



PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y POLÍTICA
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

***Al menos están vivos: familia, matrisocialidad y emociones
de la migración venezolana en Buenos Aires***

AUTORA: MARYOLY IBARRA RAMÍREZ

TUTOR: DR. FERNANDO FISCHMAN

Noviembre, 2021

Al menos están vivos: familia, matrisocialidad y emociones de la migración venezolana en Buenos Aires

Autora: Maryoly Ibarra Ramírez

Tutor: Dr. Fernando Fischman

Resumen

A partir de mi experiencia de campo y mi investigación sobre migrantes venezolanos residentes en la Ciudad de Buenos Aires, busco reflexionar, desde la perspectiva de la matrisocialidad, sobre cómo se reconfiguran y reconstruyen las dinámicas familiares de los migrantes venezolanos residentes en Argentina, bajo qué estrategias se mantienen los vínculos parentales y, especialmente, cómo las emociones inciden en la reconfiguración de sus lazos. De este modo, pretendo dar cuenta de las distintas etapas del proceso de reconfiguración de los nexos familiares. En primer lugar, la relación del migrante con su familia en el lugar de origen y el envío de remesas como una de las estrategias para el mantenimiento y el cuidado de los vínculos. Posteriormente, analizo cuáles son las nuevas relaciones de parentesco que se van construyendo dentro del proceso de inserción en espacios colectivos de migrantes venezolanos y, por último, me detengo en las representaciones acerca de la “matrisocialidad” que van surgiendo de la interacción con la sociedad argentina, como consecuencia de la experiencia migratoria.

Palabras Claves: migración venezolana, familia, matrisocialidad, emociones, género, parentesco

Abstract

The purpose of this research piece is to update the discussion on kinship linkages and emotional dynamics involved in the livelihoods of Venezuelan migrants living in Argentina by 2021. This approach is framed on a matrisocial cultural perspective and aims to deepen on how familiar bonds are reshaped because of migration, focusing on the strategies adopted to maintain cohesion and to enhance kin care nets even when physically distant. Drawing from my own fieldwork experience and supporting secondary research, this document relies on the knowledge deployed by the actors involved in key ethnographic scenes that take place in the City of Buenos Aires.

In the first place, I will discuss the relationship between migrants and their families who remain in their home countries, unfolding the role of money transfers as a strategy to take care of them. Secondly, I will evaluate how collective spaces give support to migrants and help them to reshape their familiar bonds abroad as newcomers. Third and last, I will dig into how matrisocial cultural frames emerge and transform by getting in touch with the Argentinean cultural values brought to the fore because of migration.

Key Words: Venezuelan migration, family, matrisociality, emotions, gender, kinship

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
Contexto actual de la migración venezolana	6
Migración como compromiso familiar: encuadre de la investigación	11
Posicionamiento metodológico: La autoetnografía como forma de registro	14
CAPÍTULO I. MARCO CONCEPTUAL.....	16
1.1. Migraciones	16
1.1.1. Migraciones a la Argentina	18
1.1.2. Género y migraciones	20
1.2. Emociones	23
1.3. <i>Un pariente no es ni se hace, deviene: aproximaciones a los estudios de parentesco</i> ..	26
1.3.1. De la familia nuclear a la familia matrifocal	32
1.3.2. Relaciones familiares en espacios sociales transnacionales	37
1.3.3. La familia atípica venezolana	41
1.3.4. Discusiones en torno a la familia matricentrada, matrisocial, matrifocal o matrilineal	45
CAPÍTULO II. APARTADO METODOLÓGICO	48
2.1. De la observación participante a la entrevista en profundidad	48
2.2. Antecámara: Red de Apoyo Emocional	49
2.3. Describiendo el campo: <i>Venezolanos en Argentina</i>	52
2.4. Entrevistas en profundidad	53
2.4.1. Perfil de las personas entrevistadas.....	55
2.5. Documental etnográfico <i>Al menos están vivos</i>	58
2.6. Intervención etnográfica: Apreciaciones previas y dilemas metodológicos	62
CAPÍTULO III. <i>No sé de qué forma demostrar afecto que no sea pagando todo lo que necesitan:</i> Envío de remesas como representación del compromiso familiar	66
3.1. Representación del compromiso familiar: Envío de remesas	70
3.2. Obligaciones de los/as hijos/as con los padres	78

3.3. El rol de la madre	83
3.4. El lugar de las emociones en el proceso de envío de remesas	86
CAPÍTULO IV. <i>Venezolanos en Argentina: Relaciones de parentesco en espacios colectivos de migrantes venezolanos en Buenos Aires</i>	89
4.1. La colectividad venezolana en Buenos Aires	89
4.2. Estudio de caso: la cena dominical de Venezolanos en Argentina	92
4.3. Venezolanos en Whatsapp	100
CAPÍTULO V. Representaciones acerca de la "matrisocialidad" surgidas de las interacciones en Argentina como resultado de la experiencia migratoria.....	104
5.1. Discusiones sobre la matrisocialidad	104
5.2. El escenario: Encuentro de mujeres migrante	106
5.3. Un espacio de afectividad relacionante	111
5.4. Emancipación de la mujer venezolana, machismo y matriarcado	112
5.5. La mujer migrante venezolana en Argentina	119
CONCLUSIONES	122
BIBLIOGRAFÍA.....	128
FILMOGRAFÍA.....	139

*Ahora solo veo sus caras más largas
en las fotos y aprendimos a reconocernos en
la voz, en la pregunta temerosa de cómo
están, de si tienen todo lo que necesitan, a
escucharlos decir que por lo menos están
vivos, sin que nadie se parta al darse cuenta
de que la vida ha sido reducida al
por lo menos.*

Paula Soto, migrante venezolana en Argentina

INTRODUCCIÓN

Contexto actual de la migración venezolana

El estudio de las migraciones plantea una dualidad que permite, en primer lugar, profundizar en una mirada hacia el conocimiento de la movilidad humana como fenómeno social y, a su vez, entender la migración como un puente que nos posibilita extender la discusión a otras dimensiones y así aproximarnos mejor a otras instituciones y procesos como la familia, los cuidados y las emociones que las relaciones familiares conllevan (Herrera y Ramírez, 2008).

El uso del transnacionalismo como perspectiva de análisis ha ampliado la longitud de dicho puente para trascender las barreras territoriales y entender cómo el migrante desarrolla, moldea y sostiene relaciones sociales multi-situadas (Basch, Glick Schiller, y Szanton-Blanc, 1994). De este modo, facilita la incorporación de una visión menos etnocéntrica porque se enfoca en las experiencias individuales como forma para entender los proyectos migratorios y, a su vez, comienza a darle visibilidad a la importancia del país de origen y las conexiones que establecen los migrantes con su procedencia (Sayad, 2004).

El valor dado a la forma en que las relaciones sociales y las prácticas socio-económicas, políticas y culturales se desarrollan en campos sociales transnacionales, es decir, más allá de los límites territoriales y nacionales (Levitt y Glick Schiller, 2004) posibilitó la inserción de la familia y sus redes como unidades de análisis dentro de la discusión y producción teórica sobre la

migración (Mahler y Pessar, 2006). Bajo este escenario, la migración provoca consecuencias inesperadas sobre otros procesos, redefine las prácticas familiares y las representaciones sobre las relaciones parentales. Dado que la migración provoca la necesidad de recrear un tipo ideal de familia debido a la distancia física (Herrera y Ramírez, 2008), puede desencadenar múltiples emociones y reacciones en quienes la experimentan: desgarrar, entristece, sorprende, separa, enferma, pero también invita a desarrollar nuevas estrategias, a construir nuevos vínculos y relaciones sociales.

Dentro de este panorama, el inédito éxodo venezolano sirve como caso analítico para reflexionar sobre el reajuste de la interacción familiar a distancia y la dimensión afectiva que enmarca la experiencia migratoria. Si bien el enfoque transnacional nos invita a trascender la discusión causal para centrarnos en la pregunta por las estrategias del mantenimiento de los vínculos, la creación y/o destrucción de nodos de conexión o los varios insumos de intercambio (Pelaez, 2017), solo es posible entender el sentido de cada hecho social/cultural en su contexto específico de producción (Guber, 2004). Por ende, considero oportuno detenernos en datos demográficos que nos permiten dibujar sucintamente el fenómeno migratorio venezolano.

El contexto migratorio suramericano es diverso, en ese marco, en los últimos años ha experimentado un incremento en el flujo migratorio intrarregional. En Venezuela se ha constatado un éxodo migratorio que se exacerbó desde el 2014 por diferentes circunstancias de carácter socioeconómico. La inestable economía del país, con una inflación de 9.585,50% en 2019¹, sigue mermando significativamente el salario de los venezolanos. A su vez, las condiciones de vida relacionadas al delito se mantienen en niveles alarmantes. Según datos del Observatorio Venezolano de Violencia, para 2019 se registró una tasa de 60,3 muertes violentas por cada cien

¹ Banco Central de Venezuela. (2020). Índice Nacional de Precios al Consumidor (INPC). Recuperado en: <http://www.bcv.org.ve/estadisticas/consumidor>. Luego de tres años sin reporte de inflación anual, el Banco Central de Venezuela muestra las siguientes cifras.

mil habitantes para un total de 16.506 fallecidos el año pasado².

La disminución del poder adquisitivo - con un salario mínimo mensual de 0.77 centavos de dólar³ - viene acompañada de una crisis alimentaria que obliga a muchas familias a vivir su día a día con solo dos comidas, lo que ha aumentado el número de casos de desnutrición infantil⁴. El panorama ha obligado a muchos ciudadanos a abandonar el país en búsqueda de posibilidades laborales que mejoren su nivel de vida y que le permitan sostener, por medio de remesas, a sus familiares que se quedan en Venezuela.⁵

Si bien los censos y números producto de monitoreos son las principales fuentes para obtener datos que permitan explicar el fenómeno migratorio, esta información adolece de restricciones, pues los datos se refieren únicamente a los “stocks acumulados de migrantes” y no así a los flujos, ni tampoco dan cuenta de los migrantes indocumentados ni los que se desplazan temporalmente (Villa y Pizarro, 2001).

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) anunciaron que 5,4 millones de venezolanos⁶, alrededor del 15% de la población, viven fuera de su país. Colombia es el país con mayor número

²Observatorio Venezolano de Violencia, (2020). Informe Anual de Violencia 2019. Recuperado en: https://observatoriodeviolencia.org.ve/wp-content/uploads/2019/12/INFORME_ANUAL_DE_VIOLENCIA_2019.pdf

³ El salario mínimo en Venezuela corresponde a 400.000 bolívares mensuales según el Decreto N. 4.193, mediante el cual se incrementa el ingreso mínimo mensual y la protección social. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, 6536, abril 27, 2020. Para la fecha (3 de noviembre de 2020), el tipo de cambio oficial publicado por el Banco Central de Venezuela (BCV) equivale a 515.919,26 bolívares por dólar estadounidense. En: Banco Central de Venezuela (2020). *Tipo de Cambio de Referencia SMC (Sistema del Mercado Cambiario)*. Recuperado en: <http://www.bcv.org.ve/estadisticas/tipo-cambio-de-referencia-smc>

⁴ UNICEF, (2018). Venezuela: aumenta la prevalencia de la desnutrición infantil en medio de una crisis económica cada vez más profunda. Recuperado en: <https://www.unicef.org/es/comunicados-prensa/venezuela-aumenta-la-prevalencia-desnutrici%C3%B3n-infantil-crisis-economica-profunda>

⁵ Freitez, Ariza (2017). Encuesta sobre Condiciones de Vida: Emigración internacional. Recuperado en: <https://www.proyectoencovi.com/encovi-2017>

⁶ R4V - Plataforma Regional de Coordinación Interagencial (5 de octubre de 2020). Refugiados y migrantes de Venezuela. Recuperado en: <https://r4v.info/es/situations/platform>

de refugiados y migrantes⁷ venezolanos con 1,764,883; el segundo lugar de acogida es Perú con 1,043,460. Luego sigue Chile con 455,494 y Ecuador con 417,199.⁸

Además de los países mencionados, uno de los que ha recibido buena parte de los migrantes venezolanos es Argentina con cerca de 210,071⁹ personas. Esta población migrante tiene un predominio masculino del 50,7% frente al 48,3% de mujeres y oscila en un rango de edad entre 15 a 59 años. A su vez, es característica la dispersión geográfica de los lugares de procedencia de los migrantes que retrata que el fenómeno no se origina únicamente en los grandes focos poblacionales, sino que surge y se desarrolla desde espacios regionales.

Muchos de ellos realizan sus viajes por vuelos chárter debido a que la mayoría de las aerolíneas comerciales cancelaron sus vuelos directos entre Caracas y Buenos Aires¹⁰. Según los testimonios recabados en entrevistas pueden tardar - como mínimo - una semana en llegar a Argentina porque realizan ciertos tramos de su viaje por vía aérea y terrestre. En el peor de los casos, muchos caminan largas distancias para llegar a los puntos migratorios.

Un gran número de venezolanos escoge a Argentina como destino por sus políticas migratorias que facilitan el acceso a la regulación de su estatus, dado que el país suramericano aplica el Acuerdo de Residencia para los Nacionales de los Estados Partes y Asociados del MERCOSUR a los ciudadanos venezolanos, en comparación con otros países de la región que exigen visados de altos costos para permitir el ingreso a sus territorios. Según la Ley de

⁷ Es común el uso indistinto de los términos refugiados y migrantes, por esta razón, rescato la diferenciación que hace la Agencia de la ONU para los refugiados (ACNUR) que indica que los migrantes son personas que han salido de su país en busca de oportunidades laborales. Por su parte, los refugiados son personas que huyen de conflictos armados, violencia o persecución y se ven por ello obligadas a cruzar la frontera de su país para buscar seguridad, en ACNUR, (5 de marzo de 2018). Migrantes y refugiados, ¿qué diferencia hay? ACNUR responde. Recuperado en: <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/migrantes-y-refugiados-que-diferencia-hay-acnur-responde>

⁸ R4V - Plataforma Regional de Coordinación Interagencial (5 de octubre de 2020). Refugiados y migrantes de Venezuela. Recuperado en: <https://r4v.info/es/situations/platform>

⁹ Ídem.

¹⁰ Diario La Nación. (8 de octubre de 2018). “Aerolíneas Argentinas suspendió definitivamente sus vuelos a Venezuela”. Recuperado en: <https://www.lanacion.com.ar/economia/aerolineas-argentinas-suspendio-definitivamente-su-vuelo-semanal-a-venezuela-nid2070422>

Migraciones N 25.871¹¹, sancionada en el 2003, se reconoce “la migración como un derecho esencial e inalienable de las personas que la República Argentina protege y garantiza para todos/as de manera igualitaria” (Art. 4). Asimismo, la ley garantiza la integración de las personas migrantes, su derecho a la reunificación familiar, a la educación, a la salud, al trabajo, y a la justicia; del mismo modo, asegura que todo/a extranjero/a no será discriminado cuando solicite su residencia ante la Dirección Nacional de Migraciones.

A pesar de esto, el gobierno de Mauricio Macri modificó en 2017 la Ley 25.871 de Migraciones a través de un decreto de necesidad y urgencia (DNU) y generó una política migratoria diferenciada y selectiva que – según el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS)¹² - clasificó a los migrantes en dos grupos: los “buenos”, que pueden regularizarse, y los “malos”, a quienes les corresponde la expulsión. Ante este escenario donde los migrantes se encontraban en “estado de sospecha”, la comunidad venezolana había sido objeto de una “discriminación positiva”, es decir, se legislaron normativas que establecieron un “tratamiento diferencial” en trámites administrativos, como las facilidades en la gestión de la residencia¹³ y el reconocimiento y validación de títulos universitarios¹⁴.

Tras el cambio de gobierno, la gestión de Alberto Fernández abolió el decreto 70/2017¹⁵ dictado por su antecesor, Mauricio Macri, que extendía los mecanismos para expulsar personas extranjeras del país, aun sin tener un procedimiento penal. A su vez, el DNU estigmatizaba a los migrantes que contaran con antecedentes penales en el país de origen y lo consideraba como motivo

¹¹ Dirección Nacional de Migraciones. (3 de mayo de 2010). “Ley 25.871”. Recuperado de: http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/campana_grafica/pdf/Libro_Ley_25.871.pdf

¹² Centro de Estudios Legales y Sociales. (30 de enero de 2018). “El DNU contra las personas migrantes: una política selectiva y diferenciada”. Recuperado en: <https://www.cels.org.ar/web/2018/01/dnu-migrantes-una-politica-selectiva-y-diferenciada/>

¹³ Dirección Nacional de Migraciones. (15 de febrero de 2018). “El Gobierno Nacional facilita el trámite de residencia a los ciudadanos venezolanos”. Recuperado de: <http://www.migraciones.gov.ar/accesible/novedad.php?i=3932>

¹⁴ Pereira, Guillermo. (9 de febrero de 2018). El Gobierno simplifica el ingreso de estudiantes y profesionales venezolanos. *El Cronista*. Recuperado en: <https://www.cronista.com/economiapolitica/El-Gobierno-simplifica-el-ingreso-de-estudiantes-de-Venezuela-a-escuelas-y-universidades-20180209-0066.html>

¹⁵ Decreto 70/2017. (2017). Boletín Oficial de la República Argentina. Recuperado en: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/158336/20170130>

para la negación del ingreso y/o permanencia en Argentina. Dicha derogación implicó un cambio significativo en las políticas concomitantes para todos los migrantes.

Como respuesta a la “Nota de orientación sobre el Flujo de ciudadanos venezolanos”¹⁶ del ACNUR, donde se insta a los Estados receptores a permitir el acceso a su territorio a la comunidad venezolana y a adoptar las medidas adecuadas para la protección internacional y el mantenimiento de las buenas prácticas en la región; Argentina se rige en el presente por el “Programa especial para migrantes venezolanos”¹⁷, establecido en la disposición 520/2019 del 31 de enero de 2019 por la Dirección Nacional de Migraciones, que facilita el ingreso al territorio nacional, la inserción social y la regularización de su condición migratoria.

En la actualidad, la situación de vulnerabilidad que viven migrantes y refugiados venezolanos a causa de la pandemia de COVID-19 se ha complejizado por la suspensión de muchos sectores económicos - como el gastronómico, hotelero y comercial - no esenciales en el país. En Argentina, un 60% de los migrantes trabajaban en los rubros señalados anteriormente y en otros de la economía informal, muchos de ellos han perdido sus trabajos y al no poder costear la vivienda, la alimentación, las necesidades básicas ni contar con programas de apoyo o inclusión, toman la decisión de retornar a Venezuela, incluso sin estar interesados en regresar (Segnana, 2020; Albornoz-Arias, N., Mazuera-Arias, R. y Morffe Peraza, M.A., 2020).

Migración como compromiso familiar: encuadre de la investigación

Para muchos venezolanos, el proyecto migratorio surge como un compromiso familiar que, en ocasiones, puede ser consensuado o no por el resto de la familia. Normalmente, suelen emigrar a la Argentina padres y madres para enviar remesas a sus hijos/as y apoyar los gastos que

¹⁶ ACNUR. (2018). Nota de orientación sobre el Flujo de ciudadanos venezolanos. Recuperado en: <https://www.refworld.org/es/pdfid/5aa076f74.pdf>

¹⁷ Dirección Nacional de Migraciones. (31 de enero de 2019). Programa especial para migrantes venezolanos. Recuperado en: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/disposici%C3%B3n-520-2019-319449#:~:text=ESTABLECESE%20UN%20PROGRAMA%20ESPECIAL%20PARA.LAS%20MEDIDAS%20QUE%20SE%20DISPONEN>

realizan sus familiares. La separación familiar es un tema que está sobre el tapete en el proceso migratorio, sobre todo, cuando se reportan en promedio 1,3 migrantes que dejan el país por cada hogar venezolano (Freitez, 2017).

Por lo tanto, el proceso migratorio ha generado eventos de intensidad emocional y gran ambivalencia dentro de la colectividad migrante venezolana. Dentro de los relatos orales registrados para la investigación, muchos destacan que su decisión migratoria es producto de su deseo/obligación de ayudar económicamente - por medio del envío de remesas - a sus familiares que se mantienen en el país de origen, lo que genera una mezcla de emociones como angustia, frustración y tranquilidad.

Asimismo, en los testimonios surgen sentimientos de soledad por “perderse” los momentos más importantes de la familia: matrimonios, nacimientos, muerte; especialmente, cuando la familia está fragmentada en distintas partes del mundo. También hay un extrañamiento constante que muchas veces cae al vacío porque lo que añoran “no existe más”. No obstante, buena parte de los migrantes ven el lado positivo de la migración y sienten emociones vinculadas al alivio y la seguridad, a pesar de que muchos han vivido dificultades para adaptarse a Argentina en términos culturales, laborales e, incluso, climáticos, expresan que pueden disfrutar de “calidad de vida”.

Bajo esta dimensión afectiva, formulo las preguntas centrales de esta investigación que busca indagar desde la perspectiva de la matrisocialidad, cómo se reconfiguran y reconstruyen las dinámicas familiares de los migrantes venezolanos residentes en Buenos Aires, bajo qué estrategias se mantienen los vínculos parentales y, especialmente, cómo las emociones inciden en la reconfiguración de sus lazos.

Diversos informes exploratorios de la OIM y la ACNUR, que buscan describir la situación de los migrantes venezolanos en América del Sur, dan luces sobre ciertas características de la población en desplazamiento. Como señalé anteriormente, destaca el hecho de que es una

migración relativamente pareja en cuanto al sexo, aunque en algunos casos se registra un leve predominio de varones, dicha población se ha instalado principalmente en el Área Metropolitana de Buenos Aires y en ciudades como Córdoba, Neuquén, La Plata o Posadas. También se puntualiza en que es una población mayoritariamente joven, es decir, en promedio no supera los 44 años de edad. El último dato que ofrecen los relevamientos da una particularidad diferencial a la migración venezolana de los últimos tiempos y tiene que ver con los altos niveles educativos, puesto que muchos disponen de estudios terciarios o universitarios completos (Pacecca, 2019).

Con base a estos datos, el eje de esta investigación está puesto en hombres y mujeres venezolanas profesionales entre 20 y 65 años, que migraron a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina entre los años 2014 y 2019, y que mantienen su núcleo familiar, es decir, los vínculos familiares más estrechos (padres, hijos y/o pareja), aun en Venezuela.

La base hipotética radica en que la migración es producto de un compromiso familiar que, si bien implica un desplazamiento, una fragmentación y una reconfiguración en el interior de la familia, la particularidad que toma dicho reajuste es condicionado y resignificado por la estructura matrisocial de la familia venezolana, donde la madre surge como punto focal de toda la estructura familiar y como parte definitoria de las relaciones sociales (Hurtado, 2003). De este modo, los migrantes reconfiguran sus lazos de parentesco en el contexto migratorio a través del establecimiento y construcción de nuevas redes afectivas con coterráneos, necesarias para la inserción al país de acogida.

Si bien existen numerosos estudios sobre la migración y las estructuras familiares las prácticas de cada colectivo migrante son distintas y esas diferencias pueden explicarse según procesos histórico-culturales determinados. Esta investigación se hace distintiva en la medida que centra la mirada en la dimensión afectiva de la familia transnacional dentro del contexto de la migración venezolana, un fenómeno reciente y poco estudiado, debido a su novedad.

Posicionamiento metodológico: La autoetnografía como forma de registro

El proceso migratorio ha atravesado mi experiencia personal desde que decidí emigrar de Venezuela en 2014. A mis 22 años y recién recibida de comunicadora social se me dificultaba encontrar trabajo, de modo que viajé a Ecuador para continuar mis estudios en cinematografía. Para la época la ola migratoria apenas estaba iniciando, de modo que en mis años en el país andino pude apreciar cada vez más personas con la gorra tricolor¹⁸ vendiendo comidas típicas de la gastronomía venezolana en las calles y pidiendo limosna en los buses (colectivos). Desde aquel entonces me he sentido muy ajena a esas personas, quizá por la “fortuna” de emigrar en un contexto donde obtuve una beca y, si bien me enfrenté a muchas vicisitudes características de los procesos migratorios como el problema de la regularización, trabajos precarizados y dificultades al encontrar viviendas, algo me hacía distinta a los venezolanos que veía en las calles.

Una tarde estaba viajando en un bus y vi a una mujer venezolana que se subió al transporte para vender gomitas dulces, cuando llegó a mi asiento me ofreció amablemente un paquete de caramelos masticables. Desde que había empezado a ver la ingente cantidad de venezolanos en las calles quiteñas decidí ayudarlos en la medida de mis posibilidades, así que evidentemente le compré las gomitas. Ella no se bajó al realizar su venta, sino que esperó al fondo del autobús. En ese momento conversé con ella sobre cuánto tiempo tenía en Quito y cómo había sido su proceso. Ella era Magíster en Ciencias Químicas, tenía dos días en Ecuador y estaba ahorrando para alcanzar a pagar la noche en el lugar donde estaba durmiendo y, a su vez, para traer a su hija que estaba en Venezuela. Su relato, como el de muchos más que fui recogiendo a lo largo de mi estancia en Ecuador, me hizo reflexionar que “cada centro u hogar es la periferia o diáspora de otra persona” (Clifford, 1989:2). Su testimonio fue detonante para realizar una investigación sobre el fenómeno migratorio y, especialmente, sobre las reconfiguraciones familiares que experimentan los migrantes venezolanos luego de la separación espacial de su núcleo familiar.

¹⁸ La gorra tricolor es una gorra estampada con las siete estrellas de la bandera venezolana y sus colores: amarillo, azul y rojo. Es un símbolo característico de la comunidad migrante venezolana en el extranjero.

