. (2010), *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial.
- Ferraudi Curto, M. C. (2009), “‘No entendía nada de política’. La salida política de un dirigente barrial a partir de la urbanización de una villa en La Matanza”, *Apuntes de Investigación del CECYP*, vol. 13, N° 16-17, junio, pp. 149-171.
- (2014), “Las fronteras cambiantes entre lo político y lo social: aportes etnográficos al debate en torno de ‘el 2001’ en Argentina”, *Sociohistórica*, N° 34.
- Frederic, S. (2004), *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Prometeo.
- Giménez Béliveau, V. (2016), *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.
- Giorgi, G. I. (2014), “Modos de acceso y circulación por el gobierno nacional. Perfiles, sociabilidades y redes sociopolíticas y religiosas de los cuadros de gobierno de Desarrollo Social de la Nación. Argentina, 1994-2011”, tesis presentada para la obtención del título de doctor en Sociología, Universidad de Buenos Aires/École des Hautes Études en Sciences Sociales, mimeo.
- Mallimaci, F. (2015), *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Biblos.
- Mosqueira, M. (2010), “La política requiere de leones, no de ovejas. Participación política en jóvenes cristiano-evangélicos”, *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques*, pp. 61-76.
- Natalucci, A. (2012), “Los movimentistas. Expectativas y desafíos del Movimiento Evita en el espacio kirchnerista (2003-2010)”, en Pérez, G. y A. Natalucci (eds.), *Vamos las bandas. Organizaciones y militancia kirchnerista*, Buenos Aires, Trilce, pp. 27-53.
- Pérez, G. y A. Natalucci (2010), “La matriz movimientista de acción colectiva en Argentina: la experiencia del espacio militante kirchnerista”, *América Latina Hoy*, vol. 54, abril, pp. 97-112.
- Quirós, J. (2011), *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Rocca Rivarola, M. D. (2015), “‘De Néstor y Cristina. De Perón y Evita’. Reflexiones sobre lo acontecido con la militancia kirchnerista y la identidad peronista desde 2003 hasta hoy”, *Revista SAAP*, vol. 9, N° 1, mayo, pp. 143-172.
- Schuttenberg, M. (2015), *Las identidades nacional-populares. De la resistencia noventista a los años kirchneristas*, Villa María, EDUVIM.

- Segato, L. R. (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 293-309, “La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”.
- Semán, P. (2007), *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla.
- Setton, D. y J. Algranti (2009), “Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires”, *Alteridades*, vol. 19, N° 38, pp. 77-94.
- Vázquez, M. (2014), “‘Militar la gestión’: una aproximación a las relaciones entre activismo y trabajo en el Estado a partir de las gestiones de gobierno de Cristina Fernández de Kirchner en Argentina”, *Apuntes*, vol. XLI, N° 74, pp. 71-102.
- Vommaro, G. y J. Quirós (2011), “Usted vino por su propia decisión. Repensar el clientelismo en clave etnográfica”, *Desacatos*, N° 36, pp. 65-84.

Autores

Marcos Andrés Carbonelli es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y como docente en la carrera de Ciencia Política y en la Maestría en Investigación Social de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Arturo Jauretche.

Publicaciones recientes:

- (2016), “Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea”, *Estudios Políticos*, N° 37, pp. 193-219.
- (2015), “Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina”, *Religião & Sociedade*, vol. 35, N° 2, pp. 73-95.
- y V. Giménez Béliveau (2015), “Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos del papa argentino”, *Nueva Sociedad*, N° 260, Buenos Aires, noviembre-diciembre, pp. 53-66.

Verónica Giménez Béliveau es doctora en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (tesis en cotutela, 2004). Se desempeña como investigadora independiente en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Conicet y como profesora en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Sus áreas de investigación giran en torno de las dinámicas sociales y religiosas del catolicismo.

Publicaciones recientes:

- (2016), *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.
- , F. Mallimaci y J. C. Esquivel (2016), “What do Argentine people believe in? Religion and social structure in Argentina”, *Social Compass*, vol. 63, N° 1, pp. 255-277.
- y S. Montenegro (2010) [2006], *La Triple Frontera. Globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Cómo citar este artículo

Carbonelli, M. A. y V. Giménez Béliveau, “Vidas militantes: trayectorias, saberes y éticas en el Movimiento Misioneros de Francisco”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 8, N° 30, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2016, pp. 85-109, edición digital, <<http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>>.



MISCELÁNEAS



revista de
ciencias
sociales

segunda época

Tomás Palmisano

Transformaciones recientes en la propiedad y tenencia de la tierra rural bonaerense¹

Introducción

Desde la década de 1970 se observa una reestructuración de la producción primaria asentada en la desregulación de la economía a partir de la eliminación de los controles estatales y la extensión de la lógica mercantil. Entendemos esta dinámica como un modelo de agronegocios, en el sentido de Giarracca y Teubal (2008), que implicó la introducción de nuevos insumos industriales que intensificaron el uso del suelo –con la liberalización en 1996 del uso de semillas genéticamente modificadas–; el aumento de la participación de empresas transnacionales en la venta de insumos, tecnología y granos; etc. En paralelo, se potenciaron

nuevos actores económicos que controlan saberes técnicos y recursos especializados (ingenieros y técnicos, grandes empresas comerciales y logísticas, empresarios, entre otros), quienes interaccionan con los tradicionales peones, arrendatarios, propietarios y habitantes de pueblos y ciudades. A este panorama y en línea con los procesos acaecidos en otras partes del mundo, se suma el sector financiero, que incrementó la inversión en la agricultura a partir del aumento del precio de los *commodities*.

En este marco, el presente artículo se centrará en las transformaciones en la propiedad y tenencia de la tierra, principalmente en la provincia de Buenos Aires. Para llevar a cabo este trabajo, se analizará la distribución de la propie-

¹ El presente trabajo forma parte de los resultados de la investigación doctoral que culminó con la entrega de la tesis “Los señores de la tierra. Transformaciones económicas, productivas y discursivas en el mundo del agronegocio bonaerense”, defendida en marzo de 2015.

dad de la tierra en los partidos bonaerenses de Azul, Bolívar, Coronel Dorrego, Coronel Pringles, Coronel Suárez, General Belgrano, Las Flores, Mar Chiquita, Monte y Olavarría. Para ello trabajaremos sobre el catastro de distritos ganaderos o tamberos, que en los últimos años presenciaron el avance de la agricultura en general y la soja en particular, y otros partidos en los que la producción agrícola es de más larga data. A partir de su comparación intentaremos delinear algunas hipótesis interpretativas sobre la relación entre los cambios en la tenencia de la tierra y los mencionados cambios productivos.

Las dinámicas de la propiedad de la tierra en algunos partidos de la provincia de Buenos Aires

Más allá de los trabajos vinculados a análisis de datos censales, las investigaciones sobre la propiedad de la tierra suelen ser escasas por la dificultad que implica acceder a fuentes primarias de datos: los registros catastrales municipales o provinciales. Para la provincia de Buenos Aires, Basualdo, Khavisse y Lozano (1988) y Basualdo y Khavisse (1993) analizaron los catastros provinciales a la luz de la modificación de las formas de control de la tierra. Una de sus hipótesis era que el proceso de concentración se había acentuado a partir del desplazamiento del control individual de la tierra hacia formas asociativas

formales (sociedades anónimas, sociedades de responsabilidad limitada, etc.) e informales (condominios familiares).²

En nuestro caso, proponemos examinar algunos datos catastrales centrándonos en los titulares de las parcelas de más de 25 ha, bajo el supuesto de que la extensión de los arrendamientos obliga a considerar a todos los titulares de las parcelas, aun cuando pueda establecerse cierta relación entre ellos. Si bien esta decisión puede sobredimensionar la cantidad de propietarios y esconder los casos de concentración por condominio, permite abordar entre el 86,37% y el 98,69% de la superficie total de los partidos relevados. En términos agregados, la superficie analizada de los diez partidos del presente estudio representa más del 14% del área total de la provincia de Buenos Aires.

El acceso a las bases de datos catastrales es complejo y por ello hemos tenido que circunscribirnos a diez partidos, de los cuales disponemos padrones catastrales relevados en los primeros años de la década de 1990 y otras versiones de esos padrones que datan de 2009, 2010 y 2011. Estos datos tienen dos fuentes: algunos han sido facilitados por los gobiernos municipales y otros fueron adquiridos a una empresa privada de cartografía rural. Dicha empresa tiene como fuente primaria las bases de datos catastrales de los distintos partidos bonaerenses, lo cual habilita una correcta comparación. Para confirmar la fiabilidad y el grado de actualización de sus bases, realizamos una muestra aleatoria

² Este tipo de organización implicaba una posesión plural de la tierra como respuesta a la transferencia hereditaria y la intención de mantener los beneficios de una economía de escala. En un condominio los vínculos entre los distintos miembros son informales y flexibles, pues las partes que lo componen pueden venderse en cualquier momento sin previo consentimiento (Basualdo y Khavisse, 1993).

de los datos correspondientes a 2010 para el partido de Azul y se los comparó con el padrón inmobiliario proporcionado por la municipalidad para el mismo año. El nivel de compatibilidad alcanzó el 96,63%, y en el 2,32% de los casos en los que existían diferencias se debían a que la parcela se encontraba dividida, lo que probablemente se debiera al momento en que ambas fueron relevadas.³

Más allá de la disponibilidad, las diversas características productivas de los partidos los hacen muy pertinentes para el análisis, pues en los últimos años la mayoría de ellos han tenido una marcada expansión del área sembrada, mientras que otros tienen una larga tradición agrícola. Si bien es difícil conocer la su-

perficie total sembrada en cada distrito, podemos trazar en líneas generales sus perfiles productivos al diferenciar las áreas implantadas con cultivos “finos” (avena, cebada, lino y trigo) y “gruesos” (girasol, maíz, soja y sorgo). Es importante aclarar que a partir de la introducción del doble cultivo, las superficies no pueden sumarse, pues una misma hectárea puede sembrarse dos veces por campaña. Por ello, preferimos mantener el análisis de las áreas separadas, aun a riesgo de subvalorar la superficie sembrada en cada partido.

Los cuadros 1 y 2 muestran que a principios de la década de 1990 había una fuerte presencia de cultivos finos, principalmente trigo, en los partidos

Cuadro 1. Porcentaje de superficie implantada con granos finos

Partido	1990-1991	2012-2013	Variación entre períodos
	Superficie total del partido	Superficie total del partido	
Azul	11,64	4,23	-7,41
Bolívar	10,15	3,34	-6,81
Coronel Dorrego	29,94	15,59	-14,35
Coronel Pringles	20,59	14,41	-6,18
Coronel Suárez	23,34	16,78	-6,56
General Belgrano	9,14	3,82	-5,32
Las Flores	1,67	1,83	0,16
Mar Chiquita	5,62	1,19	-4,43
Monte	4,23	9,08	4,85
Olavarría	6,61	5,06	-1,55

Fuente: Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca.

³ La empresa informó que los datos de Azul fueron relevados en la segunda mitad de 2009, mientras la municipalidad de dicho partido nos proporcionó el padrón catastral oficial en marzo de 2010.

del sur de la provincia: Coronel Dorrego, Coronel Pringles y Coronel Suárez. Si bien no eran distritos netamente agrícolas, entre el 20% y el 30% del área estaba sembrada durante el invierno, y en el caso de Coronel Suárez también había alguna participación de granos gruesos. Dos décadas después, todos los partidos –a excepción de Monte y Las Flores– redujeron los cultivos de invierno, principalmente en los distritos del sur, pero también en Azul y Bolívar. Como contraparte, los cultivos de verano tuvieron un crecimiento notable, no solo por el reemplazo de los granos finos por los gruesos, sino también por un avance absoluto de la agricultura. La agriculturización se hace más marcada en aquellos partidos que presentaban muy pocas hectáreas dedicadas a la siembra, como General Belgrano, Las Flores y Monte, y en menor medi-

da Azul. En términos desagregados, el cultivo que motoriza este avance es la soja, con aumentos de entre el 1.000% y el 8.000% en su superficie implantada.

Para el análisis catastral propiamente dicho, se compararon manualmente los datos de 21.534 parcelas de más de 25 ha correspondientes a los primeros años de la década de 1990 y 21.899 parcelas del período 2009-2011. Luego, se agruparon todos aquellos casos en los que coincidiera el titular. El cuadro 3 demuestra que en la mayoría de los partidos en análisis hubo, entre los períodos analizados, un pequeño incremento en la cantidad de propietarios que se ubica entre el 0,38% y el 7,68%. Por su parte, Bolívar, General Belgrano y Monte sufrieron una merma en la cantidad de propietarios del 6,26%, 3,65% y del 1,21%, respectivamente, lo que atenúa la tendencia de los resultados totales. Cabe

Cuadro 2. Porcentaje de superficie implantada con granos gruesos

Partido	1990-1991	2012-2013	Variación entre períodos
	Superficie total del partido	Superficie total del partido	
Azul	10,23	32,94	22,71
Bolívar	8,63	9,00	0,37
Coronel Dorrego	6,45	26,33	19,88
Coronel Pringles	4,77	18,51	13,74
Coronel Suárez	12,11	41,99	29,88
General Belgrano	6,42	35,08	28,66
Las Flores	3,52	28,99	25,47
Mar Chiquita	4,17	12,13	7,96
Monte	3,39	27,46	24,07
Olavarría	2,99	14,40	11,41

Fuente: Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca.

agregar que el número total de propietarios se encuentra sobredimensionado en todos los cuadros, pues muchos de ellos tienen parcelas en varios partidos tanto vecinos como distantes y, por cuestiones de extensión del trabajo, no fue posible unificar los más de 11 mil titulares para cada período en una sola base.