De este modo, sentirme con distancia de mi país fue volver a él, entenderlo en la lejanía me hizo poder apreciar las estructuras que determinan nuestras vidas, la teorización me permitió reconocer un poco más las dinámicas que articulaban mi relación familiar, siento que la procrastinación que ha demorado la redacción de esta tesis más de lo previsto inicialmente no era más que mi miedo a enfrentarme a mí misma, a mi relato, a una dimensión que no he indagado en mi vida: la herida insondable del desarraigo a mi hogar, a mi familia, a mi raíz.

Esta investigación plantea un posicionamiento dual. En primera instancia la idea de autoetnografía como relato personal en donde iré compaginando las experiencias y relatos de los entrevistados, registrados y también analizados mediante la realización de una película documental, junto a mis vivencias migratorias. En segunda medida, esbozaré las reflexiones que surgieron dentro del estudio como antropóloga y venezolana. Aunque "las distinciones entre lo personal y lo cultural se vuelven borrosas, a veces más allá de un reconocimiento propio" (Ellis, 1999: 673), me apoyaré del registro de entrevistas a profundidad y las notas de campo de mi observación participante para fundamentar la producción teórica de mi investigación.

CAPÍTULO I. MARCO CONCEPTUAL

1.1. Migraciones

En el presente apartado busco hacer un repaso de las principales teorías o enfoques explicativos de la migración que no solo son claves para establecer un piso conceptual, sino también para pensar el fenómeno migratorio de los migrantes venezolanos hacia Argentina, desde una perspectiva sociocultural y transnacional.

Cerca de la década de los 70, se ha evidenciado el interés de la antropología por los fenómenos migratorios, en sus inicios desde la etnicidad y, cerca de los años 90, desde el transnacionalismo. De este modo, en los últimos años, la ciencia social ha participado de forma activa en las discusiones sobre migración y ha aportado en los esfuerzos reflexivos para delimitar los márgenes del saber y el hacer etnográfico en dicho campo, consolidando una vertiente interdisciplinaria de una antropología de las migraciones (Courtis y Canevaro, s.f).

La mirada transnacional irrumpió en los estudios sociales producto de la insatisfacción de las teorías dominantes en las investigaciones sobre migración, toda vez que ponían acento en los aspectos económicos y entendían la asimilación a la sociedad receptora como un hecho inminente del proceso migratorio. En 1992, Nina Glick Schiller y sus colegas tomaron como relevante los elementos culturales de la migración centroamericana en Nueva York, de esta manera - más allá de la asimilación - estudiaron la forma en que los migrantes constituían “comunidades transnacionales” al seguir manteniendo relaciones sociales, económicas y políticas con redes en su país de origen (Castro, 2002; Smith, 2020; Glick Schiller, Bash y Blanc-Staton, 1992).

A pesar de que los aspectos culturales que estudia el transnacionalismo no son novedosos, en tanto el ser migrante establece relaciones con su origen desde los inicios de la civilización, lo particular de la perspectiva transnacional es que a lo largo de estos años ha proporcionado un nuevo panorama para entender los procesos migratorios. Dentro de sus aportes se puede señalar que puso

en tensión el sentido natural de las fronteras nacionales, cuestionándolas como referentes e invitando a pensarlas como espacios desterritorializados para aproximarnos a los fenómenos migratorios. Asimismo, como plantea Castro (2002), lo transnacional ha permitido dilucidar cómo lo local llega a ser global y cómo el mundo es un lugar interrelacionado, siendo la migración de un país a otro la muestra del carácter propio del ser humano de construir nuevas configuraciones culturales, por ejemplo, las comunidades transnacionales.

El foco que le da la teoría a las consecuencias culturales producto del fenómeno migratorio permite atender a cómo la relación y el compromiso establecido entre los migrantes y su país de origen han generado “formas de vida comunitaria con configuraciones territoriales y culturales novedosas” que están enmarcados por un sistema de valores culturales, económicos y políticos y un conjunto de expectativas sociales (Velasco, 1998 cp. Castro, 2002:183).

Otro de los postulados teóricos que es relevante para este estudio es la teoría de la nueva economía sobre la migración, especialmente pensando en las formas de compromiso y mantenimiento de vínculos que sostiene el migrante con su país de origen. La teoría considera los valores dentro de la decisión migratoria de los agentes y sus condiciones laborales, teniendo en consideración que dicha elección no es únicamente individual, sino es fruto de un consenso grupal, dado que “la migración es un evento donde las unidades familiares procuran minimizar el riesgo relativo al nivel de ingreso familiar o para mejorar las condiciones de operación del capital que es patrimonio familiar” (Rionda, s.f). De esta manera, para la nueva teoría económica, la migración incrementa el ingreso de las unidades a través de las remesas que son ignoradas en la Teoría Neoclásica (Massey et. al, 1994).

La perspectiva que toma la nueva teoría económica permite aproximarse al sostenimiento, el cuidado y la manutención familiar como uno de los detonantes del proyecto migratorio, de este modo, miembros de la familia deciden recurrir a un mercado laboral en el extranjero donde los salarios y las condiciones laborales pueden ser mejores y en caso de que la economía del país de origen se vea deteriorada, el hogar puede contar con ellos para sostenerlos (Massey et. al, 2000).

Asimismo, el modelo sugiere una suerte de proposiciones que nos posibilitan profundizar no sólo sobre el fenómeno migratorio, sino también sobre una dimensión colectiva que pone un énfasis analítico en la familia como unidad cultural y económica.

1.1.1. Migraciones a la Argentina

Los desplazamientos humanos entre países latinoamericanos y del Caribe han sido un fenómeno frecuente e histórico debido a la cercanía geográfica y la afinidad cultural de los países de la región. En búsqueda de mejoras en su calidad de vida e igualdad social, las migraciones intrarregionales se direccionan - en principio - a aquellas naciones que ofrezcan estabilidad económica y garanticen una oferta laboral, además de mejoras en la calidad de vida.

El Proyecto IMILA¹⁹ identifica tres grandes corrientes migratorias en la región, en primer lugar la correspondiente a la migración ultramar hacia América Latina que ha disminuido en las últimas décadas debido a los movimientos de retorno, la mortalidad y los cambios en los flujos migratorios; la segunda se refiere a la migración intrarregional, gestada por factores estructurales como las desigualdades económicas y sociales, que permitieron que desde los años setenta se duplicara el stock de migrantes en países como Argentina, Venezuela y Costa Rica. El tercer y último patrón abarca a la migración de latinoamericanos y caribeños a los Estados Unidos, stock que se duplicó desde los años ochenta (Villa y Pizarro, 2001).

Históricamente, Argentina se ha presentado en el mapa migratorio de la región como uno de los países con mayor recepción de migrantes debido a las posibilidades de empleo, los códigos culturales - en especial el idioma -, las facilidades de acceso e intercomunicación por las fronteras terrestres y fluviales. Como retoma Pacecca (2019) de los censos nacionales de población argentina, la migración regional es histórica y contemporánea y ronda entre el 2% y el 3,5% de la población total residente en el país suramericano. Si bien, para los países de origen, representa la

¹⁹ Proyecto de Investigación de la Migración Internacional en Latinoamérica del CELADE, la División de Población de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), cuya finalidad es recabar datos demográficos para cuantificar la migración y caracterizar los stocks de migrantes.

pérdida de fuerza laboral y, además de agentes de cambio, para el país de acogida significa el rejuvenecimiento de su población, el intercambio cultural y el aumento del talento humano (Martí & Miranda, 2013).

Para 1990, “casi dos tercios de los latinoamericanos que residían en países de la región distintos del de nacimiento se concentraban en Argentina y Venezuela (Villa y Pizarro, 2001:65). En el caso argentino, luego de la disminución de la migración europea, el mayor flujo ha sido proveniente de Paraguay, Bolivia, Chile y Uruguay, generado por las oportunidades laborales de la agricultura, la construcción y la manufactura y los servicios. Por su parte, en Venezuela, el auge económico debido a la bonanza petrolera en los 70 fue la principal fuente de atracción para migrantes del cono sur, especialmente de Colombia (Ídem, 2001). A su vez, ambos países “mostraban porcentajes similares de emigrados: 1,7% de la población nacida en Argentina residía fuera del país, y lo mismo ocurría con 1,5% de las personas nacidas en Venezuela” (Pacceca, 2019: 17).

Si bien durante los años 80, la migración en ambos países presentó una evidente disminución. Alrededor de 1990, el 90% de los 600.000 colombianos empadronados en otros países, residía en Venezuela y en el caso argentino, tres cuartas partes de los migrantes chilenos y paraguayos que residían en el exterior estaban radicados en Argentina (Ídem, 2001). La mayoría solía ubicarse en las provincias argentinas que colindaban con sus fronteras territoriales y podrían desarrollarse en la agricultura y ganadería, así los bolivianos optaron por Salta y Jujuy, los chilenos La Patagonia y los paraguayos Misiones y Formosa (Pacceca, 2019).

Por su parte, la migración uruguaya se concentró en el Área Metropolitana de Buenos Aires, destino que se volvió desde los años 90 en el predilecto de los migrantes - ahora también peruanos, colombianos y venezolanos - todo debido al trabajo en empleo doméstico, construcción y manufactura. De este modo, la región “pasó de concentrar el 25% de los migrantes regionales en 1960 al 60% en 2010. A su vez, el asentamiento en las áreas metropolitanas fue en paralelo a la

mayor participación de las mujeres en los movimientos migratorios (Courtis y Pacecca, 2010 cp. Pacecca: 2019: 22).

En su estudio *Venezolanos-as en Argentina. Un panorama dinámico 2014-2018*, la antropóloga María Inés Pacecca (2019) realiza un análisis comparativo de los valores de la población extranjera para 2001 y 2010, señala que la migración chilena descendió, mientras que la brasileña y la uruguaya mantuvieron una cantidad estable; por su parte la población boliviana, paraguaya y peruana crecieron considerablemente posicionándose como un referencia en el mapa migratorio del país; y por último, los migrantes colombianos se quintuplicaron y los, ecuatorianos y venezolanos se duplicaron. No obstante, en la última década se ha evidenciado un vertiginoso aumento de la migración venezolana en Argentina por diferentes razones: la crisis política y económica en Venezuela que ha registrado niveles hiperinflacionarios y ha contribuido a la disminución de la calidad de vida. Desde el 2016 han incrementado las solicitudes de residencia y de asilo, y la población venezolana pasó de ser menos de 10.000 en 2010 a pasar a 173.000 en junio de 2021²⁰, por consiguiente, “se trata de un incremento muy significativo para una sola nacionalidad en un período muy acotado, que además se estima ha resultado de una dinámica de movilidad con altas probabilidades de continuar en el futuro próximo” (Pacecca, 2019: 41).

1.1.2. Género y migraciones

Como disciplina científica, la antropología social no ha sido inmune a diferentes prejuicios teóricos dentro de su concepción, objetivos, metodologías y técnicas de investigación, entre ellos el androcentrismo y etnocentrismo que condicionaron significativamente la mirada etnográfica. Quizá fue hasta la resonancia del feminismo en la antropología, cerca de los años 70, cuando la distorsionada mirada androcéntrica se evidenció. Hasta la fecha, muchos científicos sociales extrapolaron a las comunidades estudiadas la división de actividades según sexo que habían

²⁰ R4V. (Sep. 2021). Refugiados y Migrantes de Venezuela. Recuperado en: <https://www.r4v.info/es/refugiadosymigrantes>

establecido círculos de poder en sociedades europeas y anglosajonas (Aixelà-Cabré, 2003).

Si retomamos el parentesco como el campo de estudio tradicional de la antropología, nos encontraremos con una mirada androcéntrica que entiende a la mujer - en su mayoría - como madre, esposa, hermana o hija con un valor meramente reproductivo y de crianza, mientras que a los varones como proveedores y protectores de la familia. Para muchos antropólogos - sostiene la autora - aspectos como la filiación, el matrimonio y la residencia eran decisivos en el desarrollo identitario de las mujeres dentro del ámbito familiar, es decir, sus derechos y deberes vendrían determinados desde la estructura de la familia (Aixelà-Cabré, 2003).

Hacer un breviario de los postulados sobre la familia no solo evidencia la utilización de categorías de sexo para la realización de clasificaciones sociales, sino también la invisibilización de la agencia y el poder de la mujer en el campo del parentesco que figuraba como una suerte de objeto de intercambio y que, según numerosos antropólogos, estaba sometida a las decisiones de los hombres. De esta manera, los aportes de las mujeres fuera del núcleo familiar o el espacio doméstico pasaban desapercibidos.

A fines de los setenta suponía un avance teórico la incorporación del concepto de género de la mano de la socióloga Ann Oakley con su texto "Sexo, género y sociedad" y la antropóloga norteamericana Gayle Rubin con su artículo "El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo" donde se estableció un "sistema sexo/género" definido preliminarmente como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1975: 2). Para la antropóloga feminista, el género es producto de las relaciones sociales de sexualidad cuyo sistema de parentesco basado en el matrimonio, convierte a machos y hembras en "hombres y mujeres".

La noción del género permitió considerar el sexo como categoría analítica y como un factor desde el cual se puede estudiar la construcción sociocultural, la relación entre hombres y

mujeres y, especialmente, las formas en que se crean jerarquizaciones sexuales. Desde su concepción buscó superar el reduccionismo y esencialismo que entendía a la biología como único destino (Stolcke, 1996). Como señala Verena Stolcke (1996), los sistemas de género son parte inherente de la estructura social, de manera que es fundamental hacer una exploración etnográfica y teórica profunda que dé muestra de la diversidad cultural de la unidad humana. Del mismo modo, entender cómo se interrelaciona el género con otras categorías socialmente construidas, como la clase u orientación sexual y, a su vez, con fenómenos sociales como los afectos y la movilidad humana, donde la perspectiva de género se inserta en un contexto de roles definidos (Miranda, 2013).

En los últimos años, distintas investigaciones han permitido visibilizar la relación entre la migración y las relaciones de género donde se refuerzan las desigualdades sociales, los roles tradicionales y la división sexual del trabajo. Dichos estudios centran sus análisis en las oportunidades efectivas que tienen varones y mujeres en relación al empleo, mudanza y procesos de socialización, estableciendo - cada una - la reconfiguración de las estrategias individuales y colectivas de la migración transnacional (Miranda, 2013).

Asimismo, se argumentaba que los varones eran los sujetos migratorios por definición, puesto que las mujeres debían obedecer las decisiones de los hombres. Como plantea Cerriti (2009), los varones estaban movilizados por mejoras en la dimensión económica y laboral, mientras que las mujeres se encontraban motivadas por la reunificación familiar. No obstante, hoy en día, se puede constatar la relevante participación que tienen las mujeres migrantes, “poniendo en evidencia que la emigración femenina tiende a producirse en contextos de desigualdad, discriminación y explotación laboral, predominantes tanto en el lugar de origen como en los de destino” (PNUD, 2009).

Desde el lugar de origen, Pedone (2012) logró identificar que surgen discursos sociales, políticos y mediáticos que estigmatizan a la mujer migrante por su “abandono” de hijos e hijas, lo que ha contribuido a crear la idea de que la migración femenina es causante de la “desintegración

familiar”. Como plantea la autora, dicha creencia invisibiliza las verdaderas estrategias que desarrollan las mujeres para mantener los vínculos familiares y garantizar una red de cuidados dentro del contexto de la migración transnacional. Aunado a la discusión, no es posible ignorar las tensiones afectivas que genera la separación familiar en las mujeres migrantes, quienes deben sopesar con el peso normativa y social de la maternidad y las imposibilidades que presenta la migración para su ejercicio (Ariza, 2012).

Por otra parte, en el lugar de acogida se enarbolan distintas formas de discriminación como la segmentación laboral por sexo, donde los espacios de trabajo - como la construcción - se encuentran monopolizados por hombres, mientras que las mujeres migrantes - en muchos casos - deben recurrir al servicio doméstico, al sector de cuidado personal y al trabajo sexual, con ingresos inferiores a los de los varones, condiciones laborales precarizantes y ausencia de garantías laborales (Miranda, 2013; Pedone, 2012).

Al no tener derechos laborales, las mujeres migrantes tienen limitaciones en sus procesos de radicación e ingreso a la vivienda que, sumado a la precaria inserción laboral, imposibilitan el cumplimiento de las normativas para realizar el proceso de reagrupación familiar (Pedone, 2012). En este punto, Gil Araujo (2006), plantea que la legislación ha reproducido la concepción de la dependencia femenina a la unidad familiar y a la esfera de lo privado, controlada por un hombre. Ante este escenario, se reconoce que la migración transnacional tiene una base esencialmente social y económica, afincada en la desigual distribución de oportunidades laborales, ingresos monetarios y condiciones materiales de vida entre los hombres y mujeres migrantes (Villa y Pizarro, 2001).

1.2. Emociones

La variedad temática de estudios sobre migración en nuestra región ha permitido – como lo plantean Herrera y Ramírez (2008)²¹ – un doble movimiento, el primero centrado en estudiar

²¹ Herrera, G y Ramírez, J. (2008). *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Flacso: Quito.

los movimientos migratorios latinoamericanos como fenómenos sociales y el segundo, centrado en analizar cómo la movilidad puede ser un lente o una perspectiva para entender mejor otros procesos o instituciones como la familia, la globalización o la comunidad. Es así como las autoras destacan que los estudios de migración pueden tender puentes con otras discusiones.

Ante este escenario, es menester explorar el uso de la categoría analítica de la emoción como objeto de estudio dentro de la antropología. El campo de estudio de las emociones es multidisciplinario debido a la naturaleza de su objeto de estudio. “Las emociones son fenómenos psíquicos que involucran la dimensión del cuerpo, son pensamientos corporeizados” (Rosaldo, 1984). Por su parte, Marcel Mauss señalaba que se trata de hechos sociales porque están pautados por un entorno grupal y formas culturales. De este modo, “las emociones son hechos semióticos, significativos, comunicativos, dotados de sentido y de sentimiento” (Bourdin, 2016:56).

Aunque dentro de la antropología siempre se ha debatido sobre los afectos, el tema se ha vuelto un objeto de estudio desde la segunda mitad del siglo XX. La antropología de las emociones plantea que “las emociones no son componentes fisiológicos y universales, como lo expresa la teoría naturalista de William James en el siglo XIX y de Paul Ekman en el XX, sino que incluyen pensamientos y juicios de valor que varían culturalmente” (Bolaños, 2016: 9).

La antropología interpretativa planteada por Clifford Geertz realiza un aporte significativo a las discusiones de la antropología de las emociones porque su propuesta se aleja de la investigación etnográfica que toma métodos de las ciencias naturales para mostrar los datos como más puros que los derivados de otras clases de indagación social (Geertz, 1988 [1973] cp. Bolaños, 2016). Geertz intenta reflexionar sobre la naturaleza de los sentimientos y recupera la importancia de la constitución cultural de las emociones para su respectivo estudio. Asimismo, el énfasis en los estudios culturales de las emociones ha sido importante en los enfoques interpretativos que enfatizan la comprensión de la experiencia sociocultural no ya desde una mirada objetiva y externa, sino desde la perspectiva de las personas que viven dicha experiencia. Algunos autores han desarrollado una etnografía centrada en el punto de vista del sujeto o del nativo, es decir, una

descripción desde la óptica de quien experimenta e interpreta el significado del mundo social y de la cultura (Bourdin, 2016).

Otro de las contribuciones del enfoque interpretativo es que la emoción es un aspecto central del significado cultural, por el hecho de que están casi siempre implícitas en las categorías socialmente construidas. Según Geertz (2003), las emociones son “artefactos” culturales del hombre, es decir “nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados” (p. 56).

Aunado a los aportes de la antropología interpretativa a la discusión de las emociones, Rosaldo (1984) sugiere pensar la categoría desde el estudio de las manifestaciones simbólicas de los balineses de Clifford Geertz, cuyo aporte fue dejar de pensar lo interior como una esencia relativamente independiente del mundo social.

El estudio de la antropología de las emociones desde una perspectiva más cultural que biológica y psicológica tuvo un impacto en la concepción de la teoría del trauma cultural, que estudia “los efectos de la cultura sobre los procesos de trauma colectivo identificando recursos culturales como códigos cotidianos, símbolos, discursos y narrativas que los actores utilizan para construir y difundir las representaciones simbólicas de una crisis estructural en términos traumáticos” (Sanandres, 2016: 10). Aunado a esta discusión, Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz (1990) en su libro *Language and the politics of Emotion* hablan de la necesidad de entender el contexto y el lenguaje en el que se utiliza la emoción para así poder investigarla. Para las autoras, la emoción puede ser creada en el habla, más que simplemente expresada por el habla. De esta forma, similar al planteamiento de Geertz, el discurso constituye una pieza fundamental para el entendimiento de las emociones. Su postura permite pensar a las emociones como un fenómeno que puede ser visto en la interacción social. En su texto, las autoras reúnen una serie de estudios que han decidido apostar por una visión de las emociones como práctica social (Domínguez y Alí,

2014).

Dentro de la concepción que comprende a las emociones como prácticas discursivas, Abu-Lughod y Lutz (1990) proponen cuatro estrategias que han sido usadas para desarrollar la antropología de la emoción: esencialización, relativización, historización y contextualización del discurso emocional. Para las autoras, “los discursos emocionales deben ser entendidos en cuanto actos pragmáticos y performances comunicativos” (Abu-Lughod y Lutz, 1990:10). Sin no nos detenemos el campo de los sentidos y los diferentes usos del término “discurso”, la dimensión afectiva no será entendida adecuadamente (Rivera, 2017).

1.3. *Un pariente no es ni se hace, deviene: aproximaciones a los estudios de parentesco*

Los desarrollos conceptuales acerca de las reconfiguraciones familiares en los procesos migratorios sirven de apoyo para la explicación del fenómeno migratorio venezolano en Argentina. Si hacemos un racconto de los estudios sobre migración que ponen acento en la dimensión familiar, podemos identificar que algunas investigaciones se centran en describir la manera en que los miembros del grupo desarrollan estrategias para sostenerse unidos, manteniendo el sentido de pertenencia y la cohesión a pesar de la distancia, otros trabajos desarrollan los “efectos desestructuradores” sobre la vida familiar (Hochschild 2001; Salazar 2002, 2005 cp. Ariza, 2012), mientras que desde la teoría transnacional, Brycson y Vuorela (2002) centraron su interés en describir la manera en que los miembros de las familias migrantes mantienen sus lazos afectivos y el sentido de pertenencia colectiva.

La experimentación de la migración y la distancia física que esta supone, tiene sus implicancias en el deseo de reproducir, aun cuando sea inmaterialmente, un tipo de familia; por consiguiente, las autoras conceptualizaron el término familia transnacional como “aquellas cuyos miembros viven algo o la mayor parte del tiempo separados, pero todavía se mantienen unidos y crean un sentimiento de bienestar colectivo y de unidad, un proceso al que llaman “la familia a través de las fronteras nacionales” (Brycson y Vuorela 2002: 3). Asimismo, incorporan dos conceptos que atraviesan las prácticas de la creación y mantenimiento de vínculos dentro de la

noción de familia transnacional: el “fronterizante” y el “relativizante”.

El primero hace referencia a “las formas y los medios que utilizan los miembros de la familia transnacional para desarrollar redes familiares en espacios donde las conexiones están dispersas”, se definen identidades y se establecen acuerdos sobre los roles y la apropiación de los espacios (González, 2007:585); mientras que el segundo término se refiere “a los modos de materialización de la familia como una comunidad imaginada con sentimientos compartidos y obligaciones mutuas” (Brycson y Vuorela, 2002:14).

Como señala González (2007), la novedad de la noción de “familia transnacional” surge principalmente en su forma familiar más que en su contenido, que es cercano a la definición de familia. Si bien el mantenimiento de vínculos familiares a pesar de la distancia geográfica es un elemento definitorio, también lo es su forma familiar que pone en tensión el núcleo biologicista de lo que se entiende como familia. Es así como “la transnacionalización de las familias ha ido generando nuevas modalidades de emparentamiento que están despojando a la biología de su carácter simbólico en la construcción del parentesco, al cuestionarla como base “natural” y factor único en la creación del mismo” (Rivas, 2009:13 cp. González, 2007:16).

Si bien las familias migrantes siempre han existido, su condición transnacional permite crear distintas dinámicas que varían según las particularidades históricas de cada comunidad. “Estas relaciones se organizan a través del manejo del espacio, del tiempo, del parentesco sanguíneo y/o político, el poder y la autoridad” (González, 2016, ¶ 25).

Por su parte, la propuesta de Loretta Baldassar (2007) busca identificar los factores que inciden en el intercambio de cuidado y apoyo entre los migrantes. Plantea que dicho intercambio se produce en el marco de una convergencia entre la capacidad para producirlo, la negociación de los compromisos familiares, la obligación como norma cultural, la experiencia migratoria, las condiciones de las relaciones familiares y el momento del ciclo familiar e individual (Baldassar, Boldock y Wilding 2007; Baldassar 2007 cp. Ariza, 2012).

De esta forma, la migración internacional provoca un reajuste en el interior de la familia, en las relaciones entre mujeres y hombres y entre las generaciones. Pedone (2012) identifica distintas etapas que vive la familia en el proceso migratorio. En principio, se observa el establecimiento de acuerdos sobre las relaciones familiares. Seguidamente, se detectan cambios en las formas de reagrupación familiar. Y, por último, se reconocen diferencias y transformaciones entre las experiencias de los hijos e hijas de familias migrantes, tanto en el lugar de origen como en el de destino.

Los miles de kilómetros que separan a los integrantes de estas familias les obligan a crear mecanismos y a utilizar recursos para acortar las distancias físicas y mantener conexiones con sus lugares de origen. Además del reajuste en el interior de sus vínculos inmediatos, por necesidad, los migrantes deben establecer una nueva relación imaginativa con el mundo, a causa de la pérdida de hábitats familiares (Rushdie, 1991). Esta nueva relación imaginativa se establece por medio de redes en el país de acogida: vínculos familiares, amistades, comunitarios e institucionales que suplementan, acompañan y/o complementan los de origen. Dentro de este proceso, se construyen relaciones de parentesco donde las personas encuentran mayor intimidad y soporte emocional con individuos o grupos fuera de su familia de lo que consiguen en relación con los miembros de su núcleo familiar (Willmott y Young, 1957). De este modo, es necesario entender que las discusiones en torno a la “familia” – como señalan Collier, Rosaldo y Yanagisako (1997:1) – están “sesgadas por nociones inexploradas de cómo están son, dicha confusión nos impide dar con la complejidad de relaciones y experiencias que se esconden tras la fe en una fuente “natural” de “crianza” que creemos hallar en el hogar”.

En consecuencia, el proceso de reconfiguración familiar y de establecimiento de nuevas relaciones experimentado por los migrantes está atravesado por la afectividad. Las emociones son la base de la interacción transnacional a distancia (Skrbiš, 2008) y, por ende, la experiencia de la vida familiar transnacional suscita intensas, diversas y ambivalentes expresiones afectivas y emocionales en los integrantes de estas familias. (Ariza, 2012). Le Breton (1998) sostiene que toda cultura es una cultura afectiva y que “las emociones son modos de afiliación a una comunidad

social, una forma de reconocerse y de poder comunicarse juntos, bajo un fondo emocional próximo” (Le Breton, 1998: 73).

Autores como Zlatko Skrbis (2008) apelan a “la necesidad de otorgar centralidad a las emociones no solo en el ámbito más acotado de las familias transnacionales, sino de la experiencia familiar en general, dando los primeros pasos hacia un marco analítico que las integre” (Ariza, 2012: 22). De este modo, avanzamos en el campo de la afectividad y, puntualmente, en cómo las emociones inciden en esa reconfiguración.

Es vasto el desarrollo epistemológico de la antropología en torno a uno de los temas primigenios y claves de la disciplina: las relaciones de parentesco, siendo parte constitutiva de las estructuras sociales de la mayoría de culturas no europeas que los etnógrafos estudiaron hasta los años setenta (Parkin & Stone, 2010). Al “adueñarse” de los estudios de parentesco, la antropología pudo posicionarse como ciencia social hasta tal punto que las figuras más relevantes de la disciplina han hecho aportaciones desde el área del parentesco. No obstante, para los años 60 los estudios de parentesco tuvieron una parálisis debido a la crisis del modelo estructural-funcionalista y a la creación de conceptos rígidos y abstractos que no permitían entender los fenómenos y las culturas más allá de sus organizaciones sociales. La propuesta de David Schneider marcó un punto de inflexión en la investigación sobre parentesco con su texto *American Kinship* (1968). El antropólogo estadounidense criticó el etnocentrismo de los estudios euroamericanos al afirmar que los modelos de análisis, por su variabilidad, no son aplicables de manera general y cuestiona la utilidad del parentesco como instrumento analítico al no tener una contraparte en la cultura de ninguna sociedad (Tarducci, 2013). De este modo, incorpora una visión relativista sobre el parentesco que piensa la importancia de entender cada cultura en su contexto, dándole énfasis a mostrar las categorías y sentidos con los que los nativos entienden sus relaciones de parentesco. Asimismo, demostró que estas teorías no daban cuenta de hechos biológicos sino de conceptos europeos de parentesco y familia. De esta manera, Schneider evidenció la problemática de naturaleza y cultura al deconstruir radicalmente el parentesco de sus raíces genealógicas (Blackwood, 2005 cp. Tarducci, 2013).

La mirada occidental y clásica encuadra las relaciones de parentesco con los vínculos biológicos creados por la reproducción heterosexual, es decir, la concepción y el parto. Dentro de esta perspectiva, también existen relaciones de parentesco “sustitutivas” a una considerada “biológica”, por ejemplo, la adopción, la acogida familiar y las relaciones resultantes de nuevos matrimonios que crean las figuras de “madrastra”, “padrastra” y “hermanastra/o” (Parkin & Stone, 2010).

De la mano de Schneider, el parentesco empezó a ser considerado desde otras miradas: la historia social, el marxismo, la antropología legal y política y, especialmente, la teoría feminista (Tarducci, 2013). La antropología feminista toma un rol fundamental en la desnaturalización y revitalización de la discusión, al darle atención a la imposibilidad de reducir el parentesco a principios biológicos o sociales; y a la relación indisoluble que tienen el parentesco y el género. Autoras como Sylvia Yanagisako y Jane Collier (1994) empiezan a refutar dicotomías como “doméstico/público”, que establecen relaciones jerárquicas y desiguales que encasillan a la mujer al ámbito de la reproducción y crianza de los hijos y, por su parte, al hombre como proveedor y figura de lo público.

El impacto del feminismo dentro de los estudios de parentesco fue clave para demostrar cómo la desigualdad se encontraba presente no solo en el espacio público, sino también en el interior de las interacciones privadas, “refutando que los efectos del parentesco sean presentados como hechos inmutables de la naturaleza, ésa a la que se apela para justificar las relaciones de poder entre hombres y mujeres” (Tarducci, 2013: 109). De este modo, la antropología feminista va a centrarse en el parentesco como forma de ordenamiento de las relaciones sociales que articula la producción y la reproducción que pragmáticamente se mantienen entrelazadas (Tarducci, 2013). Del mismo modo, critica la dicotomía entre sexo y género que enmarca al sexo como lo biológico, y al género como una construcción cultural basada en diferencias biológicas. Para Yanagisako y Collier es necesario hacer una aproximación conjunta que lleve a la superación de las dualidades y, de este modo, poder reconocer los valores culturales que subyacen en cada sociedad.

Como plantea Tarducci, (2013), si bien la construcción epistemológica proviene de la cultura europea, es necesario rebatir la idea de que la referencia genealógica es universal y que tiene un valor equiparable en todas las culturas, por esta razón, es menester interpelar el concepto de parentesco y qué elementos circundan sus vínculos.

Las relaciones de parentesco están enmarcadas por la consanguinidad, la afiliación, la afinidad y la adopción; pueden estar establecidas por “la idea de sustancias comunes que viajan de un cuerpo a otro a través de la generación, la inseminación y la copulación, pero también por medio del amamantamiento, la comensalidad, la ritualidad, la vida en común, etcétera (Tarducci, 2013: 119-120). De este modo, el vínculo está establecido por distintos elementos: la transmisión de fluidos corporales, el reconocimiento social que otorga la atribución del nombre y los tabúes alimenticios. Lo que Tarducci retoma de Galvin como el “orden de lo compartido” (comida, techo y fluidos corporales) y el “orden de la ratificación”, que es lo que legitima la relación a través de convenciones sociales, como el lenguaje escrito y la ley (Grau Rebollo, 2005: 96 citado por Tarducci, 2013: 120).

Aunado a la discusión sobre el concepto de parentesco, Janet Carsten desde su trabajo de campo en la isla de Langkawi, Malasia; plantea la noción de *relatedness* “a partir de la mutabilidad y la fluidez de las relaciones coyunturales que incorporan la alimentación, compartir comida y tareas, la hospitalidad, matrimonio, etc.” (Grau, 2006: 205 cp. Tarducci, 2013). “*Relatedness* permite estar más abierta a las concepciones nativas, sin conceptos preconcebidos, situarse más allá de lo biológico y lo social, en los cuales descansa la mayoría de los estudios antropológicos del parentesco” (Carsten, 2000: 4).

Carsten evidenció que no existía una separación clara entre lo que definió “hechos de la biología”, como el nacimiento y la reproducción; y los “hechos de la sociabilidad”, como la comensalidad. De esta manera, *relatedness* es una definición que parte de ambas dimensiones, es decir, los lazos se crean a partir del hecho de comer y beber juntos alrededor de la misma mesa, donde no solo se comparte la comensalidad sino también la sangre. “Compartir una misma

sustancia en la comida crea parentesco. Un pariente no es ni se hace, deviene, llega a ser, en un proceso creado y transferido a través de la comida y la convivencia (Carsten, 1995: 223).

Si bien el aporte de Carsten fue criticado por su ambigüedad y amplitud que no permite separar al parentesco de otras relaciones sociales, la contribución de la autora es pensar las relaciones de parentesco más allá de la oposición binaria entre naturaleza y cultura y, sobre todo, evidenciar ciertos elementos de la cotidianidad que contribuyen en la construcción y mantenimiento de las relaciones de parentesco, en este caso, la comensalidad.

A lo largo de su edificación teórica, la antropología social ha permitido acercarnos al parentesco despojándose de su mando “biologicista”, centrándonos en lo característicamente social y cultural - como plantea Lévi-Strauss. “Para el antropólogo social, no cabe negar los aspectos biológicos; pero, al ser uniformes, no pueden explicar la variación cultural y por tanto no aportan ninguna información relativa a las cuestiones que más conciernen a los antropólogos sociales” (Parkin & Stone, 2010: 42).

La reflexión de la antropóloga feminista Mónica Tarducci (2013) no pierde vigencia al pensar que no es suficiente asumir que la reproducción es natural, es necesario interpelarnos sobre por qué algunos atributos de las sociedades son considerados naturales y otros no. Lo significativo no solo se presenta en el hecho reproductivo, sino en el sentido de lo relacional. En la actualidad, el parentesco implica vínculos, prácticas, imaginarios, estrategias y experiencias entrelazadas en múltiples dimensiones, lo relevante es detenerse en cómo los individuos crean y mantienen esas conexiones que no son únicamente genéticas.

1.3.1. De la familia nuclear a la familia matrifocal

Junto a las relaciones de parentesco, la familia ha estado en el epicentro de los estudios de las ciencias sociales por ser una “experiencia inmediata” que es la base de la visión del mundo de los científicos sociales. No obstante, el análisis de la familia y, desde luego, el del parentesco, han sido uno de los campos donde normalmente se han introducido prejuicios culturales sobre la

realidad que los alejan de un abordaje analítico objetivo (Bestard-Camps, 1991). Desde la antropología clásica se ha vinculado el ámbito de lo doméstico con la denominada familia nuclear: marido, esposa e hijos. En su texto *Antropología Cultural* (1983), Marvin Harris retoma la línea epistemológica de los estudios sobre la familia y cita a autores como Ralph Linton, que consideró que la fórmula “padre-madre-hijos” era el “sustrato de todas las demás estructuras familiares” (1959:52 cp. Harris, 1983: 186); o G. P. Murdock (1949), quien concluyó que la familia nuclear era universal por haberla encontrado en 250 sociedades.

Para Murdock, la familia nuclear cumple funciones vitales que abarcan la relación sexual, la reproducción, la educación y la subsistencia; que otros grupos no pueden llevar a cabo eficazmente. Desde esta postura, la familia nuclear mantiene las relaciones heterosexuales, la endoculturación y el sostén económico con mayor efectividad que otra institución (Harris,1983).

Harris (1983) discutía esta postura al afirmar que la idea de posicionar a la familia nuclear como universal convalida la concepción de que las unidades domésticas de familias no nucleares son inferiores; sin embargo, “nadie sabe los límites a los que deben reducirse las instituciones domésticas humanas para satisfacer la naturaleza humana y cumplir con eficacia algunas o todas las funciones antes señaladas, o incluso ninguna (p. 60).

Si bien la familia nuclear está presente en muchas culturas humanas, es claro que cada sociedad tiene formas específicas de organización doméstica, es ahí donde aparecen formas como la familia extensa, que se refiere a “un grupo doméstico integrado por hermanos, sus cónyuges y sus hijos y/o padres e hijos casados” que probablemente tiene permanencia en muchas sociedades debido a que proporciona una mayor contingencia de mano de obra y permite la realización de actividades simultáneas (Pasternak, Ember y Ember, 1976 cp. Harris, 1983. p. 61).

Las clasificaciones de grupos domésticos que fueron útiles para analizar la familia como “unidad residencial”, suponían un muro para estudiar su sentido cultural. (Bestard-Camps, 1991,

87). Por tanto, la familia es una institución cultural dinámica en función de los cambios del tejido social en el que está inserta.

De este modo, la antropología cultural invitó a pensar el significado cultural del parentesco y, así, entender el rol que cumplen las unidades domésticas en el conjunto de un sistema cultural. En este punto, se vuelven relevantes los principios simbólicos, su uso en la acción social y “la identificación de las unidades de parentesco tal como están definidas y diferenciadas por los mismos nativos y la explicación del sistema de símbolos que se utilizan para discriminar estas unidades” (Bestard-Camps, 1991, 87).

Por su parte, la antropología feminista puso énfasis en realizar una distinción entre familia y unidad doméstica para estudiar la relación existente entre ellas. En 1982, la antropóloga Rayna Rapp afirmó que las entidades en las que la gente convive no son familia sino unidades domésticas dentro de las cuales las personas unen recursos y ejecutan ciertas labores. Por su parte, la noción de familia es más “resbaladiza” por los dos niveles que la constituyen; primero lo normativo: maridos, esposas e hijos que son un grupo que deben vivir juntos y, en segundo lugar, la red de parentesco más extensa que los individuos activan selectivamente (Tarducci, 2013).

Del mismo modo en que el feminismo puso en debate el modelo biologicista de las relaciones de parentesco, hizo lo suyo con la “naturalidad” de las formas naturales y las divisiones entre “roles complementarios” dentro del hogar; dejando en evidencia cómo las familias están estructuradas en torno a la edad y el género (Rapp, 1982 cp. Tarducci, 2013).

A su vez, la antropóloga Evelyn Blackwood (2005) centró sus estudios en la interseccionalidad entre clase, etnia y género en su investigación sobre la matrifocalidad de las familias afroamericanas. En su estudio en Sumatra, Indonesia, Blackwood evidencia cómo la ausencia del varón es fundamental en la construcción del concepto matrifocal y, por ende, de la familia y del parentesco. Los lazos que se vuelven relevantes dentro de esta estructura familiar son

los “intergeneracionales a través de las mujeres”, donde el vínculo conyugal heterosexual queda desplazado o ausente (Tarducci, 2013).

Como señala Harris (1983), la forma más común de institución doméstica no nuclear con un solo progenitor es aquella en la que la madre está presente y el padre ausente. Se las denomina “unidades domésticas matrifocales”. Blackwood encontró dicha estructura en el grupo étnico minangkabau, donde las mujeres, sus hijas y parientes - que pueden ser varones o mujeres - constituyen las figuras gerenciales de los hogares y los grupos de parentesco. Lo particular es que, si bien los hombres están presentes en la crianza de los hijos y las actividades dentro del hogar, la unidad madre-hija constituye la forma normativa del hogar minangkabau (Blackwood, 2005; Tarducci, 2013).

Han sido múltiples los estudios sobre unidades domésticas matrifocales que han investigado sus formas en las Antillas, Latinoamérica y comunidades afroestadounidenses. No obstante, la figura de la matrisocialidad se ha ofuscado por la tendencia a considerar dicha entidad como “aberrante” o “patológica” (Moynihan, 1965 cp. Harris, 1984). A pesar de que la familia matrifocal puede surgir en el marco de la pobreza, no existen “pruebas de que tales instituciones domésticas sean inherentemente más patológicas, inestables o contrarias a la «naturaleza humana» que la familia nuclear” (Harris, 1983. p. 63).

En la actualidad no es posible considerar a la familia nuclear como la célula básica de todos los grupos domésticos. Pese a que existen en casi todas las sociedades, no siempre son el grupo dominante, y sus funciones sexual, reproductora y productiva pueden ser satisfechas por instituciones alternativas no necesariamente domésticas o formas de relacionamiento en las que los hombres están ausentes u ocupan un lugar secundario (Harris, 1983; Blackwood, 2005).

Ante este escenario, también resulta fundamental detenerse en las expectativas, lealtades y compromisos que se subyacen a las “funciones” de la familia. A lo largo de la historia, se ha demostrado que el deseo de conservación, cuidado, y protección del colectivo es inherente a la

condición humana. De este modo, el cuidado se constituye como una actividad característica de la especie humana que incluye todo lo que hacemos para el mantenimiento de la vida y del mundo (Tronco, 2009 cp. Pulido y Da Silvia, 2017, p.). Por cuestiones históricas y culturales, los cuidados han tomado fuerza desde la familia, quien “ha sido responsable del cuidado de sus miembros en las diferentes etapas del ciclo de vida, de crecimiento y desarrollo, fortaleciendo así las relaciones entre los miembros de la red de soporte” (Pulido y Da Silva, 2017:71).

La noción del cuidado puede entenderse en dos sentidos, el primero extradoméstico que implica asistencias provenientes del Estado y actores externos, que desde políticas socioeconómicas proporcionan mejoras que propicien las condiciones de vida de la población y el segundo desde el interior del sistema doméstico que involucra el cuidado de todos los integrantes del núcleo familiar, determinado por la separaciones de roles donde – generalmente - las mujeres del hogar asumen la responsabilidad del cuidado (Aguirre, 2005 cp. Zúñiga, 2011). De esta forma, la figura materna empieza a erigirse como la fuente principal y proveedora de cuidados, “las prácticas populares de cuidado son influenciadas por medio de enseñanzas transmitidas de madre a hija, de generaciones en generaciones. En la decisión de traer un hijo a la vida puede suponerse que va implícita la aceptación de su cuidado (Martins, 2011 cp. Pulido y Da Silva, 2017:80).

En este punto, surge la categoría de compromiso y obligación de cuidado respecto a los miembros del grupo familiar como una forma de responsabilidad mutua y apoyo al bienestar de la familia, especialmente de los que son relativamente frágiles en cuanto a su propia salud y estatus social, como los ancianos y niños. Como plantean Pulido y Da Silva (2017), el cuidado no solo supone llevar a cabo mandatos establecidos, sino también implica la satisfacción de los involucrados en relación al cuidado, en tanto sujetos inmersos en un entramado de creencias, valores y prácticas culturales, “los cuidados constituyen un sistema insertado en un contexto cultural donde los significados simbólicos se apoyan en modelos de interacciones interpersonales” (Ídem, p. 81).

1.3.2. Relaciones familiares en espacios sociales transnacionales

En los últimos años, el abordaje teórico sobre las redes de parentesco y la familia dentro del contexto migratorio da muestra de la complejidad, diversidad y heterogeneidad de las prácticas, dinámicas y estrategias migratorias de las familias en su proceso de integración (Agrela y Gill, 2005 cp. Pedone, 2012). A diferencia de nociones estructuralistas y asimilacionistas, el transnacionalismo como perspectiva analítica ha permitido rescatar las dinámicas familiares - especialmente desde su dimensión de género - como espacio de investigación y producción de conocimiento sobre las redes migratorias. Su particularidad busca destacar la agencia del ser migrante y su capacidad en la gestión y toma de decisiones que lo llevarán a establecerse en un nuevo espacio social que supera las fronteras del Estado-Nación (Mahler y Pessar, 2006; Pedone, 2012).

Desde el transnacionalismo, dichos territorios - muchas veces reconocidos como “espacios sociales plurilocales” (Pries, 2005) o “campos sociales transnacionales” (Levitt y Glick Schiller, 2004); evidencian cómo las prácticas sociales, económicas, políticas y culturales de los migrantes se desarrollan trascendiendo los límites locales y nacionales. De esta forma, es una mirada reflexiva útil para ir más allá de la visión etnocéntrica del “nacionalismo metodológico” que impregnó el estudio de las migraciones (Herrera, 2008).

El interés por la familia viene como consecuencia de la importancia que tienen las migraciones en la redefinición de las prácticas familiares, sus estrategias y representaciones. La complejidad del fenómeno es multidimensional toda vez que a nivel macro los migrantes están condicionados por los factores económicos, políticos y sociales de su país de origen y el país de recepción; y a su vez, por una arista micro definida por la calidad de las redes familiares, el flujo de afectos y el grado de comunicación entre ellos dado que los miembros de un grupo familiar realizan esfuerzos por mantener y preservar los vínculos a través de las fronteras (Parella y Cavalcanti, 2007; Herrera, 2008; Zapata, 2009).

Por lo tanto, la familia ocupa un rol concéntrico en la experiencia migratoria en vista de que se construyen y preservan lazos que traspasan las lindes de la presencia física, lo que implica reconfiguraciones en el seno familiar. La experiencia de la separación espacial, como mencioné anteriormente, robustece la necesidad de “recrear, aunque sea idealmente un tipo de familia” (Herrera, 2008: 89). Por consiguiente, es necesario repensar la noción de familia desde el contexto transnacional y acercarse a los miembros que se van y se quedan para entender las alteraciones producidas por la migración internacional (Zapata, 2009).

Dentro de este contexto, surge un abordaje teórico que incorpora a la discusión un concepto que define las estrategias que los miembros de una familia usan para mantener la cohesión y el sentido de pertenencia en el proceso migratorio: la familia transnacional. Las precursoras del término, Basch, Glick-Schiller y Blanc-Szanton (2005) - van a definirla como el mantenimiento de relaciones familiares, sociales y económicas con la sociedad y familia de procedencia que se establecen desde la sociedad de acogida. Por su parte, Bryceson y Vuorela la precisan como: “aquella familia cuyos miembros viven una parte o la mayor parte del tiempo separados los unos de los otros y que son capaces de crear vínculos que permiten que sus miembros se sientan parte de una unidad y perciban su bienestar (Bryceson y Vuorela, 2002: 2).

Las prácticas transnacionales que desarrollan las familias sirven como soporte para mantener la pertenencia afectiva con el lugar de origen, no obstante, el carácter de su estructura puede ser causante de inestabilidades y riesgos que, en ocasiones, agudizan o acrecientan los conflictos que se encuentran en las familias comunes, en especial los vinculados al género y la edad (Bryceson y Vuorela, 2012; Herrera, 2008). Asimismo, existen otros factores que intervienen en el equilibrio de los lazos familiares como “las políticas migratorias de los países receptores, el sector social de pertenencia, las necesidades marcadas por el momento del ciclo familiar, el tipo de migración” (Ariza, 2012: 28).

Sin embargo, la reconfiguración de los lazos no implica necesariamente la desintegración familiar debido a que se sostienen y se recrean los nexos a través de las fronteras, “el hecho

migratorio en sí mismo fragmenta a la familia en el tiempo y en el espacio, mientras que la desintegración familiar es la ruptura definitiva de los vínculos familiares generada por algún tipo de conflicto” (Pedone, 2007:14).

Las familias transnacionales, también llamadas “familias multisituadas”, “multilocales”, “transcontinentales” “internacionales” o “familias viviendo bajo separación espacial” (Gonzálvez, 2002; Schiller et al., 1992; Guarnizo, 1997; Faist, 2000 cp. Zapata, 2009); sostienen sus vínculos emocionales a pesar de la separación espacial, creando nuevas formas de cuidado y diferentes maneras de entender la maternidad y la paternidad; poniendo en disputa las concepciones que afirman a la familia dentro de los marcos de la convivencia en un mismo hogar (Hondagneu-Sotelo y Ávila 1997; Pribilsky, 2004 cp. Zapata, 2009).

Al poner en discusión dos elementos fundamentales de la vida familiar como la presencialidad física y la coresidencia, el transnacionalismo permite pensar nuevas formas para entender los cambios en las relaciones, de este modo se habla de la “parentalidad transnacional cuando la madre o el padre han dejado al menos a un hijo/a en el país de origen —u otro país distinto a aquel donde coreside— y continúan asumiendo tareas, obligaciones y responsabilidades parentales” (Zapata, 2020:90). De esta manera, se invita a pensar la maternidad y la paternidad más allá de las fronteras y donde no solo se ven inmiscuidos en las tareas de cuidado los progenitores sino otros integrantes de la familia.

Ante la distancia geográfica, el migrante y su familia recurren a herramientas de enlace para consolidar el vínculo y mitigar las configuraciones producidas por la distancia: el envío de remesas y la utilización de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Como plantea Zapata (2009), algunos autores definen dichas estrategias como “trabajo de parentesco”, en el que los migrantes tejen redes familiares y de parentesco - en particular femeninas - que crean nuevas actividades para asegurar el cuidado psicológico, físico y emocional de sus familiares en el país de origen, para así cumplir su labor parental pese a la separación física.

Dentro del “trabajo de parentesco” se evidencia un intercambio económico, social y cultural que permite la visibilización de los vínculos entre el migrante y su familia, lo que se materializa no solo en remesas monetarias - que constituyen la principal representación del compromiso de quien migra - sino también en remesas sociales (encuentros telefónicos, correos electrónicos, regalos y fotografías) que facilitan la operatividad de las redes familiares y la cohesión de la familia en el espacio transnacional (Villamar, López & Sánchez, 2004 cp. Zapata, 2009).

En el interior de la propuesta del transnacionalismo referido a las familias, se reconocen ciertas características como la desterritorización de las relaciones familiares, la reproducción económica y social a través del envío de remesas monetarias y sociales, el establecimiento de acuerdos y reparto de funciones, la inclusión de miembros no emparentados en el interior de las familias, la maternidad y/o paternidad semipresencial, la conyugalidad a distancia y las condiciones de vulnerabilidad social en las que están expuestas dichas familias por su ubicación geográfica, el estatus migratorio de sus miembros y lo que esto implica en términos de integración y adaptación social del lugar de origen y de recepción (Cerca, 2014).

Por su novedad en la manera de entender las relaciones, el concepto de familia transnacional y sus derivados plantean ciertas problemáticas que remiten a la escasa aplicación de la nueva terminología en los trabajos etnográficos que se realizan porque, si bien resultan útiles como categorías analíticas para explicar este tipo de migración, sufren el riesgo de permanecer en el orden de las ideas, además en contraposición con las categorías emic que utilizan los nativos (González, 2002).