Por otro lado, en el cuadro 3 se observa un aumento de la cantidad promedio de hectáreas por propietario en la mitad de los partidos analizados. En este punto, los partidos con mayores diferencias son Bolívar y Las Flores, que vieron incrementada la superficie promedio por propietario entre el 7,14% y el 7,74%, seguidos de General Belgrano con un crecimiento de casi el 5%. Por su parte, de los cinco partidos que presentan

una caída de la superficie por propietario, Coronel Dorrego tiene la mayor retracción (7,57%), mientras el resto oscila entre el 1,11% y el 2,33%. En términos globales, el peso que tiene la tendencia al incremento de la superficie promedio de los primeros cinco partidos (Azul, Bolívar, General Belgrano, Las Flores y Monte) hace que la superficie promedio total por propietario se vea levemente incrementada en poco más de una hectárea (0,37%). Esto ocurre a pesar de que el área total de dichos partidos (1.875.200 ha) es notablemente menor a la del segundo grupo (las superficies de Dorrego, Pringles, Suárez, Mar Chiquita y Monte suman 2.787.900 ha).

Para avanzar en el estudio de las tendencias de la propiedad de la tierra

Cuadro 3. Cantidad y superficie promedio por propietario

Partido	1990-1991		2009-2011	
	Total de propietarios	Superficie promedio por propietario (en ha)	Total de propietarios	Superficie promedio por propietario (en ha)
Azul	1.579	393,19	1.585	394,53
Bolívar	2.013	225,55	1.887	241,65
Coronel Dorrego	1.287	446,13	1.344	412,36
Coronel Pringles	1.193	424,37	1.225	417,00
Coronel Suárez	1.552	352,67	1.656	344,46
General Belgrano	439	389,86	423	409,29
Las Flores	941	307,02	972	330,79
Mar Chiquita	547	524,47	589	512,70
Monte	576	295,10	569	301,12
Olavarría	1.673	430,79	1.713	426,00
Total	11.801	367,87	11.963	369,23

Fuente: Elaboración propia a partir de catastros municipales oficiales y privados.

proponemos una distribución en distintos segmentos agrupados a partir de la cantidad de titulares y la superficie que ostentan. De allí hemos retirado todas aquellas entradas que correspondían a tierras públicas nacionales, provinciales y municipales, y nos centramos en los propietarios privados.

Como primer paso proponemos agrupar en tres grandes segmentos los datos sobre cantidad de propietarios y su peso relativo de los cuadros 4 y 5 –los valores absolutos se encuentran en el Anexo–. Estos grupos corresponderían a propietarios de entre 25 ha y 200 ha, otros de entre 200,01 ha a 1.000 ha y, finalmente, quienes tienen más de 1.000,01 ha. A partir de este agrupamiento de la cantidad de propietarios se detectan tres tendencias.

La primera, *los propietarios con mayores extensiones aumentan*. En Bolívar y Las Flores se ve una caída del primer estrato (entre 25 ha y 200 ha) en el orden del 3,67% y 2,26%, y una distribución similar al total para los medianos y grandes propietarios. En General Belgrano hay una pérdida del 2,38% de pequeños propietarios, pero el sector de los grandes terratenientes (más de 1.000 ha) es el más favorecido; mientras que en Monte la caída del 1,01% de los pequeños propietarios favorece a los medianos (entre 200,01 ha y 1.000 ha).

La segunda tendencia es *la mayor importancia de los pequeños propietarios*. En el partido de Azul se detecta un crecimiento del estrato inferior muy similar a la caída de los propietarios medianos y una casi imperceptible merma en la importancia de los sectores más concentrados. Por su parte, Coronel Dorrego, Coronel Pringles y Coronel Suárez muestran una retracción de los media-

nos propietarios a favor de los pequeños.

Y la tercera tendencia es que *los medianos propietarios aumentan su importancia relativa*. Esta categoría debe mantenerse más bien como un lineamiento, pues los cambios porcentuales son muy reducidos. Olavarría presenta una caída de los grandes propietarios del 0,49%, que se dirige principalmente al estrato medio, mientras que en Mar Chiquita el crecimiento de dicho sector es de apenas el 0,15% a partir de la caída de los otros dos estratos.

Como segundo paso analizaremos los cambios en la cantidad de hectáreas de cada estrato. Aquí podemos reconocer varias tendencias, solo que hay una mayoritaria que corresponde a una pérdida de los primeros dos estratos a favor de los grandes propietarios. Los datos desagregados por partido indican que General Belgrano, Las Flores y Monte tuvieron una reducción de los dos primeros estratos a favor de los grandes propietarios, que ganan, en términos relativos, el 2,15%, 2,62% y 4,63% de la superficie, respectivamente. En el caso de Bolívar, la pérdida de casi el 4% del área de los pequeños propietarios es absorbida en términos parejos entre los medianos y grandes, con una leve diferencia a favor de los primeros. En este mismo sentido, pero con unas nimias diferencias, se presentan los casos de Azul, Coronel Pringles y Coronel Suárez. En estos partidos, el estrato medio es el que pierde superficie a favor de los otros. En el caso de Azul hay una merma de 0,62% de la superficie de los medianos propietarios que se distribuye casi equitativamente entre el primer y el tercer estrato. En los otros dos partidos (Pringles y Suárez) la distribución es mucho más marca-

Cuadro 4. Porcentaje de propietarios, hectáreas y parcelas divididos por estratos (1990-1991)

Partido		Escala de extensión en hectáreas						
		De 25 a 50	De 50,01 a 100	De 100,01 a 200	De 200,01 a 500	De 500,01 a 1.000	De 1.000,01 a 2.500	Más de 2.500
Azul	Propietarios	7,93	14,71	24,60	30,50	14,20	6,53	1,52
	Hectáreas	0,74	2,86	9,12	24,46	24,69	24,54	13,59
	Parcelas	3,87	8,21	16,73	28,62	19,33	16,33	6,91
Bolívar	Propietarios	19,00	29,04	27,05	15,12	6,36	2,83	0,60
	Hectáreas	3,22	9,98	17,26	20,44	19,84	19,25	9,99
	Parcelas	11,78	20,89	24,89	20,71	11,66	7,29	2,77
Coronel Dorrego	Propietarios	3,20	8,18	23,46	42,40	14,81	6,78	1,17
	Hectáreas	0,27	1,47	8,21	30,83	23,44	23,78	11,99
	Parcelas	1,82	5,45	16,12	35,61	18,82	16,61	5,58
Coronel Pringles	Propietarios	11,30	7,67	24,45	33,90	15,01	5,82	1,85
	Hectáreas	1,14	1,47	8,81	25,29	24,73	20,80	17,75
	Parcelas	6,39	6,20	17,51	31,06	19,23	12,50	7,11
Coronel Suárez	Propietarios	12,15	18,94	24,50	26,24	11,70	5,11	1,36
	Hectáreas	1,22	4,12	10,15	23,28	22,90	22,89	15,45
	Parcelas	6,94	12,96	20,86	26,69	17,13	11,00	4,43
General Belgrano	Propietarios	17,08	20,96	23,01	16,86	13,21	6,38	2,51
	Hectáreas	1,54	4,04	8,30	13,99	25,66	24,08	22,39
	Parcelas	9,54	13,74	17,43	17,56	22,90	13,10	5,73
Las Flores	Propietarios	18,96	21,51	23,11	20,77	9,27	5,75	0,64
	Hectáreas	2,36	5,28	11,18	21,10	21,50	28,87	9,71
	Parcelas	10,68	14,22	19,44	26,21	15,96	11,34	2,16
Mar Chiquita	Propietarios	12,61	16,82	16,64	26,69	13,16	10,97	3,11
	Hectáreas	0,89	2,34	4,62	16,43	17,41	31,53	26,78
	Parcelas	6,52	10,11	11,25	24,01	16,07	20,42	11,63
Monte	Propietarios	18,82	22,65	23,17	17,94	12,02	4,88	0,52
	Hectáreas	2,31	5,83	11,49	20,33	28,91	24,04	7,08
	Parcelas	11,10	16,34	20,25	20,97	18,29	10,59	2,47
Olavarría	Propietarios	16,71	11,02	20,84	29,58	12,28	7,72	1,86
	Hectáreas	1,65	2,12	7,19	21,31	19,87	27,82	20,05
	Parcelas	8,33	7,97	15,65	26,07	16,66	13,35	11,97
Total	Propietarios	13,41	17,03	23,72	26,75	11,82	5,89	1,38
	Hectáreas	1,40	3,57	9,51	22,97	22,50	24,51	15,53
	Parcelas	7,39	11,35	18,46	26,58	17,06	12,90	6,26

Fuente: Elaboración propia a partir de catastros municipales oficiales y privados.

Cuadro 5. Porcentaje de propietarios, hectáreas y parcelas divididos por estratos (2009-2011)

Partido		Escala de extensión en hectáreas						
		De 25 a 50	De 50,01 a 100	De 100,01 a 200	De 200,01 a 500	De 500,01 a 1.000	De 1.000,01 a 2.500	Más de 2.500
Azul	Propietarios	8,03	15,36	25,28	29,01	14,35	6,51	1,45
	Hectáreas	0,75	2,92	9,37	23,05	25,49	24,31	14,11
	Parcelas	3,86	8,62	16,24	27,60	20,19	15,57	7,92
Bolívar	Propietarios	18,29	26,83	26,30	17,97	6,79	2,92	0,90
	Hectáreas	2,82	8,42	15,53	22,50	19,82	18,12	12,79
	Parcelas	10,24	17,79	23,65	24,47	12,22	7,34	4,29
Coronel Dorrego	Propietarios	4,91	9,75	24,72	38,42	14,22	7,00	0,97
	Hectáreas	0,43	1,83	9,14	29,27	23,52	25,67	10,13
	Parcelas	2,67	6,21	16,75	32,03	18,86	19,62	3,86
Coronel Pringles	Propietarios	11,65	6,89	26,00	34,70	12,96	5,58	2,21
	Hectáreas	1,19	1,37	9,56	26,48	21,69	19,83	19,89
	Parcelas	6,57	5,33	17,63	32,78	17,22	11,02	9,46
Coronel Suárez	Propietarios	13,02	18,41	25,44	26,59	9,45	5,75	1,33
	Hectáreas	1,36	4,05	10,82	24,04	19,08	25,71	14,94
	Parcelas	7,17	12,45	21,05	26,53	13,91	14,18	4,70
General Belgrano	Propietarios	15,20	20,90	22,57	16,39	14,73	7,84	2,38
	Hectáreas	1,32	3,80	7,72	12,55	25,98	29,49	19,13
	Parcelas	7,55	12,50	16,86	17,69	23,23	18,04	4,13
Las Flores	Propietarios	17,90	20,06	23,35	21,71	10,19	5,56	1,23
	Hectáreas	2,04	4,54	10,31	20,53	21,38	24,63	16,57
	Parcelas	17,40	19,60	23,10	22,60	10,70	5,40	1,20
Mar Chiquita	Propietarios	10,60	16,75	18,63	27,18	12,82	11,62	2,39
	Hectáreas	0,78	2,39	5,58	16,84	18,33	33,69	22,39
	Parcelas	5,42	10,31	14,25	23,86	15,82	21,15	9,18
Monte	Propietarios	19,68	21,79	22,14	19,51	11,25	4,92	0,70
	Hectáreas	2,28	5,50	10,04	20,48	26,22	23,05	12,43
	Parcelas	10,87	15,05	18,45	21,07	16,70	13,88	3,98
Olavarría	Propietarios	15,48	11,55	21,58	30,79	11,50	7,10	1,99
	Hectáreas	1,54	2,28	7,53	22,05	19,03	25,41	22,16
	Parcelas	7,69	8,65	15,84	26,64	14,21	13,74	13,25
Total	Propietarios	13,17	16,51	24,22	27,24	11,36	6,03	1,47
	Hectáreas	1,36	3,43	9,66	23,02	21,59	24,49	16,45
	Parcelas	7,21	11,01	18,52	26,73	15,99	13,67	6,87

Fuente: Elaboración propia a partir de catastros municipales oficiales y privados.

da a favor de los grandes propietarios, que ven crecida su superficie en 1,16% y 2,31%, respectivamente.

Este proceso registra tres excepciones: Coronel Dorrego, Mar Chiquita y Olavarría. En el primer partido, hubo una retracción de la superficie controlada por los medianos propietarios que es absorbida casi totalmente por los más pequeños; Mar Chiquita presentó una caída del área de los grandes propietarios a favor principalmente del estrato medio y en menor medida de los pequeños. Finalmente, Olavarría sería el ejemplo de desconcentración de la propiedad de la tierra, en tanto la superficie de los sectores de mediana y gran propiedad se retrae frente a los más pequeños. Más allá de estas excepciones, los análisis sobre los municipios considerados muestran que los propietarios de más de 1.000 ha controlaban más superficie en 2009-2011 que a principios de los noventa. De hecho, en términos globales y tal como puede verse en los cuadros 4 y 5, los dueños de más de 1.000 ha tenían en 2009-2011 casi el 1% de tierras más que en 1990-1991, y este grupo mostró un crecimiento de su superficie en ocho de los diez partidos considerados, con magnitudes que van desde el 0,03% al 4,36%.

La información hasta aquí expuesta busca debatir contra uno de los argumentos que apoyan al agronegocio y enuncia que bajo dicho modelo la propiedad de la tierra ya no es un factor tan importante, y que se habría producido un proceso de desconcentración por la fragmentación hereditaria. Estos datos abonan la

hipótesis de la existencia de un proceso contrario, aunque tenue. Si bien los valores no son tan pronunciados como los registrados a nivel de las Explotaciones Agropecuarias (EAP) en la comparación entre el Censo Nacional Agropecuario (CNA) de 1988 y de 2002,⁴ la tendencia es similar, pues son los grandes propietarios los que más crecen en el período. En este sentido, podemos afirmar que la marcada concentración productiva, donde la ampliación de las EAP por medio del arrendamiento es muy importante, se da en paralelo a una tendencia hacia el mantenimiento o la leve concentración de la propiedad agraria, al menos en los distritos analizados.

Para poder reforzar el análisis puede ampliarse el rango de estratos y ensayar configuraciones alternativas. Si se suman las dos primeras columnas correspondientes al total de los cuadros 4 y 5, vemos que la cantidad de propietarios y la superficie total poseída por personas con menos de 100 ha disminuyeron entre el 0,76% y el 0,18%. En contraste, los dueños de campos mayores a 2.500 ha representaron en 2009-2011 menos del 1,5% de los propietarios, pero abarcaban el 16,5% de la superficie, es decir, 0,92% más que dos décadas atrás. En definitiva, se repite la tendencia adelantada según la cual los propietarios más importantes han aumentado su participación en términos cuantitativos y superficiales a lo largo del período.