No obstante, se invita a pensar que cualquier aproximación a la familia transnacional debería estar al tanto de las diferencias y heterogeneidad de los grupos migrantes, así como de sus diversidades sociales, culturales y económicas. La definición nos acerca a recuperar la condición de “conglomerado humano basado en el intercambio y la interdependencia material y afectiva entre

sus miembros ligados entre sí por lazos de sangre, afectivos, adopción y de tipo social” (Lee, G., 1982 y Sorensen, 2005 cp. Zapata, 2009).

1.3.3. La familia atípica venezolana

Antes de referirme a la estructura familiar tradicional de la sociedad venezolana, considero necesario retomar la noción de familia como una institución presente en la mayoría de las sociedades, con distintas configuraciones que pueden ser cambiantes. Para fines de esta investigación entenderemos a la familia como:

Un conjunto de relaciones interdependientes con fines de reproducción primaria en diversos ámbitos de relación individuo sociedad, tales como: socialización, seguridad, afectos, disciplinamiento, subsistencia material. Estas relaciones se organizan a través del manejo del espacio, del tiempo, del parentesco sanguíneo y/o político, el poder y la autoridad. En ello juegan una serie de recursos materiales y simbólicos que operan sobre la base de distinciones dicotómicas a modo de ejes de desigualdad: hombre/mujer, menor/adulto, sanguíneo/ político, doméstico/público, producción/reproducción, naturaleza/cultura, razón/emoción, homosexual/heterosexual, etc. (Alberdi, 1999; Jelin, 1998; Yanagisako, 1979 cp. González, 2016: 2).

De esta manera, busco analizar la familia como una estructura donde se encuentra y se expresa la matriz de significados de la sociedad, en tanto el tipo de modelo familiar - en este caso - matrisocial - infiere, especialmente, en las dinámicas de las relaciones sociales producto del transnacionalismo.

Desde los años setenta, un grupo de científicos sociales ha centrado su interés en los estudios sobre la familia venezolana, encontrando coincidencias en que dista de tener la estructura tradicional del resto de las sociedades occidentales, especialmente en los sectores más populares (Campo-Redondo, et al, 2007). Autores como Alejandro Moreno, José Luis Vethencourt y Samuel Hurtado han realizado diversas investigaciones donde señalan que el modelo familiar venezolano es matricéntrico, matrifocal y/o matrisocial.

Desde una perspectiva histórica y un enfoque psicoanalítico y cultural, el primer acercamiento lo realizó José Luis Vethencourt en su texto “La estructura familiar atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela” (2002), donde retoma el estudio de Darcy Ribeiro²² sobre los pueblos americanos y la colonización hispánica. Analiza cómo, dentro de la tipología de pueblos nuevos de América, Venezuela es uno de los países que se caracterizan por “la debilidad y consiguiente destrucción inicial de las culturas autóctonas, agregándole a esto el fracaso en el trasplante de las formas de vida propias del país colonizador” (p.57). El fallo en el proceso asimilacionista generó una suerte de mimetismo en la formación de enclaves culturales. La hipótesis que se maneja es que la singularidad histórica que presentó Venezuela en la época de la colonización tuvo que ver con la larga temporalidad de la conquista, que se extendió por más de un siglo. A diferencia de México o Perú, que tenían sistemas sociopolíticos consolidados, en Venezuela existían numerosos y pequeños grupos indígenas esparcidos por todo el territorio, lo que dificultó a los españoles dar un golpe al centro de poder. Este contexto de larga data generó que los soldados estuvieran cuidando intermitentemente las convulsas fronteras de los centros establecidos, como resultado, la inestabilidad de los hombres trajo consigo numerosos núcleos familiares dispersos (Moreno, 2003).

De esta manera, las peculiaridades del proceso de colonización de América por la España del siglo XVI tienen mucha resonancia en la constitución de la estructura familiar atípica venezolana. Para entender dicha influencia, es clave retomar la historia de los criollos mantuanos²³ quienes se entregaron a vivir un “doble vínculo en su moral sexual” que trajo como consecuencia la formación - desde los inicios de nuestra historia colonial - de dos ámbitos familiares contrapuestos. En primer lugar, la familia “legítima” constituida en torno al matrimonio entre familias traídas de la metrópoli o con indias favorecidas y, a su vez, la “ilegítima” consolidada a la par con indias menos estimadas, cuyos hijos naturales no heredaban ninguna propiedad

²² Véase del mismo autor el libro titulado "Las Américas y la Civilización".

²³ «Mantuano», término original de Caracas, de la primera mitad del siglo XVIII, derivado del “manto” y su uso exclusivo por las señoras de los grandes propietarios y nobles de la colonia. Se refiere al individuo que pertenecía al grupo de criollos (descendientes de españoles) poderosos de la Colonia.

territorial y formaban parte de la peonada de las haciendas. Esto contribuyó a modelar la futura existencia familiar de las clases económica y socialmente explotadas (Vethencourt, 2002).

De esta forma, las particularidades del proceso de colonización, la carencia de propiedad de las “familias ilegítimas” y la obligación a mantener formas matrimoniales monógamas traídas desde Europa, tuvieron como consecuencia el surgimiento de un sistema atípico que buscaba establecer una consanguinidad matrilineal: el matricentrismo. En este sentido, entenderemos la categoría aludida como:

Un concepto psicológico; se refiere a la estructura de una familia, donde la madre es la figura primordial que preside los procesos afectivos al ejercer el rol del centro de las relaciones de parentesco; asume el cargo fundamental de socializar a los niños y de identificarse fuertemente con los hijos, especialmente con las hijas; como alternativa establece una confrontación negativa con el hombre, padre de *sus* hijos e hijas, y con la mujer, es decir, con su otro yo femenino, cargado de elementos amorios (Hurtado, 1999: 33).

Por consiguiente, el matricentrismo posiciona a la madre en el centro afectivo y económico de la familia, mientras que el padre está ausente o su vinculación es tangencial; creando una estructura familiar distante a la familia “normada” que implica uniones estables y consensuadas. Vethencourt plantea que dicha organización atípica y disfuncional está anclada en el inconsciente del venezolano, lo que dificulta la incidencia sobre ella para generar reconfiguraciones (De Lima y Sánchez, 2008).

Asimismo, el fenómeno generó un vacío cultural que trajo consigo una “regresión psico-social”, que ocultaba tras de sí la figura del concubinato; “regresión que le devolvió a las mujeres un predominio absoluto sobre los hijos y a los hombres el predominio, dominación y explotación sexual sobre las mujeres (machismo)” (Vethencourt, 2002:68). Dicha línea sostiene que el matricentrismo y el machismo son dos formas de conductas sexuales “regresivas”, “compensatorias” y “egocéntricas” que están interconectadas, pero perjudican psicológicamente el desarrollo de los niños que no consideran estables las uniones conyugales.

Las características propias de la familia matricentrada no tienen similitud ni con las familias indígenas prehispánicas, ni a las familias predominantes en la España del siglo XVI, ni a las que habían vivido los africanos traídos como esclavos. Si bien la familia indígena prehispánica planteaba una heterogeneidad y diversidad cultural, no presentaba atributos como la familia actual, a excepción de los modelos matriarcales de lo wayúu²⁴, no obstante, es necesario diferenciar matricéntrico con matriarcal (Moreno, 2003).

La noción de matricentrismo fue retomada en las últimas décadas por el psicólogo Alejandro Moreno, quien considera que la historia desde la conquista y la “poliginia desenfrenada” han vuelto a la madre popular una “mujer-sin-hombre” o una “mujer-sin-pareja” (Moreno, 2012). Dentro de este modelo familiar, la figura de la pareja como “institución real” es inviable porque “padre y madre son siempre pensados como separados [...] se afirma al padre por un lado y a la madre por otro, cada uno con vidas independientes que apenas se tocan” (Moreno, 2002:343).

La disección de la familia venezolana realizada por José Luis Vethencourt permitió un giro analítico en la investigación cualitativa de los estudios familiares, toda vez que facilitó un viraje de “lo descriptivo a lo comprensivo, de lo explicativo a lo interpretativo, de la objetividad positivista a la hermenéutica (Moreno, 2003:90). Más allá de su aporte epistemológico, Moreno (2003) destaca que el valor de la reflexión teórica de Vethencourt partió de su cercanía e implicación con los sujetos populares, por medio de su trabajo de campo en las cárceles venezolanas, donde comprobó que un recluso puede haber perdido valores y afectos, pero siempre se encuentra en él en vínculo con la madre.

²⁴ Los wayúu son un pueblo indígena que habita en la península de la Guajira, en la frontera colombo-venezolana entre el estado de Zulia y el departamento de la Guajira, la parte más nororiental de Colombia; esta comunidad de estructura matriarcal se ha adaptado a las inclemencias del clima desértico frente al mar Caribe. Al ser una sociedad matriarcal, las mujeres son generalmente las poseedoras de animales, los cuales son transmitidos a su descendencia. Desde la niñez, las mujeres wayuu se forman en el cuidado de la familia y a la vez de los animales, siendo su misión educar a las descendientes sobre sus prácticas familiares y ancestrales (Bustamante et. al, 2019).

En el interior de los estudios sobre la familia venezolana subyace el énfasis en destacar la relación entre el modelo matricéntrico con la pobreza y el aumento de la delincuencia, lo que le da un carácter negativo a la forma familiar. Sin embargo, no es una estructura exclusiva a las poblaciones de menores recursos económicos, pese a que en los estratos medios y altos se evidencia la atenuación de la ausencia física del padre y se presente un aporte económico estable, siempre se manifiesta la figura de la madre como centro afectivo del hogar y factor de unidad intrafamiliar (De Lima y Sánchez, 2008). Por esta razón, el acercamiento al interior de la familia venezolana debe partir de una deconstrucción que no busque calificar ni valorar la estructura familiar atípica, sino indagar cómo su organización establece una práctica de relaciones convivenciales y un sistema de significados propios.

1.3.4. Discusiones en torno a la familia matricentrada, matrisocial, matrifocal o matrilineal

Dentro del modelo matricéntrico, la madre surge como punto focal de toda la estructura familiar y como parte definitoria de las relaciones sociales. No obstante, como se mencionó anteriormente, distintos autores utilizan un abanico de términos con el prefijo *matri-* para definir estas relaciones. En ocasiones, las categorías como matricentrismo, matrifocalidad, matriarcalismo, matrilinealidad o familia matricentrada son usadas indiscriminadamente, muchas como sinónimos, pero son conceptos o constructos paradigmáticos distintos que tienen como objetivo diversos niveles de consideración analíticocultura (Hurtado, 1999).

Para fines de esta investigación, nos acercaremos al concepto de *matrisocialidad* - expuesto por el antropólogo venezolano Samuel Hurtado - que no solo hace una descripción de la sociedad de linajes sino de lo prescriptivo de las vivencias o pautas culturales que definen con más profundidad el ethos de una cultura.

Bajo esta discusión surge el concepto de matrisocialidad que tiene una consideración etnopsiquiátrica de la estructura familiar y logra integrar psiquis y cultura en una estructura configurada por la “cultura de la madre”. Se refiere a “la dinámica social de la familia, relacionada

con el funcionamiento de su organización gerencial que es llevada a cabo por las decisiones y actuaciones de la madre. La figura de la madre no sólo da sentido a las relaciones sociales (complejo matrisocial), sino que también ejerce la jefatura del hogar y de la familia al disponer las acciones y las decisiones” (Hurtado, 2003: 64). De esta forma el símbolo de la madre en Venezuela trabaja en dos niveles: en el ámbito familiar y societal.

Aunado a la discusión, el psicólogo Alejandro Moreno (2012) prefiere referirse al modelo familiar-cultural venezolano como matricentrado. La familia matricentrada no es sinónimo de familia matriarcal, dado que el matriarcado implica el dominio del poder como un elemento definitorio. Si bien, plantea el autor, el poder de la madre es una realidad evidente en el modelo familiar, esto no constituye un gobierno femenino sobre la sociedad. “Bajo un patriarcado formalmente fuerte, y realmente débil, funciona un matriarcado totalizador de puertas adentro. La familia pues, en este modelo, está constituida por una mujer-madre con sus hijos (Moreno, 2012: 7).

De este modo, la estructura familiar venezolana implica un conjunto de lazos de mujeres emparentadas consanguíneamente que asumen el postulado familiar y que deciden incorporar varones debido a la necesidad de procrear, al mismo tiempo, con la exigencia de que cumplan el rol de proveedores, es decir “padres de familia”. En dicho modelo, la dimensión sororal toma relevancia, especialmente, desde el rol de la abuela que es el modelo de la figura materna y preside una “especie de familia de tipo clánico” (Hurtado, 2003).

El vínculo que establece la mujer/madre con el hijo es inevitable, dado por su misma naturaleza, y es capaz de sustituir el vínculo evitable y reemplazable que tiene con su pareja. Como plantea Moreno (2012), la madre hallará en su hijo/hija el “cumplimiento las necesidades de seguridad, de afecto sólido y prolongado, económicas, de protección de reconocimiento y aceptación, de dignidad y consideración, de comunicación e intercambio” (p. 9).

La mujer en Venezuela es producida, incluso, desde antes del vientre, de esta manera la

maternidad se extiende a muchos dominios. Tanto es así que este poder maternal no acaba tampoco con la muerte de la madre; se expande desde la tumba de la madre hasta seguir operando en la vida de sus hijos (Hurtado, 2002: 68).

Luego de hacer un sumario de la migración, los afectos y el parentesco, resulta pertinente considerar que la migración de venezolanos conlleva una reconfiguración de sus lazos familiares. En el asentamiento en Argentina esta reconfiguración adquiere características particulares en función de la vinculación de los migrantes con el contexto nacional de recepción. La matrisocialidad del país de origen se pone en manifiesto por los cambios ocupacionales, los discursos prevalecientes en el país de acogida, la posibilidad de reexaminar las formas familiares a través de la lente proporcionada por la distancia y las experiencias vividas y procesadas narrativamente en la sociedad de recepción.

De este modo, como parte de esta investigación en los siguientes capítulos problematizaré sobre la forma en que el mandato social de la madre venezolana se modifica y, a su vez, se mantiene, cuando los vínculos espaciales de la familia se alteran; es necesario detenerse en cómo se reconfigura la familia venezolana – desde la perspectiva de su matricentralidad – luego del proceso migratorio.

CAPÍTULO II. APARTADO METODOLÓGICO

2. 1. De la observación participante a la entrevista en profundidad

La propuesta metodológica de la investigación se centró en el desarrollo de una etnografía, que puede entenderse “como un proceso de “documentar lo no-documentado”. La base de este proceso es el trabajo de campo y la subsecuente elaboración de los registros y del diario de campo” (Rockwell, 2009: 48).

Para su elaboración, apoyé la investigación en distintos métodos cualitativos para la obtención de datos y perspectivas de los actores. En primer lugar, recurrí a la observación participante como principal técnica en el trabajo de campo etnográfico, “concibiendo dicho conocimiento no como una captación inmediata de lo real, sino como una elaboración reflexiva teórico-empírica que emprende el investigador en el seno de las relaciones con sus informantes” (Guber, 2004: 184). Asimismo, se caracteriza por desarrollar dos actividades: la observación de todo lo que sucede en torno del investigador y la participación en las actividades que realizan los miembros del grupo estudiado.

También realicé entrevistas en profundidad que implican un encuentro entre el investigador y su informante que no solo es un ligero intercambio de palabras. La entrevista se complementa con la observación participante, por tanto, debe ser entendida como un acontecimiento social en el que el entrevistador (y por este motivo también el entrevistado) es un observador participante (Hammersley y Atkinson, 1994). Ambas técnicas pueden converger y son herramientas para acercarse al conocimiento del punto de vista del actor, que permitirá conocer las “coyunturas culturalmente válidas para los niveles de inserción y aprendizaje del investigador” (Guber, 2004: 188).

La asistematicidad característica de la etnografía nos permite contar con un amplio contexto para conocer dimensiones de la realidad que serían imposibles de obtener con otras estrategias metodológicas. Complementar la interacción, la observación y, desde luego, el

encuentro que me ofreció la entrevista como método para profundizar las narrativas de vida, posibilitó el desarrollo de un corpus empírico sustancial sobre los migrantes venezolanos en Buenos Aires. De este modo, tomé como punto de partida la descripción de los procesos y los relatos significativos que pude registrar en mi trabajo de campo etnográfico - en convergencia con un trabajo teórico que acompaña la reflexión - para la elaboración de la siguiente etnografía.

2.2. Antecámara: Red de Apoyo Emocional

Dentro de mi trabajo exploratorio que inició en abril de 2019, pude realizar observación participante de las actividades y grupos que organiza la Asociación A,²⁵²⁶ especialmente, el espacio de contención emocional grupal para venezolanos que, al menos, una vez al mes realizaba un encuentro presencial en los salones de la Parroquia Nuestra Señora de la Chiquinquirá ubicada en el barrio de Palermo, Buenos Aires.

Si bien el grueso de datos registrados para la elaboración de mi investigación no surgió de dicho espacio, considero oportuno mencionarlo porque sirvió de antesala para conocer los procesos de inserción social y desarrollo emocional que vivía la comunidad venezolana que asistía a las actividades.

Previo a la formación de la asociación, hay registros de espacios que reunían al colectivo venezolano, que para aquella época residía en Argentina, y realizaban festejos por el Día de la Madre, fechas patrias y festividades navideñas. La constitución de la Asociación A como organización sin fines de lucros data de finales de la década de los 90, entre sus primeras labores solidarias cuenta la recolección de donaciones entre la pequeña comunidad venezolana para el apoyo de los damnificados por la Tragedia de Vargas, un desastre natural que causó miles de

²⁵ Con el objetivo de preservar la identidad de los actores y mantener el anonimato de las asociaciones, grupos, actividades e instituciones religiosas he decidido sustituir sus nombres originales por otros ficticios.

²⁶ Es una asociación civil cuyos objetivos son contribuir con la integración del venezolano en la sociedad argentina, brindar información y orientación al migrante siendo un enlace con las instituciones públicas, privadas y religiosas y, finalmente, generar actividades solitarias y culturales que propicien el intercambio entre Venezuela y Argentina.

muestrados y desaparecidos en Caracas y el Estado Vargas, Venezuela.

A partir de su consolidación como asociación civil, se centraron en contribuir con la integración del venezolano en la sociedad argentina, ofreciendo información y orientación al migrante, manteniendo un enlace con las instituciones públicas, privadas y religiosas; y generando actividades solidarias y culturales que propicien el intercambio entre Venezuela y Argentina.

Tras el éxodo venezolano y el cambio de perfil que ha tenido la población migrante que “se caracteriza por estar integrada por personas que migran en solitario y/o en extrema situación de necesidad, con escasas redes de contacto y que deben enfrentar al nuevo contexto con la responsabilidad de responder ante algunos miembros de sus familias”, decidieron crear en 2017 la Red de Apoyo Emocional, una suerte de “voluntariado profesional” constituido por psicólogas/os venezolanos residentes en Argentina que busca crear espacios de acompañamiento y contención para migrantes que transitan el desarraigo, ofreciéndoles herramientas, información y/u orientación para facilitar su adaptación, invitándolos a la creación de redes personales e institucionales.

Los encuentros organizados por la Red eran reuniones donde los migrantes realizaban ciertas actividades conducidas por psicólogas/os. Se utilizaban herramientas y recursos psicosociales que facilitan el afrontamiento y adaptación, como la caminata por el espacio, la invitación al dibujo, el relato de las experiencias afectivas como migrantes y el establecimiento de redes de contacto con otros venezolanos.

Para ese entonces, la particularidad de los encuentros residía en que no tenían una periodicidad fija. En algunos casos, las reuniones se realizaban los primeros sábados de cada mes, en otras ocasiones, el último fin de semana. La falta de regularidad tenía que ver con diferentes razones. En primer lugar, por la novedad del espacio de contención. Activamente, las reuniones tienen constancia desde enero de 2019, no obstante, el grupo se creó en junio de 2017 a raíz de la solicitud de una joven migrante venezolana que buscó ayuda psicológica en la Asociación A pero terminó suicidándose. Así mismo sucedió en agosto del 2018 cuando otro joven migrante se

suicidó debido a una fuerte depresión. A partir de estos acontecimientos, la organización decidió crear la “Red de Apoyo Emocional” para la escucha y el apoyo de la comunidad migrante venezolana desde sus vivencias y experiencias. El espacio de contención tiene la singularidad de ser liderado - en su mayoría - por mujeres que tienen trayectoria en temas sociales y organizativos, estudiaron carreras asociadas a las humanidades, pertenecen a la clase media y viajaron a Argentina antes de la actual ola migratoria.

Si bien el espacio tenía una periodicidad mensual, otra de las causas que impedía su sistematización es que el grupo organizador estaba conformado por un equipo de psicólogos que mantienen distintas corrientes teóricas: psicología cognitiva conductual, psicología clínica y psicología positiva - lo que generaba diferentes disputas en el interior de la organización de las actividades.

Aunado a esto, la asistencia no era asidua. En algunas reuniones no concurría ninguna persona, en cambio en otras, acudían al menos diez migrantes. Estos comportamientos pueden explicarse, en primer lugar, por una problemática en la difusión de los encuentros. La divulgación del espacio se realizaba por redes sociales en una fecha muy cercana al encuentro, además, las publicaciones no tenían ningún tipo de publicidad que le permitiera al colectivo migrante acceder a dicha información. En segundo lugar, tiene que ver con la extrañeza de los grupos de contención emocional para la comunidad venezolana. Ahondaré en este fenómeno en el capítulo sobre las consideraciones nativas acerca de la matrisocialidad.

Mi decisión de migrar de campo se debió a que la falta de regularidad del espacio de contención emocional para el momento, me imposibilitaba el acceso a un registro sistemático sobre las experiencias de los migrantes venezolanos en Argentina. No obstante, mi asistencia a diversas actividades de la Red fue esclarecedora en la búsqueda de indicadores y datos sobre la reconfiguración familiar, el fenómeno de la matrisocialidad y la revelación de mi experiencia migratoria soslayada.

En la actualidad, la Red se ha consolidado en la creación de espacios de orientación y reflexión dirigidos a la comunidad migrante. Especialmente en el marco de la pandemia por COVID-19, ofrecen un abanico de encuentros, charlas, talleres y conferencias virtuales en sus distintas plataformas digitales, para la contención emocional en época de aislamiento social y la integración laboral de la colectividad venezolana.

2.3. Describiendo el campo: *Venezolanos en Argentina*

El trabajo de observación participante para conocer cómo se reconfiguran las dinámicas familiares de los migrantes venezolanos residentes en Buenos Aires lo realicé en los espacios la Iglesia Católica Nuestra Señora Reconciliadora de todos los Pueblos y su grupo para migrantes, cuyo propósito es servir y brindar apoyo en el proceso de regularización para la residencia de migrantes en Argentina. Dicho grupo destina un espacio en los salones de la Iglesia, ubicada en el barrio Balvanera de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, para la realización de actividades de un espacio llamado “Venezolanos en Argentina”, creado en junio de 2018.

Entre las principales actividades que realizan se encuentran la asistencia psicológica a migrantes venezolanos, asesoría legal sobre trámites de regularización, búsqueda de vivienda y oportunidades laborales, donaciones de ropa de invierno, acceso libre a internet y computadoras gratuitas, misas dominicales para la comunidad y, especialmente, un espacio de integración todos los domingos donde los migrantes venezolanos asisten para comer, compartir sus experiencias y establecer redes de contacto.

Mi conocimiento del espacio viene dado por mi búsqueda en redes sociales sobre asociaciones, instituciones, y alianzas que proveen asistencia al migrante venezolano en Buenos Aires. En el caso de “Venezolanos en Argentina” pude conocer las actividades concernientes al espacio de “integración” por sus publicaciones en Instagram. En este caso, mi asistencia a los espacios fue directa, es decir, sin ningún tipo de mediador. Una vez ahí, pude establecer contacto con posibles porteros – el párroco organizador de “Venezolanos en Argentina” - que me presentó al grupo y me permitió la asistencia regular a las actividades organizadas por el servicio.

Comencé a asistir asiduamente desde julio de 2019 a la cena organizada todos los domingos, por el grupo de “Venezolanos en Argentina” donde se invitaba a compartir comidas típicas. Asimismo, acudí a distintas actividades que planificaba el grupo, entre ellas, las reuniones semanales de un espacio de integración creado todos los martes para “compartir la vivencia de la migración desde el encuentro, la música y la propia experiencia”, los talleres de terapias familiar y de pareja, los encuentros de migrantes y las misas dominicales dirigidas a la comunidad venezolana.

2.4. Entrevistas en profundidad

Dentro de mi búsqueda metodológica al inicio de mi investigación, me vi con la necesidad de no solo ser observadora y partícipe, sino también de experimentar una escucha activa. Quizá por mi formación en cinematografía y comunicación, me urgía el deseo de oír las narraciones de sus trayectorias en primera persona, quería tener la posibilidad de seguir escarbando en el relato profundo de sus procesos migratorios, por esta razón, inicié mi búsqueda de migrantes venezolanos interesados en contarme sus historias.

Lo sustancial de la entrevista en profundidad es que permite entablar relaciones de comunicación. En primera instancia del tipo verbal, el producto que principalmente obtienen los investigadores es el relato, cuyo recurso más importante es el lenguaje. “La característica crucial del lenguaje es su capacidad de presentar descripciones, explicaciones y evaluaciones de una variedad casi infinita sobre cualquier aspecto del mundo, incluso de sí mismo” (Hammersley y Atkinson, 1994: 143). Estos relatos son útiles en la medida que ofrecen información y perspectivas sobre la gente que los produce y siempre deben ser entendidos en determinado contexto.