Para avanzar en el análisis proponemos comparar un conjunto de unidades que se encuentran en la cima del total

⁴ Entre 1988 y 2002, en la provincia de Buenos Aires el peso cuantitativo de las eap de menos de 200 ha cayó el 10,28% y se distribuyó casi equilibradamente entre los dos grupos mayores. En términos de área, las grandes eap bonaerenses aumentaron su participación en 7,43%, y pasaron de controlar el 52,33% de la superficie en 1988 al 59,76% en 2002, al absorber tierras de los dos sectores menores.

de propietarios relevados, y por tanto poseen la mayor cantidad de hectáreas, con otro grupo integrado por la misma cantidad hacia el final. Una vez sumadas las hectáreas de cada grupo se dividen entre sí para determinar cuántas más hectáreas tiene el estrato superior en relación con el inferior y así contrastar esta relación entre los períodos. En este sentido hemos decidido exponer dos ejemplos, uno en el que se cotejan los diez principales propietarios con los diez menores –siempre considerando que el corte de mínima asignado a este trabajo se ubica en las 25 ha– y otro donde el conjunto se amplía a veinte casos.

En el cuadro 6 puede observarse que la tendencia se divide en partes iguales entre los partidos donde la brecha entre los mayores y menores propietarios crece

y en aquellos donde decae. En el primer grupo se encuentran Las Flores, Monte, Azul, Olavarría y Bolívar. El cambio más grande en este sentido se registra en Las Flores, pues para 1990-1991, los diez mayores propietarios del partido poseían 145,53 veces más hectáreas que los menores, mientras que para 2009-2011 esa brecha se amplió a 192,48 veces. Luego le siguió Monte, donde la brecha ascendió 33,22 veces, y Azul, donde se incrementó 25,20 veces. Continúa Olavarría, donde la diferencia se incrementó 11,40 veces, con la particularidad de ser el partido donde la brecha es más grande, pues para 2009-2011 los diez propietarios más grandes concentraban 332,05 veces más tierra que los diez menores. Finalmente, en Bolívar la suba fue de 2,69. El otro grupo de partidos está formado por Coronel Prin-

Cuadro 6. Comparación en hectáreas entre los diez mayores y diez menores propietarios en cada período

Partido	1990-1991		2009-2011	
	Diez mayores propietarios	Diez menores propietarios	Diez mayores propietarios	Diez menores propietarios
Azul	41.764,17	255,50	47.491,08	251,72
Bolívar	38.985,76	250,45	39.704,31	250,74
Coronel Dorrego	54.365,70	284,96	48.163,32	272,68
Coronel Pringles	53.189,56	250,00	49.331,40	250,00
Coronel Suárez	48.434,38	253,55	48.118,11	253,47
General Belgrano	35.835,01	255,41	33.111,00	259,11
Las Flores	37.127,50	255,11	48.119,00	250,00
Mar Chiquita	55.728,64	260,04	55.070,00	257,50
Monte	25.565,49	252,31	34.042,50	253,01
Olavarría	82.650,51	257,76	86.312,03	259,94
Total	131.672,79	250,00	124.382,09	250,00

Fuente: Elaboración propia a partir de catastros municipales oficiales y privados.

gles, Coronel Dorrego, General Belgrano, Coronel Suárez y Mar Chiquita. Como puede observarse, tres de los partidos de este conglomerado mostraron tendencias hacia la pérdida de importancia de los propietarios mayores, y si agregamos el análisis de la cúpula vemos que se debe a la disminución de hectáreas o desaparición de uno o dos de los propietarios más grandes. Así, los tres primeros partidos muestran una reducción de la diferencia entre los mayores y los menores de 12,5 y 15,4 veces, mientras que los dos restantes (Coronel Suárez y Mar Chiquita) presentan un achicamiento de la diferencia muy pequeño, de 1,1 y 0,4 veces, respectivamente. Este último grupo afecta a los datos agregados, al punto tal que mientras en 1990-1991 los diez mayores propietarios tenían 526,7 veces más hectáreas que

los más chicos y en 2009-2011 esa brecha se había reducido a 497,5 veces.

Al ampliar el espectro a los veinte mayores propietarios y los veinte menores (cuadro 7), las relaciones sufren muy pocas modificaciones. Quizá la más evidente es que las variaciones entre los años comparados se atemperan, con excepción de Bolívar y Olavarría, en casi todos los partidos sin perder la tendencia. Es destacable el caso de Olavarría que en 1990-1991 contaba como principal propietario a Estancias Unidas del Sud –perteneciente a la familia Fortabat– con más de 26.500 ha en el partido, mientras en el registro de 2009-2011 aparecen solo 11.636,6 ha. Sin embargo, el distrito no presenta una retracción en la cúpula de los diez y veinte propietarios más importantes debido al ascenso

Cuadro 7. Comparación en hectáreas entre los veinte mayores y veinte menores propietarios en cada período

Partido	1990-1991		2009-2011	
	Veinte mayores propietarios	Veinte menores propietarios	Veinte mayores propietarios	Veinte menores propietarios
Azul	73.423,23	532,90	80.055,10	517,96
Bolívar	61.680,28	504,79	65.579,39	505,43
Coronel Dorrego	79.781,10	611,38	72.775,61	584,78
Coronel Pringles	84.201,60	519,28	81.913,87	509,49
Coronel Suárez	81.325,87	518,24	79.203,97	519,22
General Belgrano	55.873,85	535,11	55.295,92	554,30
Las Flores	58.429,04	521,31	71.192,00	517,00
Mar Chiquita	83.824,22	551,81	79.340,00	564,50
Monte	39.648,52	511,81	48.107,99	512,44
Olavarría	114.582,15	533,20	122.075,18	537,04
Total	192.668,85	500,00	188.871,05	500,00

Fuente: Elaboración propia a partir de catastros municipales oficiales y privados.

de otras compañías. Tal es así que mientras en el primer momento había solo dos propietarios con más de 10.000 ha, dos décadas después aparecen cuatro con esa condición y el total de dueños de más de 2.500 ha aumenta tanto en cantidad como en superficie tal como se ve en los cuadros 4 y 5. Esta tendencia en lo más alto de la cúpula se atenúa por la reducción del sector que posee entre 1.000 y 2.500 ha, lo cual genera, tal como señalamos anteriormente, una retracción en la participación global de los dueños de más de 1.000 ha.

En el otro polo, Coronel Dorrego presentó una retracción notable del mayor propietario que pasa de poseer más de 15.000 ha en 1990-1991 a contar con poco más de 1.000 en 2009-2011. Esto probablemente responda a un proceso que combinó venta con cambios de titularidad y división familiar, pues durante el primer período era el único titular del catastro con su apellido, mientras que dos décadas después aparecen tres, que aun agrupándolos no sumaban más de 1.500 ha. Por su parte, es interesante ver que varias de las sociedades que aparecían en la cúpula a comienzos de los noventa vieron incrementada su área, lo cual permitió que la superficie ocupada por propietarios de más de 1.000 ha se mantuviera estable entre los períodos. En el caso de Coronel Pringles, lo más destacable es que el mayor propietario del período 1990-1991 (Molino Nuevo S.A.) pasó de tener más de 10.000 ha a poco menos de la mitad (4.616 ha), y el resto de la cúpula no llegó a compensar esta caída aun cuando la superficie ocupada por propietarios con más de 1.000 ha creció. Este proceso se repite más marcadamente en Coronel Suárez, donde los dos mayores propietarios del primer período prácticamente

desaparecen en 2009-2011, pero crece la cantidad de propietarios con más de 1.000 ha, como así también el área bajo su control. En cuarto lugar, en General Belgrano se ve una paulatina reducción del área total de la cúpula de propietarios que nuevamente es compensada por un incremento de la superficie y la cantidad de propietarios con más de 1.000 ha, que pasan de 38 en 1990-1991 a 43 en 2009-2011. Finalmente, Mar Chiquita se presenta como un caso de retracción de la superficie y la cantidad de mayores propietarios y también de menos de 1.000 ha. En este caso, los primeros seis propietarios mantienen sus áreas, aun con la transformación de uno de ellos de una persona física a una jurídica, por lo que la retracción se registra en el grupo que se ubica entre las 1.000 ha y las 4.000 ha que, si bien numéricamente eran más, perdieron el 2,24% de la superficie entre los períodos.

Finalmente, queda considerar los números agregados. Aquí los partidos que muestran una retracción de la cúpula parecen tener mayor influencia sobre los otros, pues mientras en 1990-1991 los mayores veinte propietarios tenían 385,34 veces más tierra que los veinte más pequeños, en 2009-2011 ese valor se redujo a 377,74. No obstante, si se analizan detenidamente los principales veinte propietarios de los diez partidos, se ve que la reducción de Estancias Unidas del Sud en casi 15.000 ha afectó las tendencias globales por el peso extraordinario de su participación. Tal es así que si en un ejercicio hipotético retiramos dicha empresa de la nómina de ambos períodos, los diez principales propietarios sumarían en 1990-1991 un área de 100.560,95 ha, mientras que en 2010-2011 ascendería a 108.514,51 ha. Por tanto, en el pri-

mer momento los propietarios de la cúpula tendrían 402,2 veces más tierra que los más pequeños, mientras que en 2010-2011 ese valor habría subido a 434,1 veces. Por su parte, la cantidad de hectáreas para los veinte más grandes pasaría de 160.047,87 ha a 171.340,94 ha y la relación con respecto a los propietarios más pequeños treparía de 320,01 en 1990-1991 a 342,68 en 2010-2011.

Hasta aquí hemos ensayado las diversas tendencias que pueden extraerse de la información catastral de los diez partidos analizados. Recapitulando, podemos decir que aun cuando en varios casos la cúpula de propietarios redujo su importancia numérica y superficial, los dueños con más de 1.000 ha crecieron en ocho de los diez partidos considerados. Además, estos propietarios se insertan dentro de las lógicas contemporáneas del agronegocio, no solo al continuar con los procesos de transición desde personas físicas a jurídicas, sino también al adaptarse a los nuevos derroteros productivos. El hecho de que se mantenga relativamente estable la cantidad de titulares en el padrón catastral habla de una redistribución de la tierra hacia los propietarios medianos y grandes en detrimento de los más pequeños, que aún siguen siendo importantes numéricamente. En este estrato deben buscarse pistas para comprender la dinámica de los pequeños rentistas que han florecido en los últimos años, aunque ello claramente trasciende los objetivos de este trabajo.

Los cambios en la tenencia de la tierra

A primera vista, los cambios en el régimen de tenencia de la tierra también se caracterizan por su diversidad. En los

cuadros 8 y 9 se observa que las tendencias de los partidos entre 1988 y 2002 acompañan las registradas a nivel nacional y provincial, pues en ocho de los diez distritos la propiedad cede espacio a la toma de tierras. Asimismo, vemos que Coronel Dorrego y Azul –que presentan un mayor peso relativo del estrato menor– son los partidos donde el arrendamiento, la aparcería y el contrato accidental crecieron más del 10%, mientras Mar Chiquita, que mostró una caída del área de los grandes propietarios a favor de los medianos, tuvo un incremento de la superficie en propiedad.

Finalmente, podemos introducir el comportamiento de los distintos estratos de EAP para verlos en relación con la propiedad (cuadros 10 y 11). Según estos datos, Coronel Dorrego es el partido con mayor reducción de EAP entre 1988 y 2002 (33,6%), que afectó principalmente a las explotaciones medianas y luego a las pequeñas, a la vez que la cantidad de EAP con más de 1.000 ha creció notablemente. Una tendencia similar acaeció en Monte, que perdió el 30,8% de las EAP, principalmente las de menos de 200 ha; en tanto, las más favorecidas fueron las explotaciones de entre 200 y 1.000 ha. No obstante, mientras que en Olavarría, donde los sectores de mediana y gran propiedad se retrajeron frente a los más pequeños y la toma de tierras creció casi el 8%, la reducción de EAP entre 1988 y 2002 fue de las más bajas entre los partidos analizados (16,5%). También lo es la caída proporcional de las explotaciones de menos de 200 ha y su distribución entre los otros dos estratos. Es importante reconocer que estas comparaciones no son del todo exactas, pues mientras los censos comparan el período 1988-2002, los datos catastrales abarcan desde prin-

Cuadro 8. Distribución en porcentajes de la superficie de las EAP, por régimen de tenencia de la tierra según partido (1988)

Partido	Propiedad y sucesión indivisa	Arrendamiento, aparcería y contrato accidental	Otros	Total
Azul	81,42	18,53	0,05	100
Bolívar	82,86	16,95	0,19	100
Coronel Dorrego	62,78	36,13	1,09	100
Coronel Pringles	69,36	30,62	0,02	100
Coronel Suárez	78,67	21,21	0,12	100
General Belgrano	84,35	15,29	0,36	100
Las Flores	87,88	11,94	0,18	100
Mar Chiquita	80,16	19,32	0,52	100
Monte	78,70	21,30	0,00	100
Olavarría	78,30	21,48	0,22	100

Fuente: CNA 1988.

Cuadro 9. Distribución en porcentaje de la superficie de las EAP, por régimen de tenencia de la tierra según partido (2002)

Partido	Propiedad y sucesión indivisa	Arrendamiento, aparcería y contrato accidental	Otros	Total
Azul	67,95	30,71	1,34	100
Bolívar	74,32	24,91	0,77	100
Coronel Dorrego	46,96	47,85	5,19	100
Coronel Pringles	67,57	32,05	0,38	100
Coronel Suárez	75,35	24,02	0,63	100
General Belgrano	81,13	18,49	0,38	100
Las Flores	83,22	16,06	0,72	100
Mar Chiquita	83,36	15,60	1,04	100
Monte	86,79	12,00	1,21	100
Olavarría	69,29	29,40	1,31	100

Fuente: CNA 2002.