De este modo, inicié mi búsqueda de entrevistadas/os y comencé a tener acercamientos con los venezolanos que iba conociendo dentro de mi propio proceso migratorio, en las filas de algún centro de orientación al migrante o en la sala de espera de mi trámite de convalidación de título secundario. Empecé a construir pequeños relatos que me daban pistas para darle forma al armazón de mi cuestionario de interrogantes, hasta que hice un llamado en un grupo de

“Venezolanos en Argentina” en Facebook, donde solicitaba a migrantes que me quisieran relatar su experiencia lejos de sus familias.



Anexo 1. Captura de la solicitud al grupo de Facebook

A tal solicitud, no me esperaba más que dos o tres personas interesadas pero, curiosamente, debajo de mi comentario empezaron los relatos de desarraigo:

G.L: Es horripilante, catastrófico y no veo a mi hijo desde 3 años, me quiero ir y no puedo, tengo un familiar enfermo!!! Es estar en 3 y 2.

A.D: Yo tengo 5 años sin ver a mi mama. A mi hermana la ultima vez que la vi tenia 12 añitos ahora ya es bachiller y entre otras cosas

V.H: Puedo colaborar la verdad es una de las experiencias más duras por el sufrimiento de la distancia!

Dentro del grupo pude establecer contacto con cuatro personas interesadas, las entrevistas restantes las realicé a venezolanas/os que conocí en los espacios de “Venezolanos en Argentina” y en la “Red de Apoyo Emocional” de una Asociación de migrantes desde abril de 2019 hasta octubre de 2020. En total, tomé registro de once migrantes venezolanos, de los cuales seis eran mujeres y cinco eran hombres. Tuve la oportunidad de realizar varios encuentros con cuatro

entrevistadas/os, lo que me permitió profundizar en sus historias y agregar la dimensión de la pandemia.

2.4.1. Perfil de las personas entrevistadas

Los migrantes venezolanos que participaron en la investigación comparten el hecho de haber migrado a Buenos Aires en los últimos dos años y medio, en promedio. La relevancia de dicho dato radica en que es un evento relativamente novedoso para la región. Asimismo, la dispersión geográfica de los lugares de origen de los entrevistados da cuenta de la amplitud tanto del fenómeno migratorio venezolano como de los aspectos constitutivos de la estructura familiar venezolana, que no remiten únicamente a un espacio regional, sino que se encuentran dentro de la cultura venezolana.

El rango de edades abarca desde los 25 hasta los 55 años, en su mayoría con formación universitaria completa. Se trata de una población cualificada que tenía trayectoria profesional en Venezuela, en contraste con los oficios que desarrollan en Argentina, muchos ajenos a su área de estudio. Todos ellos tenían un nivel socioeconómico medio bajo previo a la migración. Al momento de la realización de las entrevistas estaban trabajando en las ocupaciones señaladas o se encontraban buscando.

De igual manera, todos estaban residiendo en Argentina con parte de su grupo familiar de origen, de este modo, tenían al menos un familiar cercano aún en Venezuela. De las seis mujeres entrevistadas, cuatro tenían hijos y las otras dos mujeres no. De los cinco varones entrevistados, tres no tenían hijos y dos sí.

DATOS DEMOGRÁFICOS DE ENTREVISTADOS

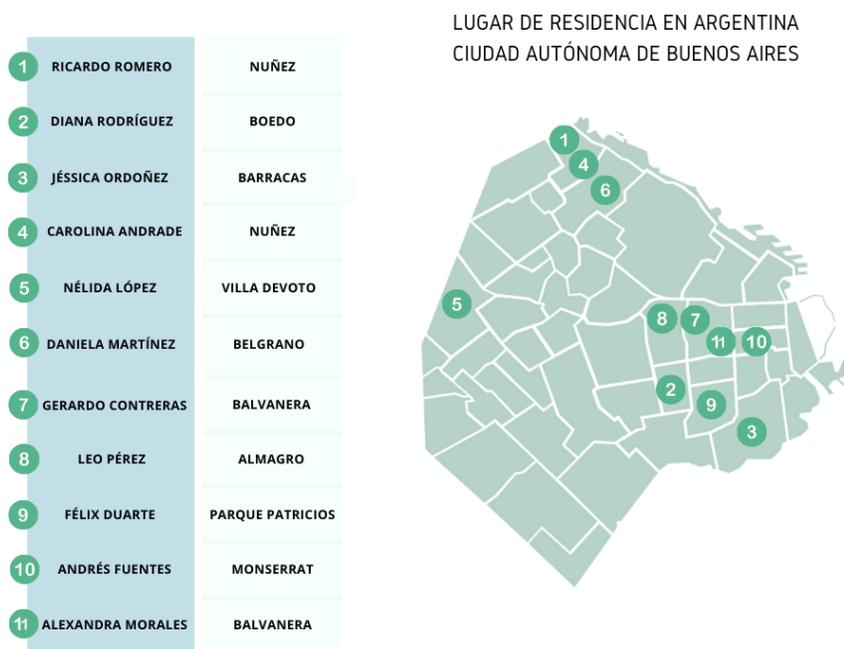
	SEXO - EDAD	TIEMPO DE RESIDENCIA	PROFESIÓN EN VENEZUELA	OCUPACIÓN EN ARGENTINA
RICARDO ROMERO	HOMBRE - 29	2 AÑOS	INGENIERO MECÁNICO	REPARACIÓN DE AIRES
DIANA RODRÍGUEZ	MUJER- 50	3 AÑOS	ADMINISTRADORA DE EMPRESAS	DESEMPLEADA
JÉSSICA ORDOÑEZ	MUJER- 27	4 AÑOS	INGENIERA EN AMBIENTE	MENSAJERA RAPPI
CAROLINA ANDRADE	MUJER- 34	4 AÑOS	PSICÓLOGA COMUNITARIA	REMISERA
NÉLIDA LÓPEZ	MUJER- 52	2 AÑOS	ABOGADA	CUIDADO DE ADULTOS MAYORES
DANIELA MARTÍNEZ	MUJER- 29	6 AÑOS	PSICÓLOGA ORGANIZACIONAL	MARKETING
GERARDO CONTRERAS	HOMBRE - 25	3 AÑOS	TÉCNICO SUPERIOR EN HOTELERÍA	RECEPCIONISTA
LEO PÉREZ	HOMBRE - 55	1 AÑO	MENSAJERO	PANADERO
FÉLIX DUARTE	HOMBRE - 39	2 AÑOS	INFORMÁTICO Y MATEMÁTICO	VOLANTERO Y BACHERO
ANDRÉS FUENTES	HOMBRE - 51	1 AÑO	ABOGADO Y ARTISTA	DESEMPLEADO
ALEXANDRA MORALES	MUJER- 50	1 AÑO	CONTRATISTA	COSTURERA

Anexo 2. Cuadro con datos demográficos de las/los entrevistadas/os²⁷

²⁷ Los nombres reales de las/los entrevistadas/os fueron sustituidos por seudónimos o identidades falsas para garantizar la privacidad y la confidencialidad.



Anexo 3. Cuadro con lugar de residencia de las/los entrevistadas/os en Venezuela.



Anexo 4. Cuadro con lugar de residencia de las/los entrevistadas/os en Argentina.

2.5. Documental etnográfico *Al menos están vivos*²⁸

El cruce interdisciplinario de mi formación me permitió cuestionar e interpelar los puentes entre las ciencias sociales y las artes audiovisuales, especialmente, el de las herramientas metodológicas utilizadas en el proceso de intervención y análisis etnográfico. Aunque mi carrera inicial fue la comunicación y, posteriormente, la cinematografía, considero que no llegué “tarde” a la antropología, más bien pienso que conocerla “un poco luego”, me permitió verla con total asombro y fascinación, sin embargo, una de las interrogantes que atravesó buena parte de mi estudio en la maestría fue: *¿por qué los antropólogos no usan más la cámara?* (Ibarra, 2020).

De este modo, a la par de mi escritura etnográfica, empecé a producir y realizar un documental que permitiera dar voz e imagen a las experiencias de migrantes venezolanos residentes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, a partir de la expresión de los sentimientos, las prácticas y las vicisitudes cotidianas que atraviesan. Por lo tanto, el proyecto intentaría contribuir al conocimiento sobre las estrategias que utilizan los migrantes para lidiar con las emociones provocadas por la separación física de su núcleo familiar. La utilización de métodos audiovisuales dentro de las ciencias sociales y, especialmente, de la investigación cualitativa constituyó un reto y una oportunidad.

Cuando concebí la realización del largometraje documental "Al menos están vivos" pensé que iba a escapar de la temática subterránea que enlazaba todas mis ficciones y no, estaba equivocada. Me di cuenta de que todo habla de lo mismo: del querer quedarse queriendo irse, de la sensación de que nos hace falta algo, de que todos somos víctimas de la ausencia y del vacío emocional. Unos por el desamor, la falta de amistades y familiares, otros - como Ulises - por el deseo y anhelo continuo de volver a casa y no poder porque ese lugar ya no existe.

Hablar sobre migración venezolana me planteaba distintos niveles y desafíos. Seguramente como migrante y, desde luego, venezolana sentía una responsabilidad moral por dejar registro

²⁸ Para su visualización, ingresar al link: <https://vimeo.com/570050575> - Contraseña: amev2021

audiovisual de un fenómeno del cual fui y sigo siendo partícipe. Si bien mi abordaje temático surgió en un contexto de investigación etnográfica, sentí que quería hacer algo que no se quedara en los libreros de la biblioteca de mi facultad, de modo que me preocupé por elaborar un producto que trascendiera los límites del texto. Me gustaría retomar a MacDougall (2009: 49) para repensar las limitaciones con las que me enfrenté de la escritura etnográfica y las bondades que ofrece la incorporación de técnicas audiovisuales en el quehacer antropológico:

Al presentar lo particular, la escritura etnográfica desvanece o limita muchos detalles sensoriales que podrían impresionarnos o repelerarnos si hubiéramos de confrontarlos directamente. En cambio, las fotografías (en este caso la imagen cinematográfica) son asombrosamente particulares y no discriminan detalles, pero constantemente reiteran las formas generales que contienen lo particular.

Como parte de mi trabajo de campo, registré tres entrevistas de forma audiovisual para conocer cómo son vividas las experiencias migratorias y afectivas del colectivo venezolano y así, poder indagar las diversas formas de lidiar, enfrentar y vivir con el desarraigo y el asentamiento en un nuevo país. Ante la aplicación del video en mi trabajo de investigación, me vi interpelada innumerablemente por si lo que estaba registrando podría ser denominado «documentalismo etnográfico». *¿Es cine etnográfico?, ¿qué lo hacía precisamente etnográfico?, ¿solo el punto de vista nativo o el propósito antropológico de mi estudio?* (Ibarra, 2020). A partir de estas interrogantes, reflexioné en torno a los problemas metodológicos que presenta la articulación investigación-antropología-cine, tomando como eje central el estudio de la entrevista etnográfica en cuanto que forma testimonial de un relato traumático. Así, pretendí atender a que, en el campo de la investigación con imágenes, lo ético y metodológico están en constante tensión con un contexto social y político en el cual las imágenes viven, se desarrollan, convergen y se posicionan.

Poder difuminar las barreras entre el abordaje académico y la intervención artística, me permitió pensar la película en varias dermis interdependientes. La primera donde hablo sobre la migración y el contexto en el que están expuestos los venezolanos tras partir de su país, es decir, el fenómeno político y socioeconómico. En segundo lugar, donde disecciono a la familia y cómo se mantienen, transforman y crean los vínculos por la distancia espacial y temporal. En tercer lugar,

sobre el mundo de los afectos, de lo que nos atraviesa, de lo que nos aproxima, iguala y acerca al otro. Estos temas son narrados en el contexto de Buenos Aires, una gran selva de concreto y espacios desconocidos, europeizada, ajena y habitada por seres anónimos, excéntricos que deambulan, como todos, cargando sus recuerdos y emociones. Que luchan por sobrevivir y no dejarse hundir por sus vacíos

Por medio de las historias de los entrevistados, "Al menos están vivos" es una historia que atraviesa la cotidianidad de los protagonistas en Venezuela, la decisión migratoria, la despedida familiar, la inserción a la comunidad argentina y la reconfiguración de la dinámica familiar, enmarcada en la utilización de las nuevas tecnologías de información y comunicación, el envío de remesas y la aparición de emociones ambivalentes; pero al mismo tiempo, "Al menos están vivos" también es un relato sobre la ausencia con una estructura clásica marcada por distintos tonos: la cámara como espectador que escucha, mira y recrea el relato de primera mano y así lo hace partícipe de las experiencias y afectos de los entrevistados; y la cámara que sigue y entra al corazón de las cotidianidades de los protagonistas, a esas que son nuevas, cambiantes y temporales.



PRESENTA

SONIDO LEONARDO DOMÍNGUEZ DIRECCIÓN DE ARTE LAURA GORORDO
DIRECCIÓN DE FOTOGRAFÍA NICOLE MUNIVE PRODUCCIÓN EJECUTIVA SILVIA HIRSCH
KARINA REINA CAMILA AULESTIA PRODUCCIÓN GENERAL NICOLE MUNIVE
CAMILA BÉRTOLO ESCRITA Y DIRIGIDA POR MAR IBARRA

AL MENOS ESTÁN VIVOS



Anexo 5. Póster del documental etnográfico *Al menos están vivos* (2021).

Link de acceso: <https://vimeo.com/570050575>

Contraseña: amev2021

2.6. Intervención etnográfica: Apreciaciones previas y dilemas metodológicos

Desde los años ochenta, la antropología ha vivido un incremento en la exposición textual de la subjetividad del investigador por el llamado *giro reflexivo*, donde etnografías dialógicas o experimentales incorporaban la reflexividad del estudioso como “sujeto cognoscente en el texto etnográfico” (Marchis y Cushman, 1982; Marcus y Fischer, 1986; Clifford, 1983 cp. IDES, 2001:66). Cada vez más, se volvió evidente la necesidad de tomar conciencia de la dimensión subjetiva del proceso de trabajo de campo y, al mismo tiempo, de cómo nuestra participación en el campo nos permite acceder a una realidad parcial (Rockwell, 2009).

En el campo confluyen nuestros procesos internos, nuestras posturas políticas, teóricas e, incluso, éticas, nuestros prejuicios y las formas en que interpretamos ciertas situaciones. Como plantea Rockwell (2009:49), “el proceso de campo rebasa el control técnico que puede regir en otros trabajos empíricos; antes bien, las maneras de trabajar se articulan necesariamente desde cada investigador: desde ahí cobran sentido. (Rockwell, 2009:49).

Desde que inicié mi investigación, me vi constantemente interpelada por el abordaje metodológico con que iba a desarrollar la etnografía. De nuevo, estuve atravesada por mi formación base y había intentado - sin acierto - abrazarme a la voz de la tercera persona como forma de redacción académica y periodística para neutralizar mi subjetividad y no contaminar los datos por mi visión “nativa”. Sin embargo, empezaron a surgir inquietudes y angustias en mis diarios de campo sobre mi presencia en estos espacios colectivos de mi comunidad. Me vi reflejada constantemente en el relato de mis coterráneos, me identifiqué con sus emociones, con sus experiencias y vi necesario y, en gran medida, fructífero, incorporar mi visión en una suerte de reflexión autoetnográfica, entendida como “un género de escritura e investigación autobiográfico que [...] conecta lo personal con lo cultural” (Ellis, 2003:209). De esta forma, retratar mi historia podría dar cuenta del contexto sociopolítico en los que me ha tocado vivir y, a su vez, poner en tensión las dimensiones tradicionales de lo objetivo y lo subjetivo.

Lo que pienso y siento sobre la migración, la familia y las emociones que atraviesan el proceso migratorio está marcado por mis experiencias como migrante venezolana y, en especial, por las tensiones y conflictos generados por la convergencia de esas diversas experiencias, mi construcción identitaria y los conocimientos que he adquirido desde mi trabajo como investigadora. Frente a este panorama, han asomado preguntas - enmarcadas por mi conflicto por incorporar mi subjetividad - sobre cuánta licencia tengo para abordar esta temática, cuánta distancia debo tomar frente al trabajo etnográfico, en qué momento soy nativa y/o investigadora.

Es así como este trabajo también plantea dilemas teóricos, metodológicos y políticos sobre mi proceso de investigación, escritura y, sobre todo, intervención etnográfica. Asimismo, me permite debatir sobre mi rol como investigadora y, a su vez, nativa dentro de la producción de conocimiento en el campo.

Pensarme como *ser-migrante* nunca estuvo en el horizonte de mi futuro, siempre visioné mi partida del país a largo plazo con miras a mi crecimiento profesional pero nunca como una decisión intempestiva. Si bien mi proceso migratorio se diferencia en gran medida a los procesos actuales, no he sido ajena a las vicisitudes características del *ser-migrante*, a sus desvaríos de estar allá, de sentirme extraña y ajena, de no pertenecer.

Esto me permitió reconocer la participación del estudioso y el estudiado en el mismo proceso y en la estructuración de las mismas configuraciones – aunque de modo diverso (Krotz, 1988). Asimismo, me considero atravesada por la noción del viaje y la convivencia permanente en Buenos Aires, particularmente, por la idea de abandono del hogar/país y el desplazamiento humano, que como plantea Krotz (1988), es considerado parte integrante y de importancia fundamental en la producción de conocimiento antropológico.

Luego de iniciar mi trabajo de campo, me percaté que he ingresado a espacios de investigación en los que he entrado como antropóloga y donde descubro que también estoy como venezolana, con mis propias emociones, necesidades, deseos, derechos, deberes, status e

inquietudes. De modo que he experimentado una compleja problemática donde “desaparecen los marcadores simbólicos de la distancia entre el investigador y su objeto de estudio, pero se encuentran también en riesgo los marcadores simbólicos de la distancia entre la totalidad esencial del sujeto investigador y su papel profesional” (Signorelli, 1996: 28).

Acabé por reconocer que mi acercamiento no es como observadora distante porque mi identidad profesional se mezcla con mi identidad personal. Aunque es un riesgo – por el distanciamiento frente al objeto de estudio - considero que la particularidad de mi investigación también surge por el acento que le doy desde mi perspectiva nativa, por la necesidad de registrar un fenómeno que ha vivido la colectividad donde pertenezco. La antropología latinoamericana se caracteriza por tener una estrecha relación entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso que se tiene con las sociedades estudiadas, esto permite ver a los sectores de estudio, no como ajenos y lejanos, sino como copartícipes en la construcción nacional (Jimeno, 2005).

Desde mi perspectiva como investigadora, traspasada por todas las identidades señaladas, especialmente la que me autodetermina como nativa, me di cuenta de que caminaba sobre la base de un oxímoron. No solo tuve que enfrentar el pecado capital de la antropología, es decir, la distorsión etnocéntrica del sesgo endogrupal, que tiene que ver con “la actitud de un grupo que consiste en atribuirse un lugar central en relación con los otros grupos, en valorizar positivamente sus realizaciones y particularismo” (Perrot y Preiswerk, 1979:54 cp. Guber, 2014:44); sino también tuve que lidiar con el altercentrismo, entendido como “la preferencia y el predominio de la referencia a un Otro social (colectividad, grupo, país) externo, contrapuesto al *Nos social*, al cual establece como un modelo o parangón a seguir y al cual se categoriza de manera positiva hipervalorada, que contrasta con la desvalorización del endogrupo” (Montero, 1984:51).

La posibilidad de vivir en los últimos años en contacto cultural con dos sociedades tan ajenas y, al mismo tiempo, tan parecidas a la venezolana, como lo son la ecuatoriana y la argentina, me permitió reforzar y al mismo tiempo menguar el etnocentrismo y el altercentrismo. Solo fui evidente de esa coyuntura en el campo, cuando reconocía en ocasiones mi patriotismo

por Venezuela, pero a la par me desconocía y me sentía lejana.

Este juego entre la familiaridad y el exotismo, la cercanía y la distancia, en el que se despliega la labor etnográfica, nos obliga a pensar críticamente en torno al proceso de traducción entendido no ya como un espacio neutro de producción del conocimiento, sino fundamental como un “campo de negociación que regula las relaciones entre nosotros y los otros” (Conklin y Graham, 1995 cp. Spadafora, 2003:149).

Puede ser común pensar que al ser nativa/investigadora, el proceso de traducción etnográfica o hermenéutica ya está a medio camino al iniciar mi trabajo de campo, no obstante, una de las particularidades de mi presencia en el campo es que tuve que (re) aprender los significados sociales del ethos de la cultura venezolana, o al menos me obligó a hurgarlos en mi inconsciente para poder reconstruir y decodificar la lógica y coherencia de la comunidad migrante. Ahí me di cuenta que vivir siete años fuera de mi país me habían “desvenezolanizado” o, al menos, habían pesado lo suficiente como para perder ciertos hábitos, costumbres y sentidos que solo el reconocimiento de la subjetividad del investigador en el quehacer etnográfico me permitió revivir.

Dichas reflexiones y miradas hacia uno mismo son parte fundamental de la experiencia etnográfica, así como los “efectos de espejo” o el “vernarnos en el otro”, siempre recordando que la etnografía tiene otro fin: descubrir lo desconocido, escuchar y comprender a los demás (Rockwell, 2009).

CAPÍTULO III. *No sé de qué forma demostrar afecto que no sea pagando todo lo que necesitan: Envío de remesas como representación del compromiso familiar*

Todos somos exiliados de algo o alguien... En realidad, esa es la verdadera condición del hombre.

Cristina Peri Rossi en *La nave de los locos*.

El recorrido que propongo realizar a lo largo de los siguientes tres capítulos busca hacer un recuento de las distintas etapas del proceso de reconfiguración de los lazos familiares. En primer lugar, la relación del migrante venezolano con su familia en el lugar de origen y el envío de remesas como una de las estrategias para el mantenimiento y el cuidado de los vínculos. Seguidamente, analizaré cuáles son las nuevas relaciones de parentesco que se van gestando dentro del proceso de inserción en espacios colectivos de migrantes venezolanos en Buenos Aires y, por último, me detendré en las representaciones acerca de la “matrisocialidad” que van surgiendo de la interacción con la sociedad argentina, como consecuencia de la experiencia migratoria.

Es evidente que la movilidad humana es un fenómeno social desencadenante de prácticas y cambios en los vínculos más estrechos del *ser* migrante. Desde la decisión migratoria se empiezan a tensar los hilos que unen las relaciones entre el núcleo familiar de *los que se quedan* y *los que se van*. Dicha decisión surge, en muchas ocasiones, producto de una disputa de quién es el más apto o tiene más condiciones para poder sostener económicamente a *los que se quedan*.

Dentro del proceso migratorio, el envío de remesas irrumpe como una de las formas en que los migrantes mantienen o sostienen un vínculo afectivo con sus familiares que quedan en el país de origen. Antes de reflexionar sobre el campo, es clave detenernos en la definición de remesas como las transferencias de recursos económicos desde lugares donde residen los migrantes hacia sus familias y/o comunidades en el país de origen (Delgado, 2009; Martínez,

2008, Canales, 2008 cp. Stefoni, 2012).

Bajo esta noción, algunos autores han diferenciado las remesas familiares de las colectivas. Para fines de este estudio, utilizaré la idea de remesas familiares como los recursos económicos – especialmente de dinero - que llegan directamente a la familia y tienen como función la reproducción material, social y cultural de sus integrantes. Entre los diferentes usos se encuentran los gastos especiales destinados a problemas de salud, la alimentación, el ahorro familiar, usos vinculados a las celebraciones, cumpleaños o llamadas telefónicas, es decir, las remesas son utilizadas en alimentación, vestimenta, abrigo, educación y salud (Stefoni, 2011).

En este capítulo me dedicaré a analizar las prácticas sociales y culturales alrededor de un fenómeno económico: el envío de remesas en términos de lealtades y expectativas familiares, enmarcado en la matrisocialidad de la sociedad venezolana. Para entender el contexto del envío de remesas hacia Venezuela, es necesario mencionar ciertas particularidades delimitadas por dos factores: la situación económica en el país de origen y las condiciones estructurantes de la familia matrisocial.

En primera instancia, la crisis humanitaria en la que está sumergido el país - aunada a los enormes índices de inflación, desempleo y otras variantes socioeconómicas - determina los usos y destinos de las remesas. Según el Índice de Remuneraciones del Trabajador Venezolano (IRTV) presentado por el Observatorio Venezolano de Finanzas (OVF), para abril de 2021 “el salario promedio de la economía en dólares es de U\$50 en el sector formal privado y de \$4,7 mensuales en el sector público”. Para compensar dicho déficit, muchos migrantes se ven en la obligación de destinar dinero de sus salarios en los países de acogida para costear los gastos de manutención de sus familiares en Venezuela.

El papel de la clase y la posición social del migrante - en el lugar de origen y de destino - es un elemento determinante del grado de dependencia económica y afectiva con sus familiares, lo que condiciona su proyecto migratorio y sus estrategias económicas (Parella, 2007). Si bien,

buena parte de la migración venezolana en Argentina es calificada en términos profesionales y dispone de las posibilidades económicas para enviar regularmente remesas, muchos de ellos no cuentan aún con las condiciones migratorias - visados, documentos de identidad y convalidación de títulos - para obtener trabajos formales. De modo que se ven obligados a desarrollar oficios informales - incluso de 16 horas diarias -, sin garantías laborales ni prestaciones sociales, para poder sostener a sus familias en Venezuela.