Cuadro 10. Cantidad de EAP por estratos y su peso relativo por partido (1988)

Partido	Pequeñas explotaciones (menos de 200 ha)		Medianas explotaciones (de 201 a 1.000 ha)		Grandes explotaciones (más de 1.000 ha)		Total
	EAP	%	EAP	%	EAP	%	
Azul	432	40,91	460	43,56	164	15,53	1.056
Bolívar	1.367	71,80	455	23,90	82	4,31	1.904
Coronel Dorrego	206	25,00	481	58,37	137	16,63	824
Coronel Pringles	276	34,24	384	47,64	146	18,11	806
Coronel Suárez	687	55,27	421	33,87	135	10,86	1.243
General Belgrano	241	60,10	112	27,93	48	11,97	401
Las Flores	454	61,68	265	36,01	17	2,31	736
Mar Chiquita	253	50,30	171	34,00	79	15,71	503
Monte	239	57,04	140	33,41	40	9,55	419
Olavarría	477	41,51	481	41,86	191	16,62	1.149

Fuente: CNA 1988.

Cuadro 11. Cantidad de EAP por estratos y su peso relativo por partido (2002)

Partido	Pequeñas explotaciones (menos de 200 ha)		Medianas explotaciones (de 201 a 1.000 ha)		Grandes explotaciones (más de 1.000 ha)		Total
	EAP	%	EAP	%	EAP	%	
Azul	313	35,25	401	45,16	174	19,59	888
Bolívar	974	65,63	421	28,37	89	6,00	1.484
Coronel Dorrego	122	22,30	272	49,73	153	27,97	547
Coronel Pringles	189	30,39	304	48,87	129	20,74	622
Coronel Suárez	439	44,52	384	38,95	163	16,53	986
General Belgrano	160	54,42	92	31,29	42	14,29	294
Las Flores	359	56,09	214	33,44	67	10,47	640
Mar Chiquita	152	39,07	154	39,59	83	21,34	389
Monte	144	49,66	114	39,31	32	11,03	290
Olavarría	366	38,16	414	43,17	179	18,67	959

Fuente: CNA 2002.

cipios de los noventa a principios de la década de 2010. No obstante, este ejercicio sirve para problematizar la hipótesis según la cual la extensión de los arrendamientos atenuaría *per se* el proceso de concentración de la propiedad de la tierra. Evidentemente, las dinámicas coyunturales y las historias propias de los partidos tienen un importante peso a la hora de explicar su estructura productiva y de propiedad.

Más allá de las excepciones señaladas, se puede afirmar la presencia de una doble dinámica. Por un lado, registramos un proceso de cierta estabilidad, con leve tendencia hacia la concentración de la propiedad de la tierra, y una más intensa concentración de la producción manifiesta en la reducción de EAP de los partidos analizados. En este sentido, la ampliación de la escala de las explotaciones y las propiedades responde a los cambios en el tipo y la forma de producción predominantes de la zona en particular y de la Argentina en general. Por otro lado, es inevitable reconocer que paralelamente se presentan procesos de centralización, pues el hecho de que los factores de producción —principalmente tierra y capital— estén en menos manos se debe también a cambios de índole cualitativa.

En términos de autonomía de los capitales, la extensión de la lógica del agronegocio incrementó la dependencia de los pequeños productores a un paquete tecnológico conformado por prácticas y productos que se insertan dentro de la dinámica del agronegocio (Palmisano,

2015). Esto potenció los beneficios de los grandes jugadores del sector tanto en el nivel productivo como dentro de la cadena de comercialización, pues el funcionamiento del modelo de desarrollo sojero y de la ganadería intensiva no agotan sus consecuencias en la administración cotidiana de la explotación. Por el contrario, su dinámica se articula con varios intermediarios como las empresas fabricantes y distribuidoras de insumos, comercializadoras de cereales y oleaginosas para la exportación. Así se produjeron nuevas relaciones de competencia que afectaron al conjunto de la economía, y cuyos efectos difícilmente puedan revertirse en tanto se continúe con este modelo productivo (Giarracca y Teubal, 2008). La violencia que adquiere la competencia genera la desaparición de innumerables capitales individuales por absorción y el agrupamiento de otros por fusión o consolidación, tal como lo muestran los datos censales y catastrales. De hecho, parte de lo abrupto de esta dinámica se puede cuantificar al observar el marcado aumento del precio de la tierra,⁵ tanto para arrendamiento como para compra-venta, que genera procesos de exclusión que en la mayoría de los casos tienen a los actores más pequeños como víctimas.

Por otro lado, deberíamos considerar el difundido ascenso de nuevos actores, principalmente *pooles* de siembra y fondos de inversión, en torno a los cuales se construyó uno de los lugares especiales más fuertes de la producción agropecuaria en la era del agronegocio: el triunfo

⁵ La comparación de los precios deflactados de las tierras entre 1990 y 2010 muestra un aumento del 249,5% en el avalúo de las hectáreas en la zona núcleo y del 344% en el caso de los campos de cría (elaboración propia a partir de la información provista por la revista *Márgenes Agropecuarios*). El punto de inflexión registrado hacia 2002 puede explicarse tanto por el aumento del precio de los *commodities* como por la modificación del tipo de cambio como mecanismo redistribuidor de la renta agraria.

de los productores sin tierra.⁶ Es verdad que muchos grandes productores crecieron en escala a partir del arrendamiento, pero aquellos que trabajaban sobre todo en campo arrendado y sin personal fijo fueron más bien la excepción. La mayoría de estos actores –El Tejar, CRESUD, Los Grobo, entre otros– partieron de una porción variable de tierra en propiedad y a partir de ella se expandieron.

En esta línea, los *pooles* de siembra suelen ser presentados como el modelo típico de tomadores puros de tierra. No obstante, en un trabajo presentado por Giarracca (2010) se muestra, a partir de los datos del CNA 2002, el uso combinado de propiedad y toma de tierras entre los *pooles* agrícola-ganaderos. Estos datos matizan la hipótesis según la cual los *pooles* y fondos de inversión⁷ son puros tomadores de tierra. Lo que se da en realidad es una organización de la producción donde el rol de la propiedad sigue siendo importante y sirve como plataforma de expansión de muchas explotaciones que son consideradas ejemplo de la vanguardia productiva nacional.

Reflexiones finales

Uno de los primeros puntos que debemos destacar es que lejos de presentar un escenario homogéneo, la instaura-

ción del modelo del agronegocio mostró una fuerte diversidad de tendencias y actores productivos, junto a una marcada concentración de la producción. En términos de propiedad de la tierra, en los partidos analizados se mantuvo relativamente estable la cantidad de titulares del padrón catastral a la par de una redistribución de la tierra hacia los propietarios medianos y grandes en detrimento de los más pequeños. Si bien la concentración en la propiedad no adquiere la intensidad de la concentración productiva plasmada en la comparación de los CNA 1988 y 2002, el incremento de la cantidad de hectáreas poseídas por los titulares de más de 1.000 ha parece una tendencia fuerte, al igual que los cambios en la relación entre los dos polos del padrón catastral. Asimismo, consideramos que las excepciones a estos procesos marcan puntos oscuros sobre los que se debe avanzar para comprender más cabalmente el mundo agropecuario actual.

En términos del control productivo de la tierra, los datos censales demuestran que junto al avance de los arrendamientos, principalmente en campos agrícolas, la propiedad de la tierra mantiene su importancia. En este sentido, adherimos a la hipótesis de que las trayectorias empresariales de los nuevos o renovados actores agrarios, más que asentarse

⁶ Muchas veces Gustavo Grobocopatel se ha calificado a sí mismo como un “sin tierra”, una manera hiperbólica de resaltar su condición de tomador de tierras. Sin embargo, él y su familia son dueños de importantes porciones de tierra, pues Los Grobo, además de concretar una parte importante de sus ingresos por tareas de gestión y comercialización, poseen alrededor de 12 mil hectáreas propias (*La Nación*, 19 de octubre de 2008). Asimismo, algunas interpretaciones académicas abonan la hipótesis de la creciente importancia de los productores que son puros tomadores de tierra. Véanse, por ejemplo, Bisang, Anlló y Campi (2008) y Dirven (2011).

⁷ En este sentido, una encuesta realizada por Gras (2012) a 1.004 empresas agropecuarias en la región pampeana arroja que los arrendatarios puros conforman el 16,8% de la muestra y controlan el 35% de la superficie, mientras que los propietarios representan el 58,2% y tienen el 43% de las hectáreas. Por su parte, las empresas mixtas encarnan el 25,1% de las encuestadas y trabajan el 23% de la superficie.

plenamente en la toma de tierra, recurren a estrategias mixtas de ampliación de la escala donde conviven la propiedad y el arrendamiento.

(Recibido el 19 de abril de 2016.)

(Evaluado el 27 de mayo de 2016.)

Referencias bibliográficas

- Basualdo, E. y M. Khavisse (1993), *El nuevo poder terrateniente. Investigación sobre los nuevos y viejos propietarios de tierras de la provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Planeta.
- y C. Lozano (1988), *La propiedad agropecuaria en la Zona Deprimida del Salado*, Buenos Aires, CODESA-PNUD.
- Bisang, R., G. Anlló y M. Campi (2008), “Una revolución (no tan) silenciosa. Claves para repensar el agro en Argentina”, *Desarrollo Económico*, vol. 48, N° 190-191, julio-diciembre, Buenos Aires, IDES, pp. 165-207.
- Dirven, M. (2011), “Dinámicas del mercado de tierras en los países del Mercosur y Chile: una mirada analítica-crítica”, Santiago de Chile, FAO.
- Giarracca, N. (2010), “El conflicto agrario 2008-2009: los debates necesarios”, en Giarracca, N. y M. Teubal (comps.), *Del paro agrario a las elecciones de 2009. Tramas, reflexiones y debates*, Buenos Aires, Antropofagia.
- y M. Teubal (2008), “Del desarrollo agroindustrial a la expansión del ‘agronegocio’: el caso argentino”, en Mançano Fernandes, B. (org.), *Campesinato e agronegócio na América Latina: a questão agrária atual*, San Pablo, Expressão Popular.
- Gras, C. (2012), “Los empresarios de la soja: cambios y continuidades en la fisonomía y composición interna de las empresas agropecuarias”, *Mundo Agrario*, vol. 12, N° 24.
- La Nación Revista* (2008), “La intimidad del señor de la soja”, Buenos Aires, 19 de octubre.
- Palmisano, T. (2015), “Paradojas y resignificaciones del ‘cuidado del suelo’ en el agronegocio argentino. La construcción de una consigna para el cambio tecnológico”, *Argumentos. Revista de Crítica Social*, N° 17. Disponible en <<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/1314/1207>>.

Anexo

Cuadro 1. Propietarios, hectáreas y parcelas divididos por estratos (1990-1991)

Partido	Total		Escala de extensión en hectáreas						
			De 25 a 50	De 50,01 a 100	De 100,01 a 200	De 200,01 a 500	De 500,01 a 1.000	De 1.000,01 a 2.500	Más de 2.500
Azul	Propietarios	1.577	125,00	232,00	388,00	481,00	224,00	103,00	24,00
	Hectáreas	619.833,91	4.602,28	17.730,15	56.530,06	151.620,87	153.061,39	152.076,42	84.212,74
	Parcelas	3.228	125,00	265,00	540,00	924,00	624,00	527,00	223,00
Bolívar	Propietarios	2.011	382,00	584,00	544,00	304,00	128,00	57,00	12,00
	Hectáreas	445.147,58	14.350,14	44.441,64	76.851,06	91.010,04	88.311,38	85.698,51	44.484,80
	Parcelas	3.250	383,00	679,00	809,00	673,00	379,00	237,00	90,00
Coronel Dorrego	Propietarios	1.283	41,00	105,00	301,00	544,00	190,00	87,00	15,00
	Hectáreas	564.078,2	1.514,45	8.295,03	46.322,02	173.906,53	132.228,04	134.159,86	67.652,26
	Parcelas	2.258	41,00	123,00	364,00	804,00	425,00	375,00	126,00
Coronel Pringles	Propietarios	1.186	134,00	91,00	290,00	402,00	178,00	69,00	22,00
	Hectáreas	503.020,11	5.743,46	7.386,19	44.336,13	127.231,88	124.412,42	104.643,31	89.266,72
	Parcelas	2.096	134,00	130,00	367,00	651,00	403,00	262,00	149,00
Coronel Suárez	Propietarios	1.547	188,00	293,00	379,00	406,00	181,00	79,00	21,00
	Hectáreas	544.772,74	6.636,14	22.449,31	55.301,81	126.838,46	124.727,25	124.673,48	84.146,29
	Parcelas	2.709	188,00	351,00	565,00	723,00	464,00	298,00	120,00
General Belgrano	Propietarios	439	75	92	101	74	58	28	11
	Hectáreas	171.500,55	2.649,47	6.920,49	14.234,21	23.991,99	44.005,66	41.297,55	38.401,18
	Parcelas	786	75	108	137	138	180	103	45
Las Flores	Propietarios	939	178	202	217	195	87	54	6
	Hectáreas	283.537,19	6.695,54	14.968,56	31.698,36	59.831,04	60.959,24	81.846,88	27.537,57
	Parcelas	1.667	178	237	324	437	266	189	36
Mar Chiquita	Propietarios	547	69,00	92,00	91,00	146,00	72,00	60,00	17,00
	Hectáreas	286.886,82	2.556,13	6.717,67	13.265,73	47.122,80	49.941,30	90.466,80	76.816,39
	Parcelas	1.058	69,00	107,00	119,00	254,00	170,00	216,00	123,00
Monte	Propietarios	574	108,00	130,00	133,00	103,00	69,00	28,00	3,00
	Hectáreas	164.849	3.810,68	9.617,19	18.938,92	33.518,12	47.657,30	39.632,30	11.674,09
	Parcelas	973	108,00	159,00	197,00	204,00	178,00	103,00	24,00
Olavarría	Propietarios	1.670	279,00	184,00	348,00	494,00	205,00	129,00	31,00
	Hectáreas	719.438,35	11.850,43	15.250,26	51.705,90	153.293,60	142.940,53	200.164,51	144.233,14
	Parcelas	3.349	279,00	267,00	524,00	873,00	558,00	447,00	401,00
Total	Propietarios	11.773	1.579	2.005	2.792	3.149	1.392	694	162
	Hectáreas	4.303.064	60.409	153.776	409.184	988.365	968.245	1.054.660	668.425
	Parcelas	21.374	1.580	2.426	3.946	5.681	3.647	2.757	1.337

Fuente: Elaboración propia a partir de catastros municipales oficiales y privados (datos en valores absolutos).

Cuadro 2. Propietarios, hectáreas y parcelas divididos por estratos (2009-2011)

Partido	Total		Escala de extensión en hectáreas						
			De 25 a 50	De 50,01 a 100	De 100,01 a 200	De 200,01 a 500	De 500,01 a 1.000	De 1.000,01 a 2.500	Más de 2.500
Azul	Propietarios	1.582	127	243	400	459	227	103	23
	Hectáreas	623.154,01	4.665,48	18.215	58.399,86	143.621,03	158.830,54	151.518,02	87.904,08
	Parcelas	3.294	127	284	535	909	665	513	261
Bolívar	Propietarios	1.886	345	506	496	339	128	55	17
	Hectáreas	455.933,28	12.860,61	38.376,15	70.804,63	102.600	90.373,43	82.604,17	58.314,3
	Parcelas	3.379	346	601	799	827	413	248	145
Coronel Dorrego	Propietarios	1.343	66,00	131,00	332,00	516,00	191,00	94,00	13,00
	Hectáreas	554.113,45	2.397,85	10.160,05	50.655,40	162.162,57	130.348,05	142.259,27	56.130,25
	Parcelas	2.513	67,00	156,00	421,00	805,00	474,00	493,00	97,00
Coronel Pringles	Propietarios	1.219	142,00	84,00	317,00	423,00	158,00	68,00	27,00
	Hectáreas	508.403,66	6.033,36	6.963,03	48.579,17	134.636,53	110.284,31	100.796,41	101.110,85
	Parcelas	2.178	143,00	116,00	384,00	714,00	375,00	240,00	206,00
Coronel Suárez	Propietarios	1.651	215,00	304,00	420,00	439,00	156,00	95,00	22,00
	Hectáreas	563.994,81	7.694,16	22.836,78	61.024,01	135.581,62	107.602,32	144.977,50	84.278,42
	Parcelas	2.997	215,00	373,00	631,00	795,00	417,00	425,00	141,00
General Belgrano	Propietarios	421	64	88	95	69	62	33	10
	Hectáreas	173.058,94	2.291,42	6.572,93	13.367,23	21.722,76	44.955,71	51.037,89	33.111
	Parcelas	848	64	106	143	150	197	153	35
Las Flores	Propietarios	972	174	195	227	211	99	54	12
	Hectáreas	321.525,00	6.573,50	14.586,50	33.143,50	66.017,50	68.731,00	79.201,00	53.272,00
	Parcelas	1.000	174	196	231	226	107	54	12
Mar Chiquita	Propietarios	585	62,00	98,00	109,00	159,00	75,00	68,00	14,00
	Hectáreas	296.291,88	2.316,50	7.091,00	16.538,00	49.898,00	54.305,00	99.807,38	66.336,00
	Parcelas	1.144	62,00	118,00	163,00	273,00	181,00	242,00	105,00
Monte	Propietarios	569	112,00	124,00	126,00	111,00	64,00	28,00	4,00
	Hectáreas	171.338	3.907,10	9.421,02	17.204,42	35.083,33	44.932,65	39.488,61	21.300,92
	Parcelas	1.030	112,00	155,00	190,00	217,00	172,00	143,00	41,00
Olavarría	Propietarios	1.705	264,00	197,00	368,00	525,00	196,00	121,00	34,00
	Hectáreas	727.963,67	11.199,49	16.610,38	54.843,30	160.503,44	138.496,58	184.972,17	161.338,32
	Parcelas	3.435	264,00	297,00	544,00	915,00	488,00	472,00	455,00
Total	Propietarios	11.933	1.571,00	1.970,00	2.890,00	3.251,00	1.356,00	719,00	176,00
	Hectáreas	4.395.776,75	59.939,47	150.832,83	424.559,52	1.011.826,78	948.859,59	1.076.662,42	723.096,15
	Parcelas	21.818	1.574,00	2.402,00	4.041,00	5.831,00	3.489,00	2.983,00	1.498,00

Fuente: Elaboración propia a partir de catastros municipales oficiales y privados (datos en valores absolutos).

Autor

Tomás Palmisano es licenciado en Ciencia Política, magíster en Investigaciones en Ciencias Sociales y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es becario posdoctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y miembro del Grupo de Estudios Rurales del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA. Su trabajo de investigación se centra en los cambios y permanencias en la estructura de propiedad y control productivo de la tierra en la región pampeana y la transformación de los discursos que acompañan estas transformaciones.

Publicaciones recientes:

- (2015), “Paradojas y resignificaciones del ‘cuidado del suelo’ en el agronegocio argentino. La construcción de una consigna para el cambio tecnológico”, *Argumentos. Revista de Crítica Social*, N° 17. Disponible en <<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/1314/1207>>.
 - y M. Teubal (2015), “¿Hacia la reprimarización de la economía? En torno del modelo extractivo en la posvertibilidad”, *Realidad Económica*, N° 296, Buenos Aires, IADE.
 - (2013), “Crisis alimentaria y crisis global: la Argentina del 2001/2002 y después”, *Realidad Económica*, N° 279, Buenos Aires, IADE.
-

Cómo citar este artículo

Palmisano, Tomás, “Transformaciones recientes en la propiedad y tenencia de la tierra rural bonaerense”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 8, N° 30, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2016, pp. 113-133, edición digital, <<http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>>.



**DOCUMENTOS
POLÍTICOS DE
COYUNTURA**



**revista de
ciencias
sociales**

segunda época

PRESENTACIÓN

El director y el secretario de redacción vuelven a presentar la sección “Documentos políticos de coyuntura” de la *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, de la Universidad Nacional de Quilmes, como propuesta de publicación de diversas expresiones acerca de problemáticas políticas, sin restricciones de las posiciones o matices que manifiestan proyectos, ideas, reflexiones, adhesiones, críticas, incomodidades o incertidumbres, tanto al nivel local, como regional e internacional. El objetivo es cooperar y, eventualmente, promover debates que contribuyan a la evolución de la pluralidad de voces que emergen desde la urgencia de la inmediatez de los tiempos de la coyuntura política.

Tal vez el lector pueda compartir la arriesgada pregunta: ¿por qué una revista científica y académica, presentada por una universidad pública, le dedica un espacio a la enunciación política, envuelta en las fuerzas ideológicas que aparecen al calor del momento actual? Las controvertidas respuestas pueden surgir desde distintos lugares y construirse con varias líneas argumentales. Nuestro punto de vista es que no hay, no podría haber, un muro que separe ni una frontera infranqueable entre la ciencia y la ideología, tal como lo teorizó, hace ya más de siete décadas, Max Horkheimer. Desde este presupuesto, el compromiso de la revista es dar un lugar abierto a la multiplicidad de las posiciones políticas, necesarias para la profundización y superación de las exposiciones democráticas, participativas y de texturas emancipatorias, que conlleven a la convivencia con bienestar e igualdad entre los seres humanos.

En este número presentamos un ensayo del español Jordi Borja sobre los Juegos Olímpicos en la ciudad de Río de Janeiro.



RÍO 2016: EL NEGOCIO URBANO (O SIN PAN NI CIRCO)¹

Jordi Borja

Recuerdo el momento en que supe que Río de Janeiro había ganado la organización de los Juegos Olímpicos. Estaba en Ciudad de México y me enteré al abrir el periódico. Me alegré como latinoamericano por vocación: por primera vez se celebrarían en América del Sur. Solamente se habían realizado en México en 1968 y el recuerdo quedó empañado por la masacre de Tlatelolco. El periódico mostraba un dibujo en el que se localizaban las principales actuaciones. Era suficiente para darse cuenta de que las inversiones más importantes iban a destinarse al sur, de Barra de Tijuca y más allá; es decir, lejos de la ciudad compacta. La misma opción que se tomó en 1992 con la creación de “Río Centro” —que no es Río ni es centro— ahora se multiplicaba exponencialmente. Se invertía en las zonas ricas, residenciales o de “servicios de excelencia”, a los que se dotaba de equipamiento e infraestructura para multiplicar el valor del suelo. Los costes sociales y ambientales iban a ser enormes.

Unos meses después recibí una invitación para participar en el seminario Río-Barcelona en 2010. El recién elegido *prefeito* —jefe de gobierno de la ciudad— proclamaba que el proyecto de Río se inspiraba en el de Barcelona. Al encuentro asistieron Pascual Maragall —el alcalde de Barcelona que promovió y presidió los Juegos Olímpicos de 1992— y algunos de los principales responsables de los Juegos. En mis intervenciones, a pesar de las limitaciones diplomáticas, no pude evitar algunas consideraciones problemáticas, lo cual dio lugar a que el presidente del Instituto de Arquitectura —entidad que reúne a los arquitectos y urbanistas del país— me propusiera una sesión de debate con el secretario de planeamiento y principal redactor del proyecto urbano de los Juegos. Su defensa se limitaba a referirse al Comité Olímpico Internacional (COI), que había considerado que la propuesta de Río era técnicamente impecable. Cierzo, el COI evalúa casi exclusivamente tres factores. Uno: disponer de los

¹Texto publicado originalmente en marzo de 2015.

equipamientos deportivos y complementarios, y de las residencias o la posesión del suelo y el financiamiento. Dos: disponer o tener proyectada y financiada la infraestructura de movilidad, y garantizada la seguridad. Tres: generar un acuerdo entre las instituciones políticas del Estado y de la ciudad, y procurar que no hubiera una oposición significativa por parte de la ciudadanía. Es decir, el COI no tiene en cuenta los impactos que podrían ocasionar a la ciudad las posibles intervenciones que se harían para los Juegos Olímpicos.

Mi respuesta dio fin al diálogo. Una vez expuestas la crítica y las posibles alternativas, añadí que debía relativizar el valor de lo “técnico”, pues el objetivo cuenta primero. Hay operaciones muy complejas resueltas con una tecnología excelente y no son defendibles: por ejemplo, la liquidación de seis millones de personas en un lapso muy breve por parte de los nazis. El secretario de planeamiento era a su vez un urbanista de confianza de los grupos inversionistas principales.

Río está ejecutando un proyecto perverso, al servicio de los negocios especulativos y al margen de la ciudad y de la ciudadanía. Son evidentes el impacto ambiental sobre el territorio y los costes sociales del transporte. Pero más grave: se ha perdido una gran oportunidad. Unos años antes, a mediados de los noventa, un equipo originario de Barcelona, y con la experiencia de los Juegos Olímpicos, hicimos un estudio encargado por la Prefeitura de Río para una candidatura anterior. Propusimos concentrar las actuaciones principales en el triángulo formado por el centro histórico y administrativo, la gran zona marcada por Maracanã, Sambódromo y San Cristóbal, y el puerto en vía de deslocalización. Había mucho suelo disponible, se creaba una potente zona central y se generaban impactos positivos hacia la zona norte, con grandes déficits de urbanización, donde viven millones de personas, en gran parte sectores populares. Pero como nos dijo João Havelange —entonces presidente de la Federación Internacional de Fútbol Asociación—, “la gente que nos importa es la que vive en el sur”. Este mismo personaje provocó el fracaso de la candidatura anterior. Antes de que se reuniera el COI para seleccionar a las ciudades candidatas, declaró que Río tenía muchas posibilidades de ganar pues numerosos miembros del COI le debían favores. Resultado: Río fue eliminada de entrada. Quizás los Juegos sean un éxito “técnico-deportivo”. Pero no serán, con toda seguridad, un éxito para la ciudad y sus habitantes.





Sobre *Cirujas, cartoneros y empresarios*

Pablo J.
Schamber

Esta obra es la versión en formato libro de la tesis doctoral del autor, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Fue publicada por “una organización que combate la ideología burguesa en todos los ámbitos de la vida social”,¹ en la que el autor se desempeña como responsable del Grupo de Estadísticas Sociales dentro del Centro de Estudios e Investigación en Ciencias Sociales (CEICS). El trabajo ofrece un cuidadoso y exhaustivo análisis de las relaciones sociales que involucran a los actores que configuran el entramado del reciclaje informal en Buenos Aires, y considera a los cartoneros como una fracción de la clase obrera que integra la sobrepoblación relativa que resulta funcional tanto a las industrias papeleras como al Estado. La evolución histórica de las intervenciones públicas vinculadas a la gestión de los residuos y las diferentes expresiones de acción directa a través de las cuales los cartoneros manifestaron reclamos o demandas, constituyen partes sustantivas de este análisis.

Villanova no esquiva la consulta a prácticamente la totalidad de la producción académica con intereses temáticos emparentados con los suyos, tanto la generada en la Argentina como en otros países de la región. También se nutre de un completo archivo de fuentes producidas desde los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial, así como de un amplio repertorio de noticias y crónicas periodísticas. Pero, además, recurre a la construcción de información a través de la consulta a fuentes primarias, realizando encuestas y entrevistas a distintos informantes clave, y observaciones del proceso de trabajo de los recolectores. En relación con estas, en el escrito se esclarece oportunidad y circunstancia en que tuvo lugar el uso de cada herramienta o técnica, detalles que pocas veces se encuentran así de explícitos en las obras que los utilizan. Todas las fuentes se encuentran ordenadas según su tipo en la bibliografía, de modo que su identificación y consulta se ven facilitadas.

Cirujas, cartoneros y empresarios. La población sobrante como base de la industria papelera (Buenos Aires, 1989-2012), de Nicolás Villanova, Buenos Aires, CEICS-Ediciones RyR, 2015, 416 pp.

¹ Véase <<http://razonyrevolucion.org/quienes-somos/>>.

Además del prólogo, los agradecimientos y la introducción con indicación del propósito de la obra y de su estructura argumentativa y narrativa, el trabajo tiene cinco capítulos, más conclusiones y tres apéndices, contenidos en intensas 416 páginas. Los capítulos son relativamente extensos, y la variedad de problemáticas tratadas en su interior da en ocasiones la impresión de dispersión, pero sin dejar de tener conexiones con la parte que lo contiene.