En el cuadro demográfico de los entrevistados que presenté en el apartado metodológico (ver anexo 2, pag. 56) doy cuenta de cómo las profesiones y trayectorias laborales de los migrantes en Venezuela no corresponden a las ocupaciones que desarrollan en Argentina, en algunos casos, los oficios se devaluaron, por ejemplo, Ricardo Romero pasó de ser un ingeniero mecánico a reparador de aires acondicionados. En otros, las labores cambiaron radicalmente, como cuenta Carolina Andrade, quien pasó de ser una psicóloga comunitaria con larga trayectoria organizacional a remisera o Nérida López, que luego de desempeñarse como abogada, administradora y artista solo consiguió trabajo como cuidadora de adultos mayores. En sus relatos, los entrevistados eran muy conscientes del “choque” profesional y psicológico al que se iban a enfrentar al llegar al país suramericano, buena parte lo consideró como un “nuevo comienzo” y una suerte de “sacrificio” para poder ayudar a sus familiares en Venezuela

Por otra parte, la frecuencia del envío se ve condicionada por la situación económica de los países de recepción, por ejemplo, el aumento inflacionario, la devaluación del peso argentino y el incremento de las tasas de desempleo en Argentina limitan las posibilidades de los migrantes venezolanos a obtener una estabilidad económica.

Aunado a la discusión, las remesas son consideradas como un sustituto de recursos públicos y de la ayuda externa porque conciben sus envíos como transacciones privadas que fluyen entre particulares, pero reconocen que surten efectos en problemas sociales como la pobreza, la marginación y el desarrollo (Márquez, sf.). Otra singularidad de la migración venezolana es que - como señala Márquez - el envío de remesas no solo tiene un impacto en la

esfera de lo privado, sino también en los ingresos de la nación. En el caso venezolano, el envío de dinero es la principal fuente de ingreso luego del petróleo, para fines de 2019 ingresaron al país 3.700 millones de dólares, estima la firma Ecoanalítica.

Al menos el 27% de los venezolanos en el exterior envían remesas a sus familias, lo que generó una “diferenciación social odiosa”. Según el parlamentario y economista, José Guerra, “están las familias que tienen dólares y pueden vivir modestamente y las familias que no tienen dólares, sobreviven con un salario de un dólar al mes, más lo que puedan conseguir de productos subsidiados”²⁹. Dicha diferenciación se debe también a un proceso de “dolarización de facto”, donde los altos índices inflacionarios han llevado a los venezolanos a utilizar el dólar para operaciones comerciales y mecanismos de ahorro. Como indica la consultora venezolana Ecoanalítica, hay USD 2.700 millones de dólares físicos en el país, mientras que el equivalente en bolívares llega a un tercio de esa cifra, es decir, ya circulan más dólares que bolívares.

Además de las condiciones macroeconómicas existentes, para entender el fenómeno transnacional urge aproximarse a la estructura típica familiar, que constituye el segundo factor que hace característica el fenómeno migratorio venezolano. Bajo esta discusión surge el mencionado concepto de “matrisocialidad” que tiene una consideración etnopsiquiátrica de la estructura familiar y logra integrar psiquis y cultura en una estructura configurada por la “cultura de la madre”. Dentro de mi investigación me vi interpelada por la forma en que la figura materna, dadora de sentido a las relaciones sociales y - por ende- dueña de la jefatura del hogar y de la familia al disponer de las acciones y decisiones; condiciona las formas en que se producen, distribuyen y realizan los envíos de remesas.

Asimismo, considero oportuno señalar que a lo largo de todo mi estudio ciertas preguntas atravesaron mi reflexión, especialmente las enmarcadas en la implicancia de la matrisocialidad en la vida cotidiana y en las experiencias de estos migrantes, cómo afecta la migración esa

²⁹ Andrade, A. (13 de octubre de 2019). Estiman que remesas se incrementarán a \$3.700 MM en 2019. *El Universal*. Recuperado en: <https://www.eluniversal.com/economia/53045/estiman-que-remesas-se-incrementaran-a-3700-mm-en-2019>

matrisocialidad, qué prácticas dan cuenta de esa estructura en Argentina, quién ocupa el lugar de la “madre” cuando esta no se encuentra físicamente, y cómo dicha relación se sostiene a la distancia.

Cuando comencé a realizar investigación de campo, constaté el rol primordial que ocupaba el envío de remesas y el arquetipo de la madre en los relatos de los entrevistados, especialmente porque sentirme migrante me dotó de un conocimiento pragmático sobre las prácticas cotidianas del mantenimiento de vínculos familiares en Venezuela. Reconocer mi experiencia personal no solo me permitió dar lugar a la subjetividad y la emocionalidad sino también a una serie de interpelaciones sobre cómo las narraciones que entretejen las representaciones de compromiso familiar revelaban y, a su vez, espejaban mi historia migrante.

Si bien la confluencia entre lo personal y lo cultural plantea sus dilemas, para fundamentar la producción teórica del siguiente apartado utilizaré el registro de entrevistas a profundidad, las notas de campo de mi observación participante y mi experiencia personal, que me permite dar cuenta de las prácticas relacionales, los valores y las creencias comunes que constituyen la cultura venezolana.

3.1. Representación del compromiso familiar: Envío de remesas

Para entender las dinámicas del envío de remesas y sus formas de representación de compromiso familiar, es clave detenernos en los métodos y mecanismos para la realización de transferencias monetarias entre los migrantes y los destinatarios en el país de origen. Asimismo, la importancia de la siguiente descripción radica en que da cuenta de las particularidades y los aspectos diferenciales de la comunidad migrante venezolana en Argentina. Daré cuenta de este proceso desde los relatos recogidos dentro de mi trabajo de campo y, a su vez, de mi experiencia personal al realizar este tipo de transacción.

Una de las primeras prácticas que apliqué en mi vida al momento de migrar fue investigar las maneras y los lugares de envío de dinero a mi familia en Venezuela. En el caso especial de

Argentina, empecé mi búsqueda por medio de cuentas e *influencers* en Redes Sociales que eran referentes de información para la comunidad migrante venezolana. A partir de estos perfiles localicé lugares informales que permitían realizar transferencias en bolívares a cambio de pesos argentinos.

Nunca consideré utilizar mecanismos oficiales como las agencias que ofrecen servicios financieros de envío de dinero al extranjero por múltiples razones: en principio, porque el control cambiario en Venezuela generó, en su momento, la desaparición de sucursales de estas empresas en Venezuela o en caso de que se mantuvieran, los procesos de envío resultaban largos y engorrosos. A su vez, las tarifas por transferencias eran muy altas y las tasas de cambio lo suficientemente bajas como para generar pérdidas económicas al momento de enviar.

De este modo, empecé a frecuentar mensualmente locales de envío de remesas, muchos de ellos ubicados en la calle Florida de la Ciudad de Buenos Aires. Se trataba de lugares que eran destinados principalmente a la comercialización de productos venezolanos, pero también ofrecían - en ocasiones de forma clandestina - la transferencia de dinero a nuestro país de origen. El proceso era el siguiente: ellos establecían una tasa de cambio que se actualizaba diariamente en función del valor del dólar en el mercado negro de divisas en Venezuela y el valor del peso Argentina frente al dólar blue. Especificaban que no existían costos de comisión por la transacción, únicamente se debía realizar un envío mayor a quinientos pesos argentinos (500,00 ARS) en efectivo. Además, se tenía que suministrar los datos y el número de cuenta bancaria del destinatario en Venezuela. El envío se efectuaba en un tiempo máximo de 48 horas.

Luego de la pandemia, el sistema se reconfiguró. Las agencias informales empezaron a admitir transferencias bancarias. No obstante, había una particularidad en las transacciones. Cada día no solo se actualizaba la tasa de cambio, sino también la cuenta corriente o ahorro en Argentina donde se debían remitir las remesas, esto debido a que el sistema bancario en el país suramericano registraba como sospecha la cantidad de movimientos que tenían estas cuentas.

Los mecanismos se actualizaron a lo largo de la cuarentena y las agencias informales empezaron a buscar formas para oficializar sus servicios por medio de las tecnologías. En la actualidad, utilizo una plataforma online que “está cambiando la forma de enviar dinero a Venezuela” y que se autodefine como “la plataforma de pagos transfronterizos basados en “Blockchain”. El único requerimiento - además de enviar más de quinientos pesos argentinos 500,00 ARS - es registrarse utilizando los datos personales para crear una cuenta, elegir el destino del pago y el monto a enviar. La transferencia bancaria la realizó por medio de mi *home banking* y subo a la aplicación el archivo PDF del comprobante de la transacción. El tiempo en que el envío se hace efectivo dependiendo de la institución financiera que tienen mis padres. En la mayoría de ocasiones, la transferencia les llega en bolívares el mismo día.

La plataforma online plantea ciertos beneficios: minimiza el número de intermediarios, es más ligero que el sistema tradicional, no exige comisiones y el proceso es totalmente digital y - aparentemente - seguro. Sin embargo, plantea ciertas limitaciones para la comunidad migrante puesto que exige al emisor a contar con una cuenta bancaria. Cabe destacar que, en Argentina, si bien el acceso a una caja de ahorro es gratuito, los requerimientos para su apertura implican la disposición de un Documento Nacional de Identidad (DNI). Como he mencionado con anterioridad, parte de la población migrante venezolana no ha podido acceder a este derecho debido a la falta de documentación necesaria para concluir el trámite. Por otra parte, la plataforma obliga a que el migrante cuente con nociones en el manejo de nuevas tecnologías y tenga acceso a un computador con acceso a internet, de modo que el sistema discrimina y únicamente está pensado para una población migrante con una formación académica o un nivel educativo que le permita tener las capacidades de manejar herramientas tecnológicas y operaciones financieras.

Desde mi vivencia personal, la frecuencia de mis envíos es mensual, normalmente los primeros días del mes a menos que surja una eventualidad familiar y mis padres me soliciten mandar dinero de urgencia. Como mis padres están casados y residen juntos, efectúo una única transferencia que está destinada a la cuenta bancaria de mi madre. En promedio suelo destinar entre cuatro mil y seis mil pesos argentinos, dependiendo de mi situación financiera del mes.

Tras cada envío de remesas brotan sensaciones ambivalentes. En la mayoría de los casos surge el alivio debido a que considero que la transferencia que realizo puede ayudarles a mis padres a comprar comida y medicamentos. Al mismo tiempo, siento una suerte de consuelo, como si estuviera pagando una deuda o como si hiciera mi parte del trabajo como hija. Con todo, también reluce, ocasionalmente, la frustración de que el monto que les envío no es suficiente, aunque para mí sea una cantidad significativa. De modo que constantemente tengo que sortearme y debatirme entre las situaciones económicas de ambos países. Dicho conflicto, permite discutir la noción de compromiso y responsabilidades y, a su vez, cómo las formas de cuidado - en ocasiones- resultan siendo insuficientes y constituyen un vector que no solo desencadena emociones como la angustia, sino también condiciona la forma con la que nos relacionamos con el mundo *de allá y de acá*.

La idea de compromiso familiar es un leitmotiv desde la decisión migratoria. Se vuelve reiterativo encontrarse con relatos que posicionan a la familia como la principal causa del proyecto migratorio. Como las posibilidades de que migre todo el grupo familiar son menores, siempre termina haciéndolo quién tiene más posibilidades de generar ingresos económicos desde el exterior. Tal es el caso de Nélida López, una abogada de 50 años que migró a Buenos Aires en octubre de 2018, actualmente trabaja puertas adentro como acompañante de adultos mayores. Sus padres de 70 años están separados, su hija menor aún reside en Venezuela para culminar su licenciatura y su hijo mayor la acompaña en Buenos Aires.

Nélida relata que tomó la decisión de irse de Venezuela una tarde que, almorzando con su hija, esta le reclamó que hace meses debió irse del país para poder ayudarla a costear sus estudios de licenciatura: *“tú no te das cuenta que si tú estás afuera me puedes ayudar más de lo que estás haciendo acá. Porque acá estamos las tres pasando roncha, y si tú estás afuera nos puedes mandar dinero”*. A partir de esta experiencia que le dio “dos cachetadas morales”, inició su viaje hacia Bogotá, Colombia por 19 meses hasta que culminó en Argentina.

El proceso previo a la migración también está salpicado por las expectativas e imaginarios que son dadores de sentidos y que operan en las elecciones y acciones de los individuos y de la

sociedad, como plantea Cordone (2013), “el imaginario sobre el lugar de destino está dado por dos tránsitos: uno objetivo, cuando el viaje se realiza; y otro subjetivo, cuando el viaje está dado antes, y esto conlleva en sí la posibilidad que les permitiría llegar al logro de sus metas”. Por consiguiente, la escogencia del lugar de acogida está determinada por las representaciones que evocan cada espacio y las vinculaciones que tienen dicho lugar con los proyectos del migrante.

La selección de Argentina como espacio de acogida dentro de la comunidad venezolana no es fortuita. Dentro de los testimonios destaca como virtud la posibilidad de regular la condición migratoria y, especialmente, la accesibilidad de la gestión en términos económicos. Por lo tanto, el migrante puede costear las tasas de los trámites de radicación y, a su vez, logra contar con una residencia temporaria para trabajar y enviar sus remesas. Es así como el país suramericano se presenta como un lugar que brinda la posibilidad de prosperar, además de ofrecer mejoras en las condiciones de vida con respecto a las oportunidades laborales, académicas y sociales.

Otros factores que intervienen dentro de las formas de compromiso familiar y afectiva son la clase, el estatus social y las relaciones previas al proyecto migratorio (Ariza, 2012). Dentro de los relatos recopilados encontramos el de Félix Duarte, un ingeniero de 39 años procedente de la zona andina de Venezuela que tiene 9 meses en Buenos Aires. Antes de migrar cursaba un doctorado en Ciencias Aplicadas de la Computación, actualmente trabaja de “volantero” en las mañanas y “bachero” en un restaurante chino en las noches. Con respecto al envío de remesas señala: “...*todavía no estoy ganando lo suficiente para enviarle (a mi madre) pero bueno, la semana pasada mi papá me pidió para la comida y también otro hermano y con un día de trabajo les resolví 130 mil bolívares que son 500 pesos*”.

El relato de Félix es un ejemplo de cómo el papel de la clase y la posición social del migrante - en el lugar de origen y de destino - es un elemento determinante del grado de dependencia económica y afectiva con sus familiares, lo que condiciona su proyecto migratorio y sus estrategias económicas (Parella, 2007). Si bien, una parte de los migrantes venezolanos en Buenos Aires tienen posibilidades económicas para enviar regularmente remesas, muchos de ellos

no cuentan aún con las condiciones migratorias - visados, documentos de identidad y convalidación de títulos³⁰ - para obtener trabajos formales.

De esta forma, la reproducción doméstica se establece por medio del envío de remesas, una suerte de estrategia para mantener la continuidad de la familia en el tiempo, apegada a una dimensión solidaria (Margulis, 1988 cp. Ariza, 2012). No obstante, el entrelazamiento de vínculos solidarios no implica la ausencia de tensiones y conflictos en el interior del grupo familiar que se disparan en distintas dimensiones: el destino que se le dan a las remesas, la cantidad del envío y su regularidad.

Uno de los riesgos que destaca dentro del fenómeno migratorio es la mercantilización de las relaciones afectivas entre los migrantes y sus familiares en el lugar de origen, lo que tensiona emocionalmente y genera efectos negativos en la reconfiguración familiar (Ariza, 2012). Para Daniela Martínez, quien migró a Buenos Aires hace 5 años tras ejercer como psicóloga organizacional en una empresa transnacional en Venezuela, desde que llegó a Argentina ha trabajado como vendedora hasta que se posicionó en un empleo estable en el área de marketing. Sus padres aún residen en Venezuela, su hermana migró hace 3 años a España. Juntas envían las remesas que ayudan a cubrir los gastos del tratamiento médico que necesita su madre para evitar ataques de epilepsia.

Según su relato, *“la dinámica familiar se dificultó mucho”* y puntualiza: *“Para mí es imposible tener una conversación con ellos donde no se toque el tema monetario si está mi papá, si está mi mamá sola hablamos de cualquier otra cosa, pero si está mi papá presente “acá la cosa está jodida”, entonces no hay una conversación en paz”*. El testimonio de Daniela permite hacer un análisis en diferentes dimensiones, en primer lugar, si bien las remesas constituyen una forma para mantener las redes con el país de origen porque nos obliga a sostener un flujo de comunicación para informar a los destinatarios que se envió cierta cantidad de dinero y dentro de ese encuentro

³⁰ Uno de los inconvenientes que experimenta el migrante venezolano al momento de regularizar su estatus migratorio es no contar con documentación vigente o no disponer de la legalización y la apostilla de certificados como el de Antecedentes Penales.

de desarrollan otros temas de conversación como hablar sobre la situación actual en Venezuela; también da cuenta del deterioro en el interior de dichas relaciones.

En el caso de Daniela se evidencia el hastío por los ejes temáticos que surgen alrededor de lo económico, a pesar de que exista un compromiso por mantener los lazos familiares por medio de las remesas como lo expresa la entrevistada: *“no sé de qué forma demostrar afecto que no sea pagando todo lo que necesitan”*, surge en los migrantes la necesidad de trascender la discusión por el dinero y la situación actual de Venezuela. Se divisa, entonces, que esa búsqueda por una conversación más trivial se encuentra con la madre.

A lo largo de su relato, Daniela señaló que era muy unida a su madre, sin embargo, el tiempo y la distancia habían socavado su vínculo toda vez que dejaron de hablar por videollamadas. Asimismo, ella mencionó que se sentía mal cada vez que hablaba con su mamá porque se consideraba que era *“muy del tocar, del afecto, del abrazarte y perder ese contacto físico es... no puedo ser cercana sin eso. Salvo escribirle “ay, te amo mami” porque el “te amo” siempre está, el “te quiero”, “te extraño”. Ella no me termina de ser sincera con las cosas que le pasan y yo no termino de contarle muchas cosas para no preocuparla [...], las dos sabemos que nos engañamos”*.

Se muestran cambios en la interacción con sus padres a causa de la migración. Su relación con su madre es también afectada, a pesar de que es “mamera”³¹, su madre evita hablar sobre sus problemas en Venezuela para “no ser una carga” y Daniela siente que no termina de contarle muchas cosas para no preocuparla. *“Nos dimos cuenta de que está muy deprimida, desde hace un año yo le estoy pagando (su tratamiento médico)”*, expresa Daniela.

En este punto se establecen dos patrones de conducta repetitivos entre *los que se quedan* y *los que se van* y es la falta de sinceridad al momento de dar testimonio sobre su situación económica, social y, especialmente, psicológica en la que están inmersos, lo que puede generar un distanciamiento y una fractura en la confianza familiar. En el caso de Daniela, citaba que su

³¹ Se refiere a que es muy apegada a su madre.

madre tenía miedo de hablarle porque temía hacerle enojar o que ella le cuestionara alguna decisión. Por su parte, Gerardo Contreras, quien tiene 3 años viviendo en Argentina y se desempeña como recepcionista de un hotel porteño señala que *“hay momentos súper críticos que...ella (su madre) no me dice, de hecho, yo me entero o mi hermana se entera cuando nos dicen "su mamá no tiene nada que comer, están comiendo papas”*.

Para mí no es una experiencia ajena, desde que me fui de mi país se volvió lapidaria la expresión *“no quiero molestarle”* que me decía mi madre cada vez que le consultaba si necesitaba dinero. Del mismo modo, sentía que seguíamos una suerte de guion cada vez que hablábamos cuando cada *“estoy bien”* ocultaba tras de sí las vicisitudes de mi experiencia migratoria porque en mi caso *“no quería preocuparla”*.

Cada vez que se aproximaba la fecha del envío de remesas, mi madre dejaba entrever que no era necesario que les enviara porque *“yo la estaba pasando mal y estaba sola”*, en el fondo sabía que ellos sí lo necesitaban debido a que tras realizar la transferencia me agradecían y enviaban fotos de los alimentos que compraban con lo que les mandé, dando pruebas y evidencias de sus carencias. A pesar de que en varias ocasiones sentí que debía sacrificarme para enviar una cantidad considerable que les fuera útil, siempre pensé que *“acá no me iba a morir de hambre como ellos sí podrían”*.

En este punto, cabe destacar que las relaciones sociales vinculadas a la migración se sitúan en la relación ambivalente entre interés, obligación y solidaridad, y en la relación de don y contradón descrita en el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss (Morelló, 2017). Retomando el análisis de Parry y Bloch (1990) vale cuestionarse si la remesa es una mercancía o un don, si tomamos en consideración lo segundo, es interesante detenerse en la *“incomodidad”* que plantea ofrecer dinero como un regalo dentro de relaciones familiares. Los autores citan a Schwartz (1967) para destacar que el *gift* impone una identidad tanto al donante como al receptor, sin embargo, los *gifts of money* no imponen una identidad en los mismos términos. *“El problema parece ser que para nosotros el dinero significa una esfera de relaciones “económicas” que son*

intrínsecamente impersonales, transitorios, amorales y calculadores. Por lo tanto, hay algo profundamente incómodo en ofrecerlo como un regalo expresivo de relaciones que se supone que son personales, perdurables, morales y altruistas” (Ídem: 9).

Trayendo a la discusión el análisis de Ricardo Abduca sobre las distinciones entre la reciprocidad y el don, parece que el envío de remesas encaja más en una donación que en un intercambio recíproco. A pesar de que el envío de dinero es correspondido - de cierta forma - con muestras afectivas, no hay un contrato que obliga a ambas partes. Abduca retoma a Durkheim: sostiene que “la donación, la beneficencia, no suponen reciprocidad. Si doy algo sin condición no hay cooperación: la donación no es sino un intercambio sin obligaciones recíprocas” (Durkheim, [1893]: 109 cp. Abduca, 2007: 110).

Siguiendo con los postulados de Chris Gregory, el autor plantea la noción de valores como las “cadenas invisibles que vinculan las relaciones entre las cosas con las relaciones entre las personas. Son invisibles en el sentido de que son, ante todo, formas de conciencia humana que describen lo que es y prescriben lo que debería ser” (Gregory, 1997:12). De esa forma - indica Abduca (2017), los objetos materiales, de acuerdo a la relación social de la cual forman parte, toman las formas de dones, o de mercancías, o de bienes. De esta forma, los valores que circulan entre las Casas ¿familias?, Gregory los define como “dones”.

3.2. Obligaciones de los/as hijos/as con los padres

Parte del compromiso familiar que experimentan los migrantes con sus familiares en Venezuela surge producto de una obligatoriedad que tienen los/as hijos/a con sus progenitores, por una parte, brota como una suerte de deuda que hay que saldar y en otras como una responsabilidad constitutiva del rol de hijo en el cuidado y mantenimiento de los padres.

Una de las características de la migración venezolana es que dentro de sus datos demográficos se evidencia que es un fenómeno variado en relación a las edades de la población migrantes, es decir, también es constitutiva de adultos entre 40 y 60 años, esto debido a que las

primeras olas migratorias permitieron que los jóvenes que tomaron como destino Argentina se pudieran consolidar social y económicamente y pudieran empezar un proceso de reagrupación familiar.

En el interior de los grupos de integración y contención emocional donde asistí en mi trabajo de campo pude constatar que la mayoría de los asistentes eran padres/madres de migrantes jóvenes y profesionales que los habían traído para residir con ellos en Argentina. No obstante, no es un fenómeno que caracteriza las últimas olas migratorias. Al consultar sobre la posibilidad de que sus progenitores migraran al país suramericano, la mayoría de entrevistados contestaba que sus padres/madres no querían dejar a Venezuela.

Carolina Andrade es una psicóloga de 34 años residente en Buenos Aires desde el 2015. Pasó de ser la “*mejor*” trabajando en una ONG en Venezuela a ser mesera, niñera, volantera de GreenPeace y Uber; actualmente se desempeña como remisera. Su abuela de 86 años y su madre de 56 años aún residen en Venezuela, menciona que en numerosas ocasiones invitó a su madre a mudarse a Argentina, pero se resiste. *“Hoy hablé con mi mamá y le dije que se pusiera un límite... un tiempo...porque mi mamá siempre está con una mirada optimista, sobre todo por mi abuela, tiene toda la vida viviendo allá...tiene sus plantas, viene del campo. Yo lo que le puedo ofrecer acá es un cuarto y (ella) es resistente con el clima. La situación allá está muy complicada”*. La obligatoriedad de los/as hijos/as con sus padres/madres no solo se evidencia entre migrantes y la familia en el lugar de origen, sino también entre *los que se quedan*, quienes tienen la responsabilidad del cuidado de los abuelos y el resto de familiares en Venezuela.

Al escuchar su testimonio, me identifiqué con el hecho de que mis padres - a pesar de estar enfrentándose a situaciones que degradan su calidad de vida - no proyectan irse de Venezuela. Cada vez que mi hermano y yo sopesamos esa opción, ellos responden con que han luchado toda su vida para construir lo que tienen: su casa, su carro, sus relaciones afectivas, sus prácticas y hábitos como ir al trabajo o frecuentar la iglesia y no están dispuestos a abandonarlos.

Por su parte, Ricardo Romero señala que *“no es una opción que ellos vengan, les mando remesas por una casa de cambio y les mando a la cuenta de mi hermana. Me agradecen cuando les mando, que no me hubiera molestado. Uno entiende que no todo es dinero. Muchas personas tienen que pasar por estas cosas para de verdad entender qué es la familia y esas pequeñas cosas que uno da por sentado.*

La determinación de nuestros padres/madres de seguir residiendo en Venezuela no solo nos obliga a replantear las nociones establecidas sobre lo que es la familia sino también nos presenta un intercambio de roles en el que ellos se convierten en nuestros hijos/as y empezamos a cumplir funciones que competen al cuidado, manutención y acompañamiento. Retomo el testimonio de Daniela para explicar el argumento:

“Te terminas transformando en el padre de tus padres. No sé si es algo que pasa en la adultez o es algo de la migración o es algo de ser adulto o de creer ser adulto ¿no? pero me siento...no tengo ganas de tener hijos porque con “ustedes me basta”. No tengo ganas, o sea, me quitaron las ganas. Es como que tengo dos hijos en Venezuela que tengo que cuidar, ver si durmieron, si se despertaron, si están comiendo bien, si se están tomando la medicina los dos, si no están discutiendo”.

La dinámica del envío, a su vez, se complejiza cuando los migrantes venezolanos tienen familias con padres separados, lo que hace mucho más difícil la tarea de sostener a su grupo. Nérida López tiene a sus padres de 70 años que están separados, y su hija menor aún reside en Venezuela para culminar sus estudios.

“Yo hago mensualmente una transferencia de 6000 (pesos argentinos), 2000 para mi mamá, 2000 para mi papá y 2000 para mi hija. A mi hija no le alcanza el salario. Trabajar para pagar, para sobrevivir no es un objetivo de vida. Tengo un vacío por eso [...]. El momento en que mi hija salga del país, yo me tengo que regresar porque en ese momento mi mamá se queda sola. Somos una familia muy

pequeña [...] estás con el hijo que más te necesita porque cuando mi hija se vaya del país tengo que regresarme. Mis papás nunca han pensado irse del país, mi mamá es Licenciada en Enfermería con posgrado en Administración de Hospitales, es abogada. Mi mamá no saldría por su mamá, mi abuela tiene 96 años”.

El testimonio de Nélide muestra cómo se reconfiguran las dinámicas familiares luego de la migración y cómo el proceso es producto de un compromiso - incluso un sacrificio - familiar, “esa responsabilidad y el sentimiento de pertenencia a una comunidad y a una familia lo que hace del migrante alguien que, al no estar junto a la familia, tiene que recompensar su ausencia con dones³² y dotes monetarios (remesas) y no monetarios a los que quedan” (Altamirano, 2009: 64).

Además de la división de las remesas en función de la cantidad de miembros de la familia, incide el ciclo familiar y la etapa de migración, como plantea Ariza (2012), las remesas son más relevantes en las fases iniciales del proceso por el determinante fuertemente laboral de los desplazamientos migratorios.

Es importante detenerse en la forma en que el dinero - en este caso, la remesa - se representa simbólicamente en una sociedad y cómo es la evaluación moral de los intercambios monetarios, sobre todo, entendiendo que - para bien o para mal - “el dinero actúa como un agente increíblemente poderoso de profundas transformaciones sociales y culturales” (Parry y Bloch, 1990:3). Dentro de las investigaciones sobre el papel de las remesas, figuran distintas dimensiones, entre ellas: el riesgo de la mercantilización de las relaciones afectivas - postura que sigue de cerca la línea de Simmel y Marx que asocia el dinero con el crecimiento del

³² Dicha responsabilidad familiar también se mantiene en otras migraciones como la de los comerciantes africanos en el mercado Malcolm Shabazz Harlem. El antropólogo Paul Stoller (2002), retoma el testimonio de Issifi, un hombre perteneciente al grupo étnico hausa de África occidental, quien expresa que hay dos cosas importantes en su vida: la familia y las cosas que conmueven el corazón. Vende sus productos a cualquier persona porque “*el dinero no huele*”, y debe asegurarse de que su “*familia esté bien, de que estén bien alimentados, bien vestidos, bien alojados y con buena salud*”. Como señala Stoller, la mayoría de migrantes africanos destinan buena parte de sus escasos ingresos a sus familias por medio de giros postales. Muchos desean regresar algún día a su país de origen.

individualismo, la destrucción de las comunidades solidarias y la despersonalización de las relaciones sociales (Ídem); las tensiones emocionales y los efectos negativos a causa de la ausencia de algunas de estas figuras afectivas (Salazar 2002, 2005; Parella 2007; Schmalbauzer 2004; Sánchez-Carretero 2005 cp. Ariza, 2012: 20).

Dentro del carácter solidario del envío de las remesas también se manifiestan tensiones y conflictividades inherentes al mundo familiar (Ariza, 2012). Daniela y su hermana envían mensualmente a sus padres USD 300, no obstante, ambas se preocupan por el uso que se le da al dinero. El último mes, la madre de Daniela tuvo un ataque de epilepsia por no disponer del medicamento necesario para evitarlo, al cuestionar a su padre, él le explicó que no tenían dinero para obtenerlo, lo que generó en ella ciertas interrogantes: “[...] *esa duda de en qué se va (el dinero). Seguro se está yendo en un montón de cosas que yo no estoy viendo, entonces a todas estas de que ellos siempre están necesitando, siempre están jodidos y mi papá se compró un auto, un auto de lujo. Entonces por eso te digo, decisiones financieras que no terminas de entender*”.

Para Daniela, este evento tensionó las relaciones con su padre, especialmente, por el hecho de que en su casa disponen de dos vehículos y no era necesario comprarse otro. “*Yo hago un esfuerzo para ayudarlos y mi papá, por otro lado, hace cualquier cosa*”, expresa. Ante esta situación, Daniela recurrió a abrirle una cuenta de ahorro a su madre para destinar los fondos directamente a ella. Posiblemente la decisión de su padre de comprar un tercer automóvil viene asociada a lo que Thorstein Veblen demostró sobre cómo la propiedad de ciertas cosas revela y expande el estatus y la personalidad de un individuo (Weiner, 1992), incluso en época de crisis.

Las continuas demandas y el “mal” uso de las remesas pueden explicarse por la creencia de que el dinero abunda y se consigue con facilidad en la comunidad migrante. En las familias transnacionales de ambos países se encuentran algunas estrategias defensivas de las mujeres ante la excesiva demanda económica, real o anticipada, de los familiares en origen (Ariza, 2012).

3.3. El rol de la madre

La constitución familiar y, por consiguiente, la fabricación de la figura materna en Venezuela tiene distintas implicancias, como plantean varios autores, dicha conformación se establece en la madre excesiva, en el sentido instintivo (Vethencourt, 1983), la mujer venezolana se produce como madre desde el primer día de su concepción. Incluso antes de nacer cae sobre ella la expresión de “mamita” que la va a acompañar a lo largo de su niñez y su adolescencia para convertirse en la madre de todos los varones de su grupo familiar, hasta que se vincula sexo-afectivamente con un hombre y se convierte en su “mami” (Hurtado, 1999).

Por consiguiente, la maternidad se extiende en diferentes edades y plantea un “superdominio”, que se desarrolla y sigue operando- incluso - luego de la muerte de la madre. Su producción se entreteje en una “alianza sororal” sostenida por la abuela y las hermanas de la madre, quienes se constituyen metafóricamente “como una “gran vagina” cultural [donde] todas nuestras mujeres que son nuestras hermanas, también son nuestras madres (Hurtado, 1999:85).

De este modo, como examinaré más adelante, la “fabricación” de la madre en el país suramericano está aunada a dos aspectos culturales de carácter arquetípico: la madre virgen y la madre mártir (Cf. Stycos, 1958; Rísquez, 1982, Hurtado, 1999:77). Como señalan los autores, lo único que valida su maternidad y, por ende, su estatus social y proyección cultural, es su hijo/a.

Si bien, la figura materna se presenta en dos escenarios dentro del fenómeno de movilidad humana - el primero donde la madre se queda en Venezuela y debe “soltar” a su hijo/a para que busque un mejor destino y el segundo en que la madre decide migrar para “sostener” a su familia en su país de origen- en ambos surgen similares prácticas y estrategias que están enmarcadas por la pulsión de preservar y cuidar a su descendencia, por consiguiente, “la madre parturienta y virginal adviene también una mártir por el hijo” (Hurtado, 1999:80).

El relato de Nérida López sirve para visualizar cómo los dos escenarios pueden confluir. Luego de su divorcio, se encargó de la crianza y manutención de su hija e hijo; cuenta que siempre

tuvo una relación muy estrecha y sobreprotectora con ellos, hasta el punto de que los movilizaba a todas partes, “ellos no sabían ir en autobús para ninguna parte”, señala. Antes de tomar la decisión de irse del país, su hijo le expresó su deseo de migrar en medio de un contexto de protesta estudiantil y crisis política, lo que detonó la pregunta de con qué hija/a se quedaba.

“Me tocó soltar el apego de querer que fuera primero profesional. Eso era lo que yo aspiraba, que se graduara y luego se fuera del país. Le faltaba el quinto año de derecho para salir. Me tocó abrir los brazos, el corazón y decir, bueno sí, me resigno. En ese momento yo dije...yo también me voy. Sabía que Naguará tenía que dejar a mi hija en Venezuela. Esa era la mayor aprensión mía.

Ante todo, su testimonio evidencia la dificultad de la madre por “desprenderse” y “dejar ir” a su descendiente. Hurtado (1999:73-74) menciona que “la cultura muestra la base de la justificación de que la madre no puede perder a su hijo”, por eso va detrás de él. En una aseveración citada, Nélica menciona que “estás con el hijo que más te necesita”, lo que la posiciona en una suerte de sacrificio donde tuvo que sortear si quedarse con su hija en Venezuela o migrar con su hijo al exterior. Finalmente, su decisión fue migrar unos meses después que su hijo y trabajar para enviar remesas a su familia.

La madre mártir también se refleja en aquella que se queda y debe mostrar fortaleza y temple ante los sentimientos que surgen producto de la partida de sus hijos/as. Tal es el caso de la madre de Daniela, que debido a la pena que le generaba que su hija tuviera que destinar sus remesas para pagar su costoso tratamiento para la epilepsia, redujo la cantidad de dosis diaria para “no molestar” ni pedir nada a su hija; lo que le generó una serie de ataques convulsivos. Además del ocultamiento y la omisión de información que mencioné anteriormente, a la madre le cuesta aceptar posicionarse en un lugar donde deja de ser la proveedora y cuidadora de su hijo y se convierte en la receptora y/o beneficiaria de formas simbólicas de mantenimiento.

Los indicadores de la matrisocialidad también se reflejan en la figura del hijo varón,

retomando el relato de Félix, él comentaba las dificultades de su experiencia migratorio porque a pesar de tener casi 40 años: “ella me hacía casi todo, o sea, la comida, estaba conmigo cuando me enfermaba, en los días importantes”.

En la familia matricentrada, el niño vive, experimenta y aprende una vinculación también matricéntrica. Los hijos de la trama están en manos de la madre la cual controla firmemente su propio extremo...el varón de nuestro pueblo nunca se vivencia como hombre, siempre como hijo. Esa es su identidad. Vínculo filial permanente, por tanto. No lo romperá ni la muerte de la madre. Única vía de vinculación estable y profunda, única realidad que define la identidad” (Moreno, 2012: 11).

La relación entre Andrés Fuentes y su madre sirve para sostener esta afirmación y, a su vez, para ratificar la representación de la madre mártir. Andrés es un abogado y escritor que se encuentra desempleado en Buenos Aires, actualmente reside en un hogar de tránsito de una fundación benéfica. Su madre tiene 69 años y es una mujer afrovenezolana proveniente del oriente del país. A pesar de que ella se encargó en solitario de su crianza, su relación con ella siempre fue distante y “seca”. Cuando le consulté si alguna vez su madre le había pedido enviarle remesas, él contestó: *“Nunca, ni me va a pedir tampoco porque no es de eso...de pedir, no es de pedir. Ella siempre está bien. Siempre está bien así se esté muriendo”*. No obstante, desde hace un tiempo le mencionó a su hijo que temía morir y no verlo más, lo que detonó que Andrés iniciara un viaje terrestre a Venezuela para visitarla. Es preciso mencionar que la decisión de Andrés de retornar a su país de origen pudo estar determinada porque “las necesidades afectivas del varón están canalizadas hacia una única vía de satisfacción plena e indefectible: la madre. [...] Su necesidad de afecto, en el plano más profundo [...] está soldado a la fuente” (Moreno, 2012, 11-12). Luego de realizar su viaje y poder visitar a su madre, relata la siguiente anécdota:

“Por primera vez me atrevo a decirle “Mira mamá, usted nunca, nunca escuché de su boca un te quiero, un te amo, mi hijo” y bueno eso le cayó como un baño de agua fría porque, ella me dice “es que tú sabes que yo te quiero”. Claro es una

persona que también creció sin afecto, sí la quieren pero en esa cultura no se expresaban...no se expresan los sentimientos”.

Si bien, la dimensión emotiva subyace la mayoría de relatos de los entrevistados, lo particular del testimonio de Andrés es que empieza a enarbolar y revelar la construcción de afectos alrededor de la figura de la madre en el seno de la familia, así como deja entrever las expresiones de sentimientos y emociones que son determinadas por el ethos de la cultura venezolana.

3.4. El lugar de las emociones en el proceso de envío de remesas

El carácter emocional dentro de la cultura venezolana es impulsado por la psicodinámica familiar que afecta el interior de lo social. Para el antropólogo Samuel Hurtado, la sociedad en realidad no es una familia, pero se encuentra “tomada” por ésta, de forma que se tiende a “familiarizar” lo social. “La sociedad nos debe amar incondicionalmente como una madre ama a su hijo, pero ello pone en jaque la existencia misma de la sociedad, su funcionamiento y, sobre todo, su proyecto social propio” (Hurtado, 1999:24).

Dentro de esta proyección de afectos y emociones emanada desde lo familiar, surgen indicadores idiosincráticos del venezolano. Carolina Andrade señala que en el país suramericano hay una “hegemonía de la felicidad” y considera que es cultural el hecho de que tenemos que estar bien todo el tiempo. Eso ha generado, desde su experiencia, un proceso migratorio dificultoso porque no hay referentes subjetivos para la soledad, es decir, hay poca contención para la tristeza debido a que culturalmente siempre se tiene que estar bien, ser positivo y seguir adelante. “*No hacemos nada para lidiar con las emociones, solo las acumulamos*”, señala Nélica López.

Esto se vincula a la dinámica del “todo está bien”, un hecho presente en los discursos sobre las emociones que surgen dentro del proceso migratorio y que está anclado a la “culpa del sobreviviente”, un término que acuñó Carolina para hablar sobre su pesar debido a que pudo salir del país y sus familiares siguen aún Venezuela y que contribuye en la toma de decisiones al momento en enviar remesas. Por ejemplo, en el caso de Daniela se vuelve evidente la necesidad

de asistir a terapia psicológica para lidiar con el proceso de reconfiguración familiar producto de la migración, no obstante, surge en ella pena por no invertir ese dinero en sus padres:

“Tengo muchos meses diciendo que tengo que ir al psicólogo porque tengo muchos temas que tengo que limar asperezas con mi familia, la verdad. Aprender a perdonar muchas cosas del pasado, etc. pero es como que estoy gastando tanto dinero en mandarlo allá que sería que “y ese dinero prefiero mandárselo a ellos”.

La “mercantilización” de los afectos también se refleja en el cambio de roles ya mencionado que experimentan los/as hijos/as y en la función que toma la figura paterna dentro del núcleo familiar. Retomo el relato de Daniela que señala lo siguiente: *“me convertí en mi papá porque mi papá cuando yo era pequeña, lo mismo. Te doy todo monetariamente pero distante emocionalmente. Soy lo mismo ahora, doy todo monetariamente. Necesitas psicólogo, te pago psicólogo”*. Lo particular en el testimonio es que la ausencia afectiva del padre y su débil significatividad no corresponde necesariamente a la carencia en su colaboración económica, “si algo le da soporte de su estatuto en la descendencia (no en la filiación) es su existencia como “padre de familia” o proveedor” (Moreno, 2012; Hurtado, 1999:70). Dicho vacío y sus formas de demostración parecen replicarse al momento de gestionar el envío de las remesas.

Por otra parte, la mayoría de los entrevistados/as pone en la balanza dos elementos fundamentales: el logro económico y la afectividad. En ocasiones, los migrantes destacan un desequilibrio y un balance negativo de su proceso a causa de la pérdida de la dimensión afectiva. Si tienen el primero pierden el segundo y viceversa (Ariza, 2012). El testimonio de Félix Duarte destaca la “*incertidumbre*” que le genera verse condicionado por los factores económicos, especialmente para minimizar la distancia física con su familia:

“[...] si haces las cosas bien, deberían salirte las cosas bien, [...] tú no eres una persona que estés todo el tiempo pendiente de la parte económica pero el destino te obliga a estar pendiente de la parte económica, como que tienes que de verdad

tener dinero para poder tener a tu familia cerca. Tienes que tener dinero para estar bien ¿ves? Entonces todo eso es lo que te encierra, no te deja surgir, y prácticamente yo ahorita estoy en un estado que nada más: alquiler-comida para poder sobrevivir”.

El dinero no solo significa cosas distintas en diferentes culturas, sino que, como sugiere el caso analizado, puede verse como un instrumento para el mantenimiento de las relaciones sociales (Parry y Bloch, 1990). En principio, no puede entenderse el valor de las remesas en el caso de la migración venezolana sin aproximarse a las prácticas, relaciones sociales y contextos que rodean el envío de dinero. Dentro del capítulo, pude hacer un recorrido por las formas en que el envío de remesas se posiciona como una de las estrategias en que los migrantes mantienen o sostienen un vínculo afectivo con sus familiares que quedan en Venezuela. Dicha práctica se presenta como una suerte de compromiso familiar debido a las reconfiguraciones y los cambios de los roles en el interior del núcleo del hogar, teniendo como leitmotiv la figura materna y un flujo de afectos que dan cuenta del *ethos* venezolano. A pesar de que muchos colectivos migrantes convergen en ciertas dinámicas, cada uno presenta sus particularidades – especialmente en la reconfiguración de las relaciones familiares producto del transnacionalismo.

CAPÍTULO IV. *Venezolanos en Argentina: Relaciones de parentesco en espacios colectivos de migrantes venezolanos en Buenos Aires*

La migración tiende a estar acompañada por una confusión sobre lo que realmente se ha perdido y, por lo tanto, de qué es lo que necesita ser recuperado o recordado.

Arjun Appadurai³³

4.1. La colectividad venezolana en Buenos Aires

El deseo de vincularse con el *otro*, de encontrarse y compartir afectos y experiencias, es parte inherente del ser humano, de este modo, la noción de asociacionismo surge como categoría determinante en los estudios sobre las migraciones para analizar cómo los migrantes se enfrentan a las vicisitudes de encontrarse con un entorno ajeno e innovador.

En ocasiones, la experiencia migratoria trae consigo sentimientos de soledad y abandono, por consiguiente, el asociacionismo se manifiesta como una estrategia del migrante para “superar el aislamiento social, fomentar la sociabilidad, intercambiar experiencias y, lo que no es menos importante, encontrar referentes válidos que permitan una efectiva integración en la sociedad” (Ribas, 2003 cp. Morel, 2005, p.112-113). A su vez, las técnicas asociativas surgen como un componente práctico e instrumental dentro del proceso, toda vez que proveen a los individuos de herramientas para minimizar el impacto económico, psicológico y social de la migración.

Aunado a la discusión, la teoría de redes o capital social es útil para analizar la capacidad de agencia que tienen los sujetos y las comunidades para agruparse y desarrollar nuevas relaciones de parentesco, "especialmente en un nivel no economicista de la confianza y la solidaridad colectiva, al mismo tiempo que nos permite dimensionar el terreno de las relaciones sociales fuera

³³ Arjun Appadurai en “Memoria, Archivo y Aspiraciones”.

de las fronteras nacionales” (Peláez, 2017, p.19).

Por ello, los migrantes son individuos impulsados por los recursos que van obteniendo de sus redes, especialmente de tres tipos: amigos, vecinos o conocidos/no conocidos de origen común en el país de acogida, quienes aumentan los beneficios y el rendimiento esperado de la migración (Massey et al, 2000). Entre los beneficios o dones que recibe el migrante a partir de estos vínculos son: abaratar los costos del viaje, minimizar peligros, establecerse más cómodamente en una vivienda y encontrar empleo.

De esta forma, se pueden identificar diferentes redes migratorias que se definen como estructuras de carácter transnacional que involucran a todas aquellas personas e instituciones vinculadas al proceso migratorio: políticas públicas (en país de origen y de destino), migrantes, empleadores, informantes, asociaciones culturales, políticas, sociales y religiosas, ONG, personal de servicios sociales (Pedone, 2010; Linares, 2016 y Armas, 2018).

Dentro del abanico de estudios migratorios en Argentina, destaca la importancia por la integración de los migrantes y el asociacionismo como formas para acelerar el proceso asimilatorio. El historiador Fernando Devoto, a partir de su estudio sobre la migración italiana en el país suramericano, investiga el rol de las asociaciones en relación al migrante y su interacción con la sociedad receptora y se cuestiona su doble funcionalidad, ¿sirven las asociaciones como forma para integrarse a la sociedad de acogida o, en cambio, permiten conservar las tradiciones de la comunidad migrante? (Devoto, 1992 cp. Gómez, 2006). Partir de dicho cuestionamiento, me posibilita aproximarme al fenómeno interpelando, no solo el establecimiento de redes y “cadenas migratorias”, sino también las prácticas, estrategias y relaciones parentales que confluyen y se producen a partir de esta organización colectiva.

Como muchos grupos migrantes, la comunidad venezolana rápidamente ha creado espacios colectivos – dentro o fuera del marco institucional - que han contribuido con la integración de los extranjeros en el país de acogida. Desde asociaciones sociales, que propician el acompañamiento,

la contención e inserción a la sociedad argentina; asociaciones profesionales centradas en la agrupación gremial con miras a establecer enlaces con instituciones públicas y privadas que promuevan la inserción laboral; hasta redes de integración, que son espacios sociales que brindan información y orientación al migrante y generan actividades solidarias y culturales.

El contexto venezolano y las particularidades de la población migrante permean la creación de diferentes asociaciones que dimensionan la dinámica del proceso migratorio venezolano y que, especialmente, radica en la formación de asociaciones “estructuradas a partir de los campos profesionales y enfocadas en la convalidación de los títulos universitarios como vía de acceso a puestos de trabajo vinculados a la formación y experiencia previas (Pacecca, 2019, p.100).

Otro de los aspectos característicos que presencié en mi búsqueda de asociaciones y/o grupos de migrantes venezolanos en Buenos Aires, viene anclado al conjunto de creencias que llevaban a dicho colectivo a asociarse en espacios religiosos, mayormente, enmarcados por la Iglesia Católica. Al revisar los datos sobre la composición religiosa de Venezuela, nos encontramos con que el 73% de la población es católica³⁴, siendo así la religión más practicada y, por ende, que funge como un actor sociopolítico fundamental que ha tratado de imponerse como base de la identidad nacional en Venezuela. De esta manera, el catolicismo se convierte en una la “religión monopólica que brinda sentido, creencias e identidad a la población” (Frigerio, 2018:56).

El rol de la Iglesia católica como institución eclesiástica no culmina con la acción pastoral, sino que desempeña “una actividad social complementaria a la función del Estado en el campo de la enseñanza, educación y resocialización, asistencia social y de salud, así como la formación de la sociedad civil, promoción de la actividad de mujeres y formación de líderes” (Krzywicka, 2014: 16).

Así lo religioso se constituye en una de las redes sociales que generan vínculos en los

³⁴ Per Research Center (Nov. 13, 2014). *Religion in America. Widespread Change in a Historically Catholic Region.* En: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>

inmigrantes desde tres direcciones: “internamente, entre los migrantes que asisten y se congregan; entre estos y la sociedad de acogida; y finalmente, entre los inmigrantes y las sociedades y el mundo religioso de origen” (Plata y Rodríguez, 2013:144). Con respecto a este punto, señalan Plata y Rodríguez (2013), la Iglesia se inscribe además en una antigua tradición que se remonta a los tiempos del “asilo eclesiástico”, cuando aquellos que se sentían perseguidos injustamente por la justicia y las leyes civiles, se ocultaban en las iglesias, pidiendo refugiarse allí. En la actualidad, este “asilo se interpreta como protección y ayuda a todos aquellos que se sientan desorientados y aún perseguidos en contextos difíciles o extraños, en este caso, los inmigrantes, especialmente aquellos indocumentados” (p. 158).

Muchos migrantes venezolanos en Argentina reafirman sus relaciones sociales por medio de prácticas que los llevan a celebrar misas organizadas por la comunidad, charlas, asesorías y ayudas comunitarias en espacios parroquiales, tal es el caso de la agrupación de “Venezolanos en Argentina”.

4.2. Estudio de caso: la cena dominical de Venezolanos en Argentina

Pasemos ahora a narrar y reflexionar sobre una experiencia de campo que me llevó a replantearme sobre las categorías de familia y parentesco, como parte constitutiva de la creación de vínculos colectivos necesarios para el desarrollo de la vida del migrante.

Cada domingo por la noche, el grupo para migrantes ofrece una misa católica especial para la comunidad venezolana en la Iglesia Nuestra Señora Reconciliadora de todos los Pueblos. Si bien el acto eclesiástico es oficiado por un párroco argentino, la mayoría de asistentes y organizadores son de nacionalidad venezolana. Incluso, las imágenes religiosas colocadas alrededor del altar remiten a advocaciones marianas veneradas por la comunidad católica venezolana. Al culminar la misa, el sacerdote invita a los laicos a que asistan a una “cena venezolana” en los salones de la iglesia. Para fines de esta reflexión, describiré los eventos que surgen en una “cena venezolana” y así, analizar cómo se piensa el parentesco dentro del espacio colectivo.

A las 16 horas de cada domingo, un grupo de voluntarios – en su mayoría venezolanos – se encuentra en los salones de la iglesia para cocinar la comida que comparte al final de la misa dominical. La selección del menú y de los cocineros se realiza al culminar la cena del domingo anterior. Al momento de iniciar la preparación de los alimentos donados por la iglesia, el líder de la cocina se coloca un delantal con las banderas de Argentina y Venezuela y un gorro de cocinero. La dinámica dentro de la cocina está llena de chistes, risas, y remembranzas.

Mientras un grupo se encarga de culminar la cena, otro se dedica a posicionar en el salón las mesas y las sillas para albergar a las más de cien personas que asisten al encuentro. Cuando culmina la misa, la mesa está servida. Al encuentro – de una hora de duración - asisten venezolanos de distintas procedencias, en su mayoría, personas que buscan un espacio para “sentirse en familia”. Un buen número asiste con sus hijos quienes tienen destinado un espacio en la planta superior del salón, donde una persona adulta se encarga de custodiarlos y entretenerlos mientras sus padres cenan.