El autor asume la defensa de una perspectiva de análisis marxista, que entiende superadora de posiciones teóricas que concibieron el fenómeno cartonero desde la “exclusión”, la “marginalidad”, la “informalidad” o los “sectores populares”, posicionamientos que –según su argumento– impiden observar la pertenencia a la clase obrera de los cartoneros en tanto fracción de la sobrepoblación relativa, en la modalidad estancada. Este velo estaría lejos de resultar inocuo, no solo porque contribuiría a ocultar las relaciones funcionales de subordinación y explotación que los cartoneros tienen con sus reales empleadores –las industrias que reciclan– y los beneficios que el Estado obtiene con su práctica –ahorro en la recolección de los residuos y en la disposición en los rellenos sanitarios–, sino principalmente porque favorece a extender la noción de la desaparición de la clase obrera y, de este modo, a desvanecer la posibilidad del cambio revolucionario para el que el proletariado resulta esencial.

El inicio del recorte temporal del estudio –año 1989– es justificado no solo porque la actividad de los cartoneros “tiende a crecer en la zona porteña [...] [sino porque] asume algunas transformaciones que influyen en una tendencia a la reconversión tecnológica de la rama papelerera para la utilización de papel reciclado como insumo” (p. 15). En sus propios términos, “la aparición de la sobrepoblación relativa a gran escala *ha permitido* la aparición de nuevas ramas de producción hasta ahora ausentes en Argentina, una de las cuales es, precisamente, el reciclado de papel” (p. 15, énfasis agregado). E incluso, esta actividad productiva, el reciclado a nivel industrial “*solo puede sostenerse* por la existencia de esta sobrepoblación relativa, sus bajísimos salarios y sus terribles condiciones” (p. 15, énfasis agregado).

El acento puesto en la determinación de esa correspondencia no llega a demostrarse. La existencia de dos fenómenos simultáneos no necesariamente significa la existencia de una relación de determinación entre ellos. La reconversión tecnológica favorable a la ampliación de los niveles de reciclado de la industria papelerera

² Véase Bercovich, N. y J. Katz (eds.) (1997), *Reestructuración industrial y apertura económica. La industria de celulosa y papel en Argentina, Brasil y Chile en los años 90*, Buenos Aires, CEPAL/IDRC-Alianza.

tiene alcance mundial y aparece mencionada, entre otras fuentes, en las obras sobre el sector que el propio autor consulta.² Además, no es difícil advertir que el crecimiento del desempleo obedeció a situaciones que no necesariamente tuvieron que ver con esta eventual nueva demanda. Sin embargo, ello no debe desestimar la mención a la existencia de esa articulación entre la recolección sistemática de residuos reciclables en la vía pública por parte de los cartoneros y la industria que finalmente los emplea como insumos, aunque la correspondencia pueda no ser tan lineal como lo plantea el autor, e incluso aunque tenga un sentido inverso, en el sentido en que la existencia de una demanda industrial es una condición necesaria para la práctica cartonera.

El autor efectúa un completo repaso por diferentes tesis de grado y posgrado, artículos y presentaciones a congresos, realizados por científicos sociales que abordaron la problemática de los cartoneros en Buenos Aires. El análisis de estas obras se lleva a cabo en función de ciertos ejes que no necesariamente constituyen lo central en ellas, pero que sí se identifican con las inquietudes de Villanova. Es por ello que predominan marcaciones sobre lo que no lograron articular —explícitamente subestimaron—, dieron poca relevancia o directamente negaron, como sería el caso de la lucha y organización de los cartoneros. Es decir, prevalece en la consideración crítica la marcación de carencias ajenas fundadas por divergir con el interés propio. Ello no desmerece la observación que el autor hace al exigir mayor calidad en la información empírica empleada para justificar y avalar proposiciones, pero no pareciera cumplirse tampoco en su investigación donde dice que sí se verificó “la participación de las asambleas populares en las primeras luchas iniciadas por los cartoneros del CEAMSE por obtener el ingreso al relleno durante el año 2002” (p. 32), porque ello eventualmente surgió en la charla que mantuvo con el único exasambleísta entrevistado. Del mismo modo, también es válida —obviamente— su recomendación de sistematicidad y consideración de acciones en términos contextuales e históricos, aunque parece dejarla de lado cuando afirma que la razón por la que viejos reclamos por la derogación de la normativa prohibitoria de la actividad cartonera, existentes entre 1990 y 1995, solo fue satisfecha de manera inmediata con posterioridad a 2001, “por el ensamble necesario entre la lucha general y la de los cartoneros” (p. 35), como si ningún otro acontecimiento hubiese tenido lugar y relevancia entonces.

En relación con la discusión teórico-conceptual sintetizada con anterioridad, que no por interesante deja de ser poco novedosa, Villanova se sitúa a favor de considerar que “el empleo de las nociones marxistas de clase y sobrepoblación relativa nos permiten

explicar la historia de los cartoneros y las transformaciones en la actividad” (p. 56). Al enunciar las hipótesis que va a defender en su trabajo, destaca que los cartoneros han tenido históricamente dos empleadores: las empresas, que utilizan el material recolectado por ellos en función de una “relación de explotación [...] [que] no se encuentra formalizada en términos legales”, y el Estado, “en la medida en que el trabajo de reciclado realizado por los cartoneros garantiza un ahorro al disminuir la basura destinada a los rellenos sanitarios” (p. 57). Sobre esto último, el autor no explica por qué una práctica tan convenientemente funcional a las arcas públicas se mantuvo históricamente prohibida –y como bien destaca en otra parte de su tesis, en muchos municipios lo sigue estando–. Tampoco advierte que cuando señala que el Estado local procede a “reasignar parte de los fondos a subsidiar el trabajo de los cartoneros” (p. 57), la razón de su argumento –el ahorro– queda así perimida.

Otro aspecto que el autor resalta como innovador en los estudios sobre cartoneros es el referido a la lucha y organización de “esta fracción de la clase obrera”. Su análisis se basa en relevamientos hechos sobre diferentes medios de prensa y páginas web en el período 1989-2012, y en gran medida consiste en un tratamiento cuantitativo de la información allí observada –cuyo total es 103 en la página 292 y 117 en la página 294–. Sin embargo, también apela a entrevistas con actores clave de algunas de las manifestaciones, como líderes de los trenes exclusivos para los cartoneros conocidos comúnmente como “trenes blancos”, referentes de asambleas barriales y de cooperativas, entre otros. El autor identifica que los reclamos que tuvieron lugar en el período 2001-2003 se canalizaron a través de la acción directa, con independencia del régimen político, pero en estrecha articulación con sectores del movimiento piquetero y asambleas populares, en un contexto de aguda movilización política de la sociedad en general. El rol protagónico de las demandas de ese período recae en los cartoneros que utilizan el tren blanco proveniente de José León Suárez. Según el autor, otro período crucial en la lucha de los cartoneros se ubica en torno a los años 2007 y 2009, cuando se clausuran los trenes cartoneros, se profundiza una tendencia represiva del Estado para con la actividad y se logra una mayor integración (cooptación) de los cartoneros en el régimen político a través de las cooperativas, que son catalogadas por el autor como un obstáculo en el desarrollo de la conciencia de clase en la ideología de los cartoneros. Es este el período en el que, sin embargo, se obtienen mejoras tangibles en el caso de la ciudad de Buenos Aires, como el reconocimiento a los cartoneros como trabajadores del Estado, incentivos mensuales,

logística vehicular, subsidios y otra serie de beneficios, canalizados a través de las cooperativas (p. 365).

Como en toda la obra, el rastreo y la consulta de fuentes que caracterizan este tema dan la impresión de haber sido pormenorizados, aunque la consideración y el tratamiento de los actores que lo protagonizan, como si fuesen unidades homogéneas, inhiban la apreciación de ciertos aspectos que no son solo matices y cuya consideración habilitaría perspectivas de análisis más enriquecedoras y menos maniqueas. Es valorable que el autor piense su práctica intelectual como aporte al cambio social en el marco de un colectivo de trabajo (Razón y Revolución), pero precisamente por ello debería esquivar el empleo de una matriz analítica automática con la cual fuerza en parte la significación de los hechos. En este sentido, “el Estado” que desactivó los trenes blancos a fines de diciembre de 2007 se corresponde con una esfera federal a cargo de un gobierno de signo político distinto al que asumía “el Estado” de la ciudad de Buenos Aires pocos días antes. También se advierten algunas omisiones, como las condiciones de dichos trenes, que no por haber sido exclusivos para los cartoneros significa que tuviesen las condiciones mínimas de seguridad para circular, dado que los furgones presentaban agujeros en sus pisos y rejas en las ventanas. ¿Era esa la continuidad que se reivindicaba? Parlamentar por canales institucionales y obtener beneficios, algunos para el conjunto de los cartoneros y otros para ciertas organizaciones específicas, ¿es haberse sometido a mecanismos de cooptación?

Es cierto que no todas las aproximaciones académicas que consideraron a los cartoneros como parte central de sus estudios lo hicieron con el interés de analizar sus relaciones sociales y de producción con otros sectores del circuito productivo, ligado al reciclaje en clave marxista, pero ello no significa que hayan querido deliberadamente ocultar que tales relaciones existen, sino simplemente que sus respectivos intereses cognoscitivos apuntaban a otras aristas: historia de la actividad, caracterización sociodemográfica, trayectorias laborales e historias de vida, modalidad de las organizaciones que los representan, articulaciones con políticas públicas, etc. Y en el caso de los trabajos que de manera central o tangencial sí se interesaron por esas relaciones, atribuirles que soslayan “la jerarquización de quienes intervienen en la actividad y los coloca a todos en un mismo plano”, como si los intercambios entre cartoneros, intermediarios y empresas tuviesen una forma igualitaria donde no se perciben relaciones de subordinación, ya se parece más a querer hacerles decir adrede lo que no dicen, quizás porque no empleen el mismo vocabulario que utiliza Villanova. En otras palabras, no hay necesidad de au-

todenominarse revolucionario ni concebir a los cartoneros como integrantes de la clase obrera, para reconocer que el circuito del reciclaje se encuentra determinado verticalmente por relaciones asimétricas, donde solo en apariencia están desconectadas la actividad de los cartoneros que buscan, identifican y recolectan materiales reciclables como estrategia para lograr su sustento diario y las industrias locales que reciclan. Ni para advertir a su vez sobre una determinación que Villanova soslaya: la cotización que en las bolsas internacionales tiene el recurso natural virgen que ese material recuperado reemplaza en el proceso productivo. Precisamente, es el mercado internacional de la materia prima virgen la que condiciona los subsistemas económicos locales de materiales reciclables, o dicho de otra forma, entre otra serie de razones, es la cotización que alcanzan la pasta celulósica y el petróleo la que rige los precios de compra del cartón y del PET en el nivel local, si bien son las estrategias de sobrevivencia de los cartoneros las que los impulsan a desarrollar esta actividad de recolección urbana.

(Recibido el 19 de abril de 2016.)

(Evaluado el 26 de mayo de 2016.)

Autor

Pablo J. Schamber es licenciado en Antropología Social por la Universidad Nacional de Misiones y doctor en Antropología por la UBA. Asimismo, es docente-investigador de la Universidad Nacional de Lanús e investigador de la Universidad Nacional de Quilmes en el Programa Institucional Interdisciplinario de Intervención Socioambiental. Además, es consultor de organismos públicos nacionales y municipales en temas referidos al reciclaje y la inclusión social.

Publicaciones recientes:

Lacabana, M., P. J. Schamber y F. Moreno (2015), "Subsistemas económicos, territorio y ambiente. El reciclaje en el conurbano sur de Buenos Aires", *Proyección*, vol. IX, N° 18, Mendoza, Instituto CIFOT, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, agosto, pp. 118-145. Disponible en <<http://www.proyeccionrevista.com.ar/>>.

— (2015), "De convertidor industrial a depositero polirrubro. Trayectoria y actividad productiva de un acopiador de residuos reciclables de Quilmes", *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 7, N° 27, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, otoño de 2015, pp. 139-161. Disponible en <<http://www.unq.edu.ar/advf/documentos/553a7fagf3b57.pdf>>.

Schamber, P. J., C. Bressano y M. Lacabana (2015), "Vicisitudes al inicio de la implementación de un proyecto de transferencia universitaria a un programa municipal de recolección selectiva", en Lago Martínez, S. y N. H. Correa (coords.), *Desafíos y dilemas de la universidad y la ciencia en América Latina y el Caribe en el siglo XXI*, Buenos Aires, Teseo. Disponible en <<https://www.teseopress.com/universidadyciencia/>>.

**EXPRESIONES
ARTÍSTICAS**



**revista de
ciencias
sociales**

segunda época



El juicio televisado: iconografías del retorno a la democracia

Néstor Daniel
González*

La dictadura tuvo su política cultural y la de la clase que la sustentó. Tuvo sus jóvenes y sus músicos –y su música–, tuvo su teatro –que va más allá de la tarea “laboral” de los actores–, tuvo a sus “miembros del espectáculo”, y no se privó de sus intelectuales ni de sus periodistas (Mangone, 2011).

La política cultural y comunicacional de la dictadura militar de 1976 fue clara y contundente desde su comienzo. Entre las primeras acciones, los canales de televisión pasaron a la administración de las fuerzas armadas, y no solo se constituyeron en una herramienta ideológica del gobierno de facto, sino que para ello se puso en marcha un proceso de prohibiciones, listas negras, artistas y periodistas empujados al exilio.

También son épocas donde el Comité Federal de Radiodifusión toma gran protagonismo y exige a los canales mostrar los programas antes de su emisión. Desde la propia agencia de noticias estatal Télam, se producen las campañas ya conocidas que apelan, naturalmente, a la censura: las publicidades que justifican la apertura de las importaciones como herramienta para fortalecer la industria nacional o el riesgo de la “subversión” a la que hay que eliminar; y entre las no tan recordadas, se emite una campaña filmada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en la que se ve una mano que le pasa a otra un libro de Marx. El libro es rechazado con la frase: “Yo a la facultad vengo a estudiar”.

En 1978, todos los esfuerzos se concentran en el Mundial de Fútbol. En esta ocasión, los periodistas más reconocidos crean los contenidos de un mundial –que encontró a José María Muñoz

* Coordinador de Gestión Académica del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), profesor e investigador en la UNQ y en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP y director del proyecto de investigación “Contenidos audiovisuales digitales en el contexto de los nuevos servicios de comunicación audiovisual. Políticas, actores y narrativas”, de la UNQ.

como su principal protagonista— para lavarle la cara a una dictadura que hace de la violencia, la desaparición y el terrorismo de Estado monedas corrientes.

Malvinas: la guerra por TV

Con el desembarco argentino en Malvinas, se puso en marcha un operativo informativo al servicio del conflicto. Los militares argentinos conocían bien la guerra de Estados Unidos en Vietnam, que fue la primera guerra transmitida por televisión y que no tuvo un control exhaustivo, por lo que las imágenes generaron un rechazo explícito de la sociedad civil norteamericana. Ello sirvió para que Malvinas se transformara en un laboratorio de estrategias informativas.

Desde 1979, Argentina Televisora Color (ATC) emitía un noticiero llamado “60 Minutos”, que fue el elegido por el gobierno como información oficial del conflicto. De la misma manera en que durante 1978 el Mundial fuera el dueño del *rating*, las noticias sobre Malvinas hicieron lo propio desde su comienzo en abril de 1982. *Realidad 82*, *Revista 11* y *60 Minutos* son los ciclos informativos del año. Este último, conducido por José Gómez Fuentes, Silvia Fernández Barrios y María Larreta, con la dirección periodística de Horacio Larrosa y con informes diarios desde Malvinas realizados por Nicolás Kasanzew, es el segmento más seguido. Pero el formato informativo atraviesa uno de los peores momentos de su historia y se convierte en una herramienta de manipulación y desinformación. El material que mandaba Nicolás Kasanzew desde las Malvinas nunca llegaba al canal sin antes pasar por el comité militar.

“Vamos ganando”, decía Gómez Fuentes, el conspicuo periodista de *60 Minutos*, que llegó a informar que se había averiado el portaaviones británico “Invencible”, que luego se supo que volvió sano y salvo a Gran Bretaña. De los más de setenta días que duró la ocupación argentina sobre las islas, solo se conservan catorce emisiones del programa.

La vuelta a la democracia

Durante el cierre de campaña del Partido Justicialista en las elecciones de 1983, Herminio Iglesias, candidato a gobernador de la provincia de Buenos Aires, concluyó el acto con la quema de un féretro que tenía la imagen de la Unión Cívica Radical, partido

ganador de las elecciones. Aquel hecho pasó desapercibido por la multitud asistente; sin embargo, cuando tomó cobertura en los noticieros televisivos, tuvo un contundente rechazo social por parte de una sociedad que ya no quería más violencia ni real ni simbólica.

A pesar de ello, durante la década de 1980 la televisión fue la principal herramienta para la reconstrucción de las identidades políticas, y se hizo común la emisión de actos políticos e institucionales y la presencia de funcionarios o candidatos en los programas de televisión. Así, el politólogo Oscar Landi conceptualiza esta década con la llamada “etapa de la videopolítica”, en la que los partidos políticos ponen mano sobre estrategias de comunicación audiovisual, *marketing* y opinión pública, y convocan a conferencias de prensa con gabinetes de comunicación para presentar estudios propios más allá de los oficiales. Es también la década de los debates televisivos y de la comunicación política.

Reconstrucción de la memoria

Uno de los hechos más significativos de la reconstrucción democrática fue el Juicio a las Juntas. Ahora bien, ¿cómo participó la televisión en ese proceso de construcción de legitimidades y en esa producción de un espacio de escucha? El 4 de julio de 1984 se emitió por Canal 13 un programa televisivo titulado *Nunca Más*, realizado especialmente por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) para dar difusión pública a los primeros resultados de su investigación. En esta emisión se presentaron ocho testigos que contaron su historia. El programa se hizo con el guión de la periodista y miembro de la CONADEP Magdalena Ruiz Guiñazú.

Frente a la falta de imágenes documentales que dieran cuenta de la desaparición, el foco de credibilidad se desplazó hacia los rostros de los testigos mismos difundidos por las cámaras de televisión. Se trataba de una imagen puesta al servicio de la palabra: el fondo negro, la mirada a cámara, el encuadre que recortaba solamente la cara del testigo, la sincronía entre imagen y sonido, parecían crear un tipo de representación visual que no intentaba agregar información a lo que se verbalizaba. Las imágenes televisivas cumplieron una función demostrativa: no se intentó mostrar todo, sino solo aquello que pudiera tener valor de “prueba”.

Pero el juicio comienza un año más tarde. El 22 de abril de 1985 se realiza la primera audiencia pública en un evento que será consi-

derado histórico, por el que pasaron una innumerable cantidad de víctimas de torturas, familiares de desaparecidos y los comandantes de las tres primeras juntas militares.

En cuanto a la cobertura televisiva, la Acordada de la Secretaría de Cultura, dependiente del Poder Ejecutivo, comunica dos decisiones importantes: que el canal oficial, ATC, registraría completamente el desarrollo del juicio y que solamente se pasaría en diferido, es decir, después de finalizada cada jornada. La decisión de grabar en video el juicio completo no estaba centrada en su emisión televisiva. De acuerdo con los jueces, el registro audiovisual se percibía como una garantía de la continuidad del propio juicio. Se gestionó así la instalación por ATC de dos cámaras de televisión ubicadas una en cada bandeja superior. Dichas cámaras grabarían el desarrollo completo del juicio por medio de su transmisión a los estudios centrales del canal. Pero luego, la Secretaría de Cultura de la Nación seleccionaría las partes que resultaran pertinentes para ser difundidas (Cámara Federal, Acordada 14, 27 de marzo de 1985).

La grabación tenía la finalidad de documentar algo que, incluso antes del comienzo de las audiencias, ya se perfilaba como un “acontecimiento histórico”. De este modo, el registro en video se transformaría en la prueba fehaciente de que el juicio había ocurrido y en una fuente importante de difusión para las futuras generaciones. El canal oficial emitió los segmentos seleccionados, primero sin audio, como crónicas de la jornada judicial y luego los testimonios con audio y video, hasta conocerse la histórica sentencia que quedará en la memoria iconográfica argentina.

Del mismo modo, como sucederá con Malvinas, nuevas generaciones otorgarán al registro informativo audiovisual perspectivas sobre la dictadura argentina, desde la ficción cinematográfica, desde el documental y desde la información televisiva. Los rostros en tres cuartos espalda de los testificantes y la imagen de los nueve comandantes implicados sentados en fila escuchando se convirtieron en los íconos de una nueva etapa de la sociedad argentina, que intentó recuperarse de los años de la manipulación audiovisual y caminar hacia una democracia audiovisual que fue encontrando escollos en cada uno de sus pasos.

Referencias bibliográficas

- Feld, C. (2002), *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*, Buenos Aires/Madrid, Siglo XXI Editores.
- (2011), “El testimonio televisado”, en Badenes, D. y L. Grassi (comps.), “*Historia, memoria, comunicación*”, *Documentos de Trabajo del De-*

- partamento de Ciencias Sociales*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Mangone, C. (2011), "Un proyecto de reconversión cultural y comunicacional", en Badenes, D. y L. Grassi (comps.), *"Historia, memoria, comunicación"*, *Documentos de Trabajo del Departamento de Ciencias Sociales*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.



Juicio a las Juntas

Fototeca ARGRA-
Universidad
Nacional de
Quilmes*

Un acervo de imágenes de aquel juicio a los jefes de la última dictadura cívico-militar, acusados de perpetrar violaciones a los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad. Una exposición que da cuenta de la importancia de los medios de comunicación en la construcción de nuestra memoria histórica.

La muestra fotográfica está planteada en un recorrido que comienza con fotos del juicio propiamente, continúa en una “bola central” de retratos de algunos de los detenidos y familiares de desaparecidos que prestaron testimonio, y finaliza con fotos del contexto social y las repercusiones del juicio. El material audiovisual se presenta en dos videos: el primero contiene una serie de imágenes del juicio y del contexto histórico realizado por el Archivo General de la Memoria de la Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. El segundo es una serie de entrevistas realizada por UNQTV a quienes participaron de ese momento histórico y emblemático de la historia argentina, que suman a pensar el contexto y las formas mediáticas que tuvieron que ver con el relato del juicio.

“Juicio a las Juntas” se concibió como una exposición itinerante. Fue realizada en 2015 con motivo de cumplirse los treinta años del Juicio a la Juntas, a partir de una iniciativa de la Universidad Nacional de Quilmes que convocó a la Fototeca ARGRA (Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina), que aportó todo el material fotográfico. Finalmente se sumó el material audiovisual que completa una muestra de carácter histórico y es un aporte a la construcción de la memoria del país.

La última dictadura militar duró siete años. Dejó 30 mil desaparecidos, miles de exiliados, multiplicó por cinco la pobreza, quintuplicó la deuda externa y comenzó la extranjerización de la economía. Las bases del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 fueron la destrucción del aparato productivo argentino y la espe-

*Presentación de la muestra de ARGRA (Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina) realizada por Pablo Waisberg, escritor y periodista argentino que ha trabajado para medios como *Newsweek*, *Popoli* y *Veintitrés*. En la actualidad es subdirector de la sección de Economía del diario *Buenos Aires Económico*. Es también coautor de *La Tablada, a vencer o morir. La última batalla de la guerrilla argentina* y de las biografías de Firmenich y Ortega Peña.

culación financiera. Ese plan, que cambió el rumbo del país, solo podía ejecutarse a sangre y fuego.

Desde el día mismo del asalto al gobierno democrático existieron focos de resistencia. Algunos en las fábricas, de donde se llevaron a la mayoría de los desaparecidos, otros en las escuelas y universidades, en las zonas rurales y entre los profesionales. Pero la resistencia más conmovedora la llevaron adelante las mujeres que reclamaron por la aparición con vida de sus hijos secuestrados y desaparecidos. Tras cada ronda, fueron perdiendo sus nombres individuales y se llamaron Madres de Plaza de Mayo. Con ellas nació otro grupo, las Abuelas de Plaza de Mayo, que abrazaron la búsqueda de sus nietos y nietas, víctimas del plan sistemático de apropiación de niños, otra de las caras del terrorismo de Estado.

Todas esas luchas fueron empujando a la dictadura y acercaron la posibilidad de elecciones democráticas. Esa salida del horror incubó el Juicio a las Juntas Militares, un proceso judicial emblemático en la región y el mundo. La Argentina juzgó en 1985 a la cara visible de ese genocidio, apenas dos años después de elegir gobierno en las urnas. La acusación se basó en las pruebas recolectadas por la Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas, que recopiló 9 mil testimonios y eligió 790 casos emblemáticos.

Las víctimas más directas de los secuestros, las torturas y la rapina hablaron ante un tribunal. Con una mezcla de temor, dolor y valentía revivieron el terrorismo de Estado pese al poder que, en las sombras, detentaban los represores, quienes encarnaron la mano de obra de los grupos económicos y financieros más concentrados.

En ese entramado de testigos y expedientes judiciales nació el Equipo Argentino de Antropología Forense. Su tarea combinó técnicas antropológicas, arqueológicas y de medicina forense, todas ellas puestas al servicio de la identificación de los desaparecidos. Con los años, su labor ganó reconocimiento internacional y ayudó a reconocer cuerpos en casi treinta países. Uno de sus últimos trabajos fue con las víctimas de Ayotzinapa, en el estado de Guerrero, México.

El Juicio a las Juntas Militares terminó con condenas para todos sus integrantes. Los testimonios de los sobrevivientes y familiares de las víctimas sembraron la base de los procesos judiciales que vendrían luego. Los mandos medios de la Fuerzas Armadas se rebelaron y lograron leyes de impunidad que cerraron, por un tiempo, el avance de los juicios. Pero la movilización popular –sumada a un nuevo escenario político– reabrió las puertas de los procesos y hoy suman 592 los represores condenados.

A veces avanzaron más, a veces menos. Pero nada pudo detener el consecuente reclamo de justicia de las Madres, los organismos

de derechos humanos y algunas organizaciones sindicales y políticas. Tampoco la búsqueda de las Abuelas, que ya recuperaron la verdadera identidad de 117 hombres y mujeres.

Aquellos pañuelos abrieron un camino de Memoria, Verdad y Justicia que viejos y nuevos pies aún recorren a paso firme.

Autores de las fotos

Roberto Azcárate, Becquer Casaballe, Víctor Dimola, Eduardo Frías, Guillermo Loiacono, Eduardo Longoni, Daniel Merle, Daniel Muzio, Roberto Pera, Marcelo Ranea, Enrique Rosito, Jorge Sánchez, Enrique Shore, Sverre Skavhaug, Carlos Villoldo.

Coordinación general

Daniel González.

Editores de la muestra

Daniel Vides, Diego Sandstede.

Producción UNQ

Natalia García, Natalia Fidel, Ana Antony.

Créditos

Fototeca ARGRA, Archivo Nacional de la Memoria, Departamento de Ciencias Sociales (UNQ), Dirección de Cultura de la Secretaría de Extensión Universitaria (UNQ), Dirección de Prensa y Comunicación Institucional (UNQ), Programa de Producción Televisiva (UNQ).



Pintadas en el Obelisco el día en que comenzó el Juicio a las Juntas Militares, 22 de abril de 1985.



Empleados y clientes de un comercio de electrodomésticos observan la televisación de la sentencia del Juicio a las Juntas Militares, 9 de diciembre de 1985.



Madres de Plaza de Mayo reclaman que las Juntas Militares sean juzgadas por tribunales civiles, 9 de julio de 1984.



El antropólogo forense Clyde Snow presenta documentos en el Juicio a las Juntas Militares, 1985.



Expedientes durante la primera audiencia pública del Juicio a las Juntas Militares, 22 de abril de 1985.



Charla-inauguración de la muestra fotográfica “Juicio a las Juntas, 30 años. Una mirada sobre la cobertura fotográfica del Juicio a las Juntas”, realizada el jueves 22 de octubre de 2015 en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Participaron del encuentro los reporteros gráficos Eduardo Longoni, que fotografió el juicio, y Juan Carlos Piovano, editor de la cobertura. Ambos forman parte de la Asociación de Reporteros Gráficos de la República Argentina (ARGRA). Moderaron la mesa el presidente de ARGRA, Ezequiel Torres, y los docentes Daniel González y María Rosa del Coto, del Departamento de Ciencias Sociales de la UNQ.

RESÚMENES



**revista de
ciencias
sociales**

segunda época



Damián Setton

Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays

Resumen

El presente trabajo se propone indagar en las relaciones entre judaísmo y gaycidad, que se desprenden de relatos de personas que se autodefinen como judías y gays u homosexuales. Estos fueron recogidos utilizando la técnica de entrevista en profundidad. A través del análisis, pretendemos indagar en cómo lo judío se presenta, para los actores, de modos diversos, no necesariamente como una religión homofóbica. En este sentido, las posibilidades de articulación de lo judío y lo gay dependen de los diferentes referentes que otorgan significado a lo judío.

Palabras clave: judaísmo, gaycidad, identidad, religión, homosexualidad

Abstract

The paper aims at analyzing the relationships between Judaism and gayness through the accounts of people that define themselves both as jewish and homosexuals. The accounts have been collected from in-depth interviews. Through the analysis of the interviews we aim at inquire into the different ways that Judaism appears to the actors. To them, judaism is not necessarily an homophobic religion, but projects itself with several meanings. In this sense, the articulations of judaism and gayness depends on the different references that gives meaning to the jewishness.

Keywords: judaism, gayness, identity, religion, homosexuality

Gabriela Irrazábal

La consolidación de una comunidad religioso-epistémica: la escuela sgrecciana de bioética personalista en la Argentina

Resumen

En este trabajo abordaremos los significados y representaciones en torno a la obra de Elio Sgreccia, cardenal de la Iglesia católica, quien es reconocido como el padre fundador de una perspectiva en bioética: la bioética personalista ontológicamente fundada. Su trabajo de fundamentación de la bioética data desde mediados de la década de 1970 y desde allí ha fundado revistas científicas, dirigido maestrías y doctorados, la Academia Pontificia para la Vida y la Federación Internacional de Institutos de Inspiración Personalista. Además de su actividad en el campo científico-académico ha integrado comités gubernamentales de bioética y participado de

debates públicos en la prensa internacional. Tiene alumnos y seguidores en todos los continentes. En la Argentina, la perspectiva personalista ontológica se enseña desde mediados de 1990. Aquí nos centraremos en la recepción de la obra de Sgreccia entre sus discípulos locales, a partir del análisis de documentos y la observación de su visita al país en 2008.

Palabras clave: catolicismo, bioética, personalismo, Elio Sgreccia, Argentina

Abstract

This paper will analyze the meanings and representations about the work of Elio Sgreccia, cardinal of the catholic Church, who is recognized as the founding father of a perspective on bioethics: the personalist ontologically founded bioethics. His work of foundation of bioethics dates back to the mid-1970s. Then he founded scientific journals, directed masters and doctorates, the Pontifical Academy for Life and the International Federation of Institutes of Inspiration Personalist. In addition to his activities in the scientific and academic field he has integrated governmental bioethics committees and participated in public debates in the international press. He has students and followers on all continents. In Argentina, the ontological personalist perspective is taught since mid 1990. In this article we will focus on the reception of the work of Sgreccia among local disciples, from document analysis and observation of his visit to the country in 2008.

Keywords: catholicism, bioethics, personalism, Elio Sgreccia, Argentina

Mariela Mosqueira

“La manifestación de los hijos de Dios”: reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000)

Resumen

Este artículo busca caracterizar la emergencia del sujeto juvenil cristiano y su protagonismo en los procesos de reconfiguración y apertura cultural del campo evangélico en la Argentina. Se dará cuenta del ingreso progresivo –acaecido entre las décadas de 1960 y 1990– de ciertos marcadores –de estética, estilos musicales, espacios de ocio y entretenimiento– asociados a la condición juvenil en la cultura evangélica, los cuales habilitan modos diferenciales de experimentar la fe desde la condición etaria y, también, dan paso al despliegue de un proceso de actualización y apertura cultural de las estructuras religiosas en clave generacional.

Palabras clave: juventud, evangélicos, Argentina

Abstract

This article seeks to characterize the emergence of christian youth subject and its role in the process of reconfiguration and cultural openness of the evangelical field in Argentina. It will show the progressive ingress (between 1960 and 1990) of certain markers associated with the condition of youth (aesthetic, musical styles, leisure and entertainment) in evangelical culture that enable differential ways of experiencing faith from the age condition and also give way to a process of updating and cultural openness of religious structures in key generation.

Keywords: youth, evangelicals, Argentina

Marcos Andrés Carbonelli y Verónica Giménez Béliveau

Vidas militantes: trayectorias, saberes y éticas en el Movimiento Misioneros de Francisco

Resumen

En el presente artículo nos proponemos discutir la militancia como actividad social, a partir del caso del Movimiento Misioneros de Francisco. Comenzaremos trabajando la estructura organizacional de Misioneros de Francisco, un movimiento fundado en 2013 con el fin de formar espacios religiosos en sectores populares, inspirados en el mensaje del papa Francisco. A partir de un estudio combinado de redes y trayectorias, analizaremos las sociabilidades y lógicas que explican tanto la génesis como el despliegue de este grupo, a partir de su división interna entre dirigentes, núcleo operativo y base militante. Identificaremos los saberes y lenguajes compartidos que facilitaron la convergencia de sus integrantes y la construcción de una ética orientada a la delimitación de un colectivo situado en la intersección entre lo político y lo religioso. Finalmente, desarrollaremos una serie de hipótesis sobre las condiciones que facilitan la continuidad entre lo político y lo religioso, en lo que refiere a la formación de militantes en el marco de la Argentina contemporánea.

Palabras clave: catolicismo, política, militantes, Movimiento Misioneros de Francisco

Abstract

In this article, we aim to discuss the activism as a social activity, based on the case of Francis' Missionaries' Movement. Francis Missionaries' is

a socio-religious movement founded in 2013 following the inspiration of Pope Francis. The purpose of the movement is to create religious spaces in popular sectors.

Based on a trajectories and social networks study, we analyse the sociability and the dynamics that explain the origin and the development of the movement which is organizationally divided into three spaces: the leaders, the intermediate administrators and the grass-roots militants. We identify the knowledge and the shared languages that allowed the convergence of the movement's members and the construction of an ethic orientated to the delimitation of a collective group on the intersection of religion and politics. Finally, we work with some affirmations that let us delve into the conditions that consent the continuities between the political and religious spheres concerning the training of the activists in contemporary Argentina.

Keywords: catholicism, politics, militants, Francis' Missionaries' Movement

Tomás Palmisano

Transformaciones recientes en la propiedad y tenencia de la tierra rural bonaerense

Resumen

Durante los últimos años, el mundo rural argentino ha sufrido enormes transformaciones impulsadas por el avance del agronegocio como dinámica productiva hegemónica. En este contexto, el presente trabajo pone de relieve los procesos de concentración y centralización de la tierra en algunos partidos de la provincia de Buenos Aires y, a la vez, explora los vínculos entre las transformaciones productivas en el agro y la ganadería y las tendencias hacia la reducción en el número de explotaciones agropecuarias. Para ello se trabajará, por un lado, sobre el registro catastral de diez partidos de la provincia de Buenos Aires y, por el otro, con datos censales provinciales. Nuestra lectura de dichas fuentes nos permite afirmar que, en un escenario muy heterogéneo, la cantidad de propietarios se ha mantenido estable entre comienzos de la década de 1990 y finales de los 2000, a la vez que hubo una redistribución de la tierra a favor de los propietarios medianos y grandes. Asimismo, el análisis de los datos censales muestra que las trayectorias productivas actuales, más que asentarse plenamente en la toma de tierra, implican la convergencia de la propiedad y el arrendamiento.

Palabras clave: agronegocio, concentración de la tierra, estructura agraria

Abstract

During the last years the rural Argentinean world has suffered huge transformations as a result of the advance of the agribusiness as an hegemonic productive dynamic. In this context, the present work examines the process of concentration and centralization of land in some districts of the Buenos Aires province (Argentina); and at the same time it explores the links between the productive transformations in the agriculture and cattle with the tendency to reduce the number of agrarian exploitations. For that, we will work with the land ownership register of ten districts of the Buenos Aires province, and also with the provincial census data. After reading these sources allow us to confirm that in a very heterogeneous scenery, the amount of owners have slightly maintained from the beginning of the 1990 decade and the last of 2000, and at the same time it had a land redistribution in favour of the mid and large owners. In the same way, the analysis of census data shows that current productive paths, rather than settle fully into the land lease, involve the convergence of the property and the lease.

Keywords: agribusiness, land concentration, agrarian structure

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todos los artículos remitidos a la *Revista de Ciencias Sociales, segunda época* deberán ser inéditos.
2. Los autores aceptan la evaluación de sus artículos por parte del referato de la revista, y envían sus trabajos con conocimiento de que eventualmente podrían no ser publicados.
3. Se publicarán artículos en español.
4. Los autores enviarán su artículo electrónicamente a: <rsc.unq@gmail.com> o al secretario de redacción: <juanpabloringelheim@gmail.com> o al director: <chfi-del@unq.edu.ar>.
5. Los mecanuscritos deben estar elaborados en Word, con letra Times New Roman, cuerpo 12, e interlineado de 1, en papel A4. Las notas al pie serán en Times New Roman, cuerpo 10, interlineado simple.
6. Las notas deben insertarse en el texto con la función “insertar notas” del procesador de textos Word. Y aparecer en el final del texto bajo el encabezado “Notas”.
7. Los artículos tendrán un máximo de 8.000 palabras (aproximadamente 22 páginas) incluyendo notas y bibliografía. Las reseñas tendrán un máximo de 2.000 palabras.
8. Los artículos deberán estar precedidos de *un resumen en español y en inglés de no más de 250 palabras cada uno*. Al final del resumen, los autores *insertarán tres o cuatro palabras clave, también en español e inglés*, que describan el contenido del artículo.
9. Los autores deberán enviar junto con sus manuscritos un resumen bio-bibliográfico de tres o cuatro líneas que indique su título de mayor grado, su actual cargo académico e institución, investigación actual, y su labor profesional no académica. Finalmente, sus tres publicaciones más recientes.
10. Se sugiere que los títulos de los artículos no sean de una extensión mayor de seis palabras. Se podrán utilizar subtítulos para facilitar la lectura. La redacción se reserva la posibilidad de modificar títulos y subtítulos.
11. Los gráficos, mapas y otras ilustraciones no deben insertarse en el texto. El autor debe indicar su localización aproximada en el artículo con una frase como “insertar Gráfico 1”. Los cuadros o tablas que se elaboren en Word deben estar en el archivo doc del artículo. Los gráficos, mapas y otras ilustraciones deben ser en blanco y negro. Si los gráficos fueron realizados en Excel, solicitamos dicha hoja para que sea editable (letra, color, etc.). En el caso de ilustraciones o fotografías, estas deben presentarse en formatos compatibles (jpg, tif o eps) en *alta resolución (300 dpi)* para su mejor reproducción.

12. Las referencias a otros autores a través del texto deberán mencionar el apellido, la fecha de publicación y la página de la cita, adoptando uno de los formatos siguientes:

a) Ángel Quintero Rivera (1976, p. 61) propone una interpretación clasista del populismo en Puerto Rico.

b) La mayoría de las investigaciones de la llamada nueva historia se basan en el materialismo histórico (Quintero Rivera, 1976, p. 61).

13. Los datos completos bibliográficos de los trabajos citados deben aparecer al final del artículo bajo el encabezado de "Bibliografía general", en estricto orden alfabético, de acuerdo con el siguiente formato:

Libros

Apellidos, N. (año), *Título*, ciudad, editorial.

Auyero, J. (1999), *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Cuando se trate de una obra de más de un autor, se utilizará: Apellido, N. (para el primer autor) y Nombre Apellido (para el siguiente).

Ejemplo

Edwards, D. y J. Batley (año),

Cuando se trate de una obra de hasta tres autores, se utilizará: Apellido, N. (para el primer autor), N. Apellido (para los siguientes).

Cuando se trate de una obra de más de tres autores, se utilizará: Apellido, N. (para el primer autor) más la expresión "et al."

En caso de disponer dos o más publicaciones en un año por el mismo autor, en la Bibliografía general deberán marcarse: a, b, c, etc., luego del año: 1952a, 1952b, 1952c...

Volúmenes colectivos

Autor/es (Apellido, N.) (año), "Capítulo", en Autor (Apellido, N.) (comp./ed./dir.) (año), *Título*, ciudad, editorial, pp.

Ejemplo

Jay, M. (2007), "Sobre tramas, testigos y juicios", en Friedlander, S. (comp.), *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, trad. Marcelo G. Burello, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, pp. 157-169.

Capítulos de libros

(Autor/es) Apellido, N. (año), *Título*, ciudad, editorial, "Capítulo", pp.

Davini, S. A. (2008), *Cartografías de la voz en el teatro contemporáneo*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, "Hacia una conceptualización de la voz", pp. 55-87.

Artículos de revistas o de publicaciones periódicas

Autor/es (Apellido, N.) (año), "Artículo", *Nombre de publicación*, vol., N°, ciudad, editorial, pp.

Salomon, J-J. (2005), "Científicos en el campo de batalla: culturas y conflictos", *Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia*, vol. 11, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 51-74.

Artículos de revistas en línea

En este punto hay dos situaciones: una es cuando se cita un artículo publicado en formato papel y que también puede consultarse en internet; la otra situación es cuando la referencia es un artículo o revista digital, que solo está publicado en internet.

En el primer caso, corresponde:

Autor/es (Apellido, N.) (año), "Título de artículo", *Título de la publicación*, vol., N°, ciudad, editorial, pp. Disponible en internet: <url>, consultado el día-mes-año.

Si la edición es solo digital:

Autor/es (Apellido, N.) (año), "Título de artículo", *Título de la publicación*, vol., N°, ciudad, editorial, pp., en línea, <url>.

14. Cada artículo debe estar precedido de una hoja con los siguientes contenidos: título del trabajo, nombre de el/los autor/es, indicando en cada caso cargo e institución a la que pertenece y dirección de correo electrónico:

Ciudad y fecha

Por medio del presente, _____,
_____, DNI/LC/LE _____, AUTORIZO a la *Revista Ciencias Sociales*, segunda época de la UNQ a realizar la publicación digital e impresa del artículo titulado "_____", declarando que este es de mi autoría.