Entre tanto, se espera la repartición de la comida. La organizadora de la cena toma un micrófono y da la bienvenida a la “familia”. A primera vista, la “familia” se constituye como una de las expresiones más usadas para referirse al grupo de migrantes venezolanos que llegaron a la ciudad de Buenos Aires buscando una nueva oportunidad para ellos y para sus familias y asisten frecuentemente a las actividades del grupo “Venezolanos en Argentina”.

Al igual que en el trabajo *La familia telefónica: Sobre las relaciones de parentesco en la política sindical* (2015) de Sandra Wolanski, me percaté de que las nociones de familia y parentesco figuran como construcciones discursivas y como metáforas utilizadas para referirse a las relaciones entre los asistentes al espacio colectivo y, a su vez, pude detectar cómo el parentesco en “la familia” permea las actividades y prácticas cotidianas del grupo “Venezolanos en Argentina”.

Como retoma Wolanski del trabajo *Fábrica y Villa Obrera: historia social y antropología*

de los obreros del cemento (1988) de Federico Neiburg, la idea de “gran familia” permite comprender la estructuración de las relaciones sociales. Así como la idea de “gran familia” de Neiburg es una metáfora que indica “la personalización de las relaciones, la constitución del patrón como un “padre” que “regala”, “redistribuye” o “beneficio” en las relaciones sociales (Neiburg, 1988:108 cp. Wolanski, 2015: 94); la “familia” da muestra de la importancia de la figura materna dentro de las relaciones sociales de la comunidad migrante.

Una vez realizada la bienvenida, la organizadora pide a los asistentes que se dispongan en los espacios vacíos y presenta a un sacerdote católico argentino que transmite unas palabras de aliento a la comunidad y bendice los alimentos. Durante este proceso, un grupo de hombres trasladan las imágenes de advocaciones marianas que estaban dispuestas en el altar de la iglesia y las colocan encima de una mesa elevada al final del salón.

No es un dato menor que la advocación mariana central en las celebraciones eclesíásticas y en la cena sea la Virgen de Coromoto, llamada “patrona de Venezuela”. Es una veneración que no solo tiene una connotación religiosa, sino también visibiliza la envergadura que toma la figura materna en una sociedad cuya estructura familiar tradicional es matrisocial.

La familia que prevalece en gran parte de las sociedades occidentales es la familia nuclear, constituida por madre, padre e hijos/as. En la sociedad venezolana surge la particularidad de ser preponderante la familia extendida, definida como “una forma de organización social donde varios hermanos comparten el mismo hogar con sus hijos y esposas, así como también con los padres, y dependiendo del contexto, la familia extendida puede estar conformada por varias generaciones” (Campo-Redondo, M., Andrade, J., y Andrade, G., 2007, p.89). Tal como menciona Moreno (2012), las prácticas existenciales de las personas en Venezuela surgen de relaciones interhumanas de tipo afectivo, solidarias y comunicacionales, por consiguiente, el autor define al venezolano como un *homo convivalis*, es decir un individuo que “no vive en un mundo-de-cosas sino en un mundo-de-personas” (p.29).

Asimismo, y como lo hemos desarrollado con anterioridad, la madre constituye el centro de las relaciones sociales por ser la pareja una institución familiar muy débil. De esta forma, el símbolo de la madre en Venezuela se dimensiona en dos aspectos culturales de carácter arquetipal: la madre virgen y la madre mártir; en primera instancia, porque se puede seguir siendo madre sin parir y así cumplir con el ideal cultural de ser madre permaneciendo virgen y, en segundo lugar, porque la madre sufre por el hijo y por el abandono de su marido (Hurtado, 1999).

La primera vez que asistí a la cena me percaté de que estas estructuras familiares típicas en Venezuela migraron con el fenómeno y se evidenciaban en la cena de cada domingo. Por ejemplo, al culminar las palabras del sacerdote, un grupo de mujeres distribuye un plato gastronómico de Venezuela. Es necesario destacar que es la mujer – en un rango de edad mayor a 40 años - quien sirve los alimentos a la comunidad, emulando a la madre que provee de cuidados a sus hijos vulnerables.

La cena, al igual que las demás actividades de “Venezolanos en Argentina”, como la dirección de espacios de contención, el desarrollo de terapias psicológicas individuales, la asesoría para trámites migratorios e inserción laboral; está liderada y organizada – en su mayoría - por mujeres. Incluso, se han establecido vínculos con la comunidad que traspasan los márgenes biológicos, “además de los medios comunes para establecer el parentesco distintos al útero — como la coresidencia, la comensalía, el vivir de la misma tierra, la amistad, etc.-, las prácticas de participación en la existencia de otro son infinitas, así sean culturalmente relativas” (Quintín, 2014, p.160).

Algunos asistentes llaman “tías” o “madres” a las mujeres que participan y asisten a la cena; además, les piden “la bendición” a pesar de no tener un vínculo biológico. Pedir la bendición es una de las prácticas discursivas más importantes de los venezolanos, es el saludo diario de los hijos hacia sus madres/padres, tías/tíos, abuelas/abuelos y madrinas/padrinos. Por ejemplo, cada vez que un hijo tiene un encuentro con alguna de las figuras señaladas suele decir: “Hola, la bendición”, a lo que su madre o padre responden: “Dios lo bendiga”. “La Bendición” significa el

reconocimiento de que al hijo se le da lo mejor y no basta el padre para bendecirlo, sino que Dios - “que lo puede todo”- es quien puede bendecirlo” (Ocando y Fernández, 2010: 134).

Como plantean Ocando y Fernández (2010), la bendición tiene un peso afectivo mayor cuando proviene de la figura materna porque su imagen parece provenir de una relación con lo divino, esto está especialmente vinculado a que Venezuela tiene una sociedad matrisocial. Recibir la bendición de la madre proporciona a los hijos seguridad, tranquilidad, cariño; es decir, implica una dimensión fuertemente afectiva. “Los hijos sienten que la madre con la bendición los arropa con un manto protector divino dentro del cual se sienten libres y exentos de todo mal, puesto que la madre de alguna manera u otra media la relación de los hijos con lo espiritual” (ídem, p.134).

Cabe cuestionarse sobre la razón por la que estos individuos necesitan recibir la bendición de las mujeres más adultas del espacio. El caso da muestra de cómo existen figuras – no biológicas - que sustituyen los lazos familiares que han sido fragmentados producto de la migración. En *Kinship and the social order* (1969), Fortes sugirió que los parientes eran el grupo de personas entre las cuales deberían aplicarse las nociones de "altruismo prescriptivo". “Describió esto como un sentido de "amistad", que se basa en una "ética de la generosidad". Es una noción de que los parientes sean amorosos, justos y generosos el uno con el otro y no exigir retornos estrictamente equivalentes entre sí (Fortes, 1969, p.237 cp. Lazar, 2018, p.259).

Por esta razón, el parentesco debe ubicarse en términos analíticos junto al don y a la magia, antes que al lado de la naturaleza (Quintín, 2014). Es necesario retomar a Sahlins cuando señala que el parentesco es una relación transpersonal o una red relacional sostenida sobre la mutualidad del ser —*mutuality of being*—, es decir, sobre la idea de participación mutua en la vida de otros seres (Sahlins, 2013). “Considerados de forma general, los parientes son personas que se pertenecen entre sí, que son parte uno del otro, que están copresentes el uno en el otro, cuyas vidas están ligadas y son interdependientes” (Ídem, p.21).

En consecuencia, es útil seguir el planteamiento de Lazar (2018) que propone una

estrategia analítica en la antropología de parentesco que ilustra cómo las prácticas de hacer parientes construyen sujetos colectivos que pueden actuar sobre el mundo para transformarlo. Estos lazos no solo constituyen la formación de nuevos parientes, sino que también son indispensables para la inserción de la comunidad venezolana en Argentina a largo plazo. Desde el momento de planificación de la migración, las redes ofrecen información sobre el costo de la vida, las oportunidades laborales, la oferta académica y los pasos a seguir para la regularización de sus estatus migratorios. Incluso, en el momento de la acogida y adaptación al país de recepción, los espacios y los nuevos vínculos de parentesco son fundamentales para el acompañamiento psico-social de los migrantes que tienen que dejar su núcleo familiar en Venezuela.

Continuando con el relato, una vez servida la cena, la organizadora pide a los nuevos asistentes que se levanten, se acerquen a un micrófono colocado en el medio de la sala y se presenten: *de dónde son y cuánto tiempo tienen aquí*. En este punto, surgen relatos conmovedores que evidencian la emotividad de los procesos migratorios. Muchas personas escuchan atentamente, mientras otras conversan con los comensales— a veces desconocidos — que comparten su mesa. Luego de cada presentación viene una ola de gritos y aplausos.

Me detengo para realizar una reflexión como nativa. La primera vez que asistí a la cena me sentí ajena, especialmente porque en mis siete años de experiencia migratoria nunca había asistido a un espacio colectivo que conjugara a tantos venezolanos ni había estado en un lugar donde me sintiera inmersa en las mismas prácticas familiares que tenía con mi familia. Como observadora, me senté en una de las esquinas de la sala para “pasar desapercibida” pero la organizadora me vio y me invitó a presentarme. Negué un par de veces con la cabeza hasta que el párroco me incitó y no tuve otra opción que levantarme y responder las preguntas. Por primera vez me sentí de nuevo “en casa” y luego de sentarme pasaron otras personas y al decir que eran de Caracas — mi ciudad de origen — yo me veía aplaudiendo, gritando y arengando cuando hacían barras de los equipos de béisbol venezolano, reía y hacía chistes mientras comía.

¿Qué me hizo sentir unida a ellos?, ¿el sentido de pertenencia?, ¿la comida?, ¿la

posibilidad de encontrar apoyo emocional?, ¿el hecho de que son personas que han sufrido las mismas vicisitudes que yo?, me pregunté. Desde el inicio de mi trabajo de campo, mis notas evidenciaban la dificultad que tuve al aproximarme a mis “paisanos”³⁵. Si bien en algún momento pude pensar que por compartir la nacionalidad, mi acercamiento al objeto de estudio podría ser más ligero y fácil, hasta ese entonces solo sentía una suerte de barrera psicológica cada vez que me acercaba a un venezolano, entonces qué hacía particular este momento.

Retomo un ejemplo citado por Ellis, Adams & Bochner (2015) que me resulta enigmático y deslumbrante para explicar mi epifanía. Al hablar sobre la relevancia que tiene la investigación autoetnográfica y la escritura como actos de justicia social y la importancia de que la producción de textos no solo cambie al mundo donde vivimos sino a nosotros mismos, los autores mencionaron el caso de la feminista Betty Friedan y cómo durante la década de los 60 pudo identificar “el problema que no tiene nombre” de innumerables mujeres blancas de clase media que eran amas de casa y no hablaban entre sí acerca de sus descontentos y vicisitudes, “como si su aislamiento y sentimientos fueran temas con los que tenían que lidiar personalmente”. Las publicaciones de Friedan generaron un cambio cultural y una suerte de terapia para esas mujeres que compartían las historias que plasmaba en sus textos.

Al momento de la cena, el antídoto para mi aislamiento y ensimismamiento fue la efervescencia del acto colectivo, las experiencias compartidas y la comensalidad. Sahlins señala que “se puede ser pariente de otro por haber nacido el mismo día (inuit), por respetar los mismos tabúes (araweté), por sobrevivir a una prueba en el mar (truk) o en el hielo (inuit), hasta incluso por sufrir la misma tiña (kaluli)” (Sahlins, 2013, p.69).

Como mencioné anteriormente, las relaciones de parentesco pueden estar definidas por “la idea de sustancias comunes que viajan de un cuerpo a otro a través de la generación, la inseminación y la copulación, pero también por medio del amamantamiento, la comensalidad, la

³⁵ Coloquialismo que se refiere a una persona que es del mismo país, provincia o lugar que otra persona.

ritualidad, la vida en común, etcétera (Tarducci, 2013: 119-120). De este modo, el vínculo en la cena estuvo establecido por distintos elementos el “orden de lo compartido” (comida, techo y fluidos corporales) y el “orden de la ratificación”, que es lo que legitima la relación a través de convenciones sociales, como el lenguaje escrito y la ley (Grau Rebollo, 2005: 96 citado por Tarducci, 2013: 120).

La concepción de *relatedness* de Carsten sirve para sostener este punto, la autora evidenció que no hay diferencia tajante entre los “hechos biológicos” concernientes a la reproducción y los “hechos de sociabilidad”, como la comensalidad. Los lazos se crean a partir del hecho de comer y beber juntos alrededor de la misma mesa, donde no solo se comparte la comida sino también la sangre. “Compartir una misma sustancia en la comida crea parentesco. Un pariente no es ni se hace, deviene, llega a ser, en un proceso creado y transferido a través de la comida y la convivencia (Carsten, 1995: 223).

Por otra parte, no es posible responder a mis preguntas sin analizar el carácter social de parentesco y la idea de participación mutua en la vida de los otros que nos convierten en parientes. “Resulta pues evidente que la noción de familia abarca y sobrepasa vínculos “biológicos” para incluir relaciones de amistad y convivencia [...] que cobran inteligibilidad a la luz de la idea de mutualidad en los términos propuestos por M. Sahlins (Álvarez, 2018, p.32). Los parientes son antes que todo, personas que se sienten mutuamente una parte del otro. Se pertenecen entre sí y lo que produce ese vínculo es la sustancia, pero ¿cuáles eran las sustancias que nos permitían estar emparentados en la cena? Desde mi experiencia personal, considero que la sustancia surge del hecho de compartir una memoria, de habitar el mismo espacio y, sobre todo, de comer una cena que nos traslada al estar de vuelta *allá*.

La comensalidad no solo es la sustancia, sino también un indicador de la familiarización de los vínculos colectivos, toda vez que la cena funge como el espacio simbólico donde los integrantes de la “familia” comparten alrededor de la misma mesa no solo alimentos, sino también tiempo, experiencias, valores y afectos. La acción de “compartir” es parte de la naturaleza de la

relación filial y es legitimado a través de convenciones sociales. Como plantea Herrero (2018), “en este contexto la comida cumple inicialmente una función social y secundariamente una función biológica nutricional”.

Tal como retoma Álvarez Fernández (2018) de Janet Carlsen (2014), la comida puede pensarse en términos de materia o sustancia especialmente porque “forja y redefine vínculos de parentesco y al hacerlo permite imaginarse más allá del presente en la medida en que el parentesco provee un reino imaginativo para pensar no solo quiénes somos sino quiénes podemos ser a futuro (Carlsen, 2014, p.113 cp. Álvarez Fernández, 2018, p.32).

Cerca de las 9 de la noche algunos ya empiezan a marcharse, los niños corren por los espacios vacíos de las salas, se reparte una lista para anotar los números telefónicos de los “nuevos” y así agregarlos al grupo de WhatsApp de “Venezolanos en Argentina”. Luego del postre, ya más de la mitad de los asistentes se ha marchado, los más antiguos se quedan levantando las sillas y las mesas porque hay que “dejar la casa limpia”.

4.3. Venezolanos en Whatsapp

En mi primer acercamiento al espacio de “Venezolanos en Argentina” ofrecí mis datos telefónicos para que me incorporaran al grupo de Whatsapp, para ese entonces se había creado un segundo chat grupal porque el originario superaba el límite de miembros posibles. Luego de ser agregada, comencé a observar los usos y prácticas dentro del espacio llamado “Venezolanos en Argentina II”, creado en julio de 2019.

El chat cuenta con 175 participantes, en su mayoría venezolanos residentes en la Ciudad de Buenos Aires, algunos mantienen sus números con el prefijo telefónico de Venezuela. Al ser parte del grupo, me cuestioné sobre cuál era la utilidad que le dan los migrantes a una aplicación de mensajería instantánea, ¿acaso en la virtualidad se replican ciertas dinámicas que observaba en las actividades de la comunidad?, ¿las relaciones en el interior del chat podían asemejarse a las de un grupo familiar de Whatsapp?

A los nuevos integrantes siempre se les envía un mensaje sobre las normas del chat que incitan al respeto de todos los miembros. Se prohíben las cadenas o contenido que no sea verificado, los chistes, los memes, las discusiones sobre temas de índole política o cualquier área ajena al grupo, asimismo se recriminan las ventas de productos y/o servicios y las conversaciones o consultas personales. A pesar de las reglas, es común el envío de videos cómicos, los saludos personalizados, los comentarios políticos y - eventualmente - alguien vendiendo pan de jamón,³⁶ arepas³⁷ o tequeños.³⁸

Cada mañana - cerca de las 6:30 a.m- el grupo recibe una notificación del sacerdote a cargo del chat, dejando los mejores deseos para la semana, las bendiciones y compartiendo la lectura del evangelio del día. Entre GIFs, Stickers y textos, se replican numerosos “amén” y “Gloria a ti señor Jesús”. En el transcurso de la mañana se envían imágenes religiosas, frases motivacionales y datos santorales hasta que un participante irrumpe con un feliz cumpleaños a un miembro de la “familia” - en varias ocasiones han anexado fotografías del celebrado -. Mientras algunas personas responden para congratular al cumpleañosero, otros - paralelamente - solicitan información sobre algún trámite migratorio, entre tanto - unos terceros - ofrecen ofertas de empleo y oportunidades profesionales, y - finalmente - unos cuartos - postean la tasa de cambio de bolívares³⁹ a pesos argentinos para el envío de remesas, lo que siempre es penalizado por la administradora del grupo con un emoticón negativo.

La particularidad del grupo de Whatsapp de “Venezolanos en Argentina II” es que simultáneamente confluyen distintas narrativas que expresan la operatividad del espacio como instancia formal e institucional, con una función evangelizadora y - a su vez - se evidencia el costado familiar, incluso, trivial de las relaciones en el interior del espacio. Si bien es un chat donde oscilan temas de interés para la colectividad, como la bolsa de trabajo o la asesoría sobre

³⁶ El pan de jamón es un plato típico venezolano, particularmente de la gastronomía navideña. Se trata de un pan relleno de jamón, panceta, pasas y aceitunas verdes.

³⁷ La arepa es una tortilla hecha a base de masa de maíz seco molido o de harina de maíz precocida, de forma circular y aplanada.

³⁸ Los tequeños son una masa de harina de trigo frita rellena de queso blanco.

³⁹ El bolívar es la moneda de curso legal de la República Bolivariana de Venezuela.

trámites de radicación, no deja de ser también un sitio donde se intercambian afectos, experiencias y se empiezan a tejer entramados sociales.

Lo que me resultó particular, es que la figura del “grupo de Whatsapp” se replica en distintas instancias dentro del fenómeno migratorio. En primer lugar, la herramienta - anclada a las redes sociales y las nuevas tecnologías de la información y comunicación (NTIC) - surge dentro de la dinámica de comunicación que ha acortado la distancia espacial establecida entre el inmigrante y su familia. El grupo de Whatsapp “de la familia” es una herramienta muy popularizada en la comunidad migrante venezolana y sirve para mantener el vínculo actualizado. En mi caso, una vez que el Whatsapp se volvió una tendencia creé un grupo para conectarnos entre mi madre y padre, que están en Venezuela y mi hermano que reside en Panamá. En dicho grupo, confluyen mensajes cotidianos de saludos, anécdotas y fotos familiares.

Otro escenario donde he notado la presencia de grupos de Whatsapp es en espacios de contención emocional que funcionan virtualmente, tal es el caso de un grupo creado en marzo de 2019 por psicólogas venezolanas y cuenta con 87 participantes donde la mitad son usuarios registrados con números venezolanos y la otra mitad con telefonía argentina. Según su descripción, busca “brindar acompañamiento desde la palabra a todo lo que (se) solicite desde Venezuela”. Los mensajes que envían los participantes van desde cadenas religiosas, información sobre ayuda al migrante e imágenes y videos con pensamientos positivos, especialmente, estos últimos son los que tienen mayor repercusión y respuesta en el grupo.

La utilización de las NTIC otorga a las migraciones actuales una característica diferencial en relación a flujos anteriores, a su vez, facilita una comunicación sincrónica y frecuente con los vínculos dejados en el país de origen y, por último, permite “la aparición y consolidación de redes y asociaciones de inmigrados en el país de destino y son de gran ayuda en las relaciones con la sociedad de acogida” (Martínez, 2007:259).

Como parte de las reflexiones finales que puedo plantear a partir del estudio del caso, me

permite retomar ciertas dimensiones: la creación del parentesco en espacios colectivos para migrantes venezolanos, la importancia de una figura materna sustitutiva y/o complementaria dentro de los nuevos lazos de parentesco y, los beneficios para los migrantes de establecer vínculos y redes para su inserción, no solo laboral y profesional, sino también afectiva en Argentina.

Es necesario entender que el parentesco debe vincularse en términos analíticos más a las relaciones creadas en el marco de dones y mutualidad, que a los elementos físicos naturales y biológicos. A pesar de la novedad del fenómeno migratorio venezolano, se han creado referentes subjetivos y emocionales que ofrecen la posibilidad de apoyo por parte de diferentes instituciones, asociaciones y organizaciones que se dedican a trabajar con la comunidad migrantes y son fundamentales para lidiar con las emociones que deja la reconfiguración de los lazos familiares. De muy distintas maneras, las personas que asisten a “la familia” reconstituyen los lazos y vuelven a armar un esquema matrisocial como estrategia para lidiar con el desarraigo y el costo emocional de la experiencia migratoria.

Mi inmersión en dicha comunidad me permitió ser testigo del proceso de “familiarización” de las relaciones sociales dentro del espacio colectivo. A su vez, pude constatar cómo la estructura familiar venezolana se sigue plasmando dentro de las prácticas y comportamientos de los migrantes.

CAPÍTULO V. Representaciones acerca de la "matrisocialidad" surgidas de las interacciones en Argentina como resultado de la experiencia migratoria

Saber quién eres significa saber dónde estás. Tu mundo tiene un centro que llevas contigo.

James Clifford⁴⁰

5.1. Discusiones sobre la matrisocialidad

Dentro de los estudios sobre la familia venezolana que aparecieron en los años 70, surge la interrogante sobre “¿dónde encontrar con un mínimo de precisión la familia real, no la ficción convencional, para comprenderla interpretativamente y así elaborar de ella un conocimiento al mismo tiempo experiencial y conceptual?” (Moreno, 2003: 93). La antropología nos permite acercarnos a una respuesta dado que ofrece un amplio contexto para el registro de información y la perspectiva de los actores, todo gracias a la observación participante que concibe el conocimiento obtenido no como una forma de captar lo real, sino como una creación reflexiva, teórica y empírica derivada de la relación entre el investigador y sus informantes (Guber, 2004).

El producto que principalmente recabamos es el relato, cuyo recurso más importante es el lenguaje. “La característica crucial del lenguaje es su capacidad de presentar descripciones, explicaciones y evaluaciones de una variedad casi infinita sobre cualquier aspecto del mundo, incluso de sí mismo” (Hammersley y Atkinson, 1994: 143). Estos relatos son útiles en la medida que nos ofrecen información y perspectivas sobre la gente que los produce. Las informaciones y perspectivas obtenidas – indistintamente del método - deben ser analizadas como fenómenos sociales que nacen y se desarrollan según el contexto que los produce.

Parte de las limitaciones de los estudios sobre la familia venezolana viene dada por un abordaje desde los lentes de tradiciones, códigos y sentidos externos, de lo que debería ser y no de lo que es. Como lo plantea el psicólogo Alejandro Moreno, la familia “real” venezolana está

⁴⁰ Clifford, James. (1989). *Notes on travel and theory. Inscriptions.*

en las personas que la viven, en sus historias y trayectorias de vida. Tomando dichos testimonios como un espacio donde hace presencia la dinámica de la familia en su forma más subjetiva. Este escenario nos permite anticiparnos a la idea de que “la familia se abre, así, como espacio de manifestación de todo un mundo, el mundo de vida del pueblo venezolano, y de todo un *ánthropos*, el lugar en el que se revela de manera eminente el hombre venezolano en su *eidos*, su propia manera de existir en el mundo” (Moreno, 2003: 92).

En el anterior apartado, realicé un estudio de caso sobre mi experiencia de observación participante en los espacios de “Venezolanos en Argentina” para analizar cómo se piensa el parentesco y se establecen redes en espacios colectivos de migrantes venezolanos. En este capítulo tomo como punto de partida el “Encuentro de Mujeres Migrantes” organizado en el mismo grupo para analizar las representaciones de la estructura familiar venezolana y cómo tras el proceso migratorio se mantienen o varían ciertas dinámicas de la matrisocialidad y, a su vez, surgen categorías como *matriarcalidad* y *machismo*.

Esta reflexión no busca calificar ni valorar el contenido de los relatos de las migrantes venezolanas, sino indagar cómo dentro de sus testimonios surgen pistas de cómo se constituye la familia venezolana, cómo aparecen indicadores de matrisocialidad y cómo el encuentro funciona como una estrategia que utilizan las mujeres para lidiar con los padecimientos emocionales generados por el proceso migratorio. De este modo, es necesario tomarse en serio “las acciones y sentimientos implicados en cada acto, es decir, ubicarlos como hechos sociales producto de relaciones e interacciones entre los entramados culturales, económicos y políticos concretos” (Ceriani, 2019).

La experiencia narrada a continuación me permitió no solo reformular la pregunta de investigación sino, especialmente, replantear mi posicionamiento dentro de la práctica etnográfica desde el reconocimiento de las identidades que me han atravesado durante el proceso. Me vi obligada a cuestionarme sobre cómo “desideologizar” mi análisis de la estructura de la familia venezolana viviendo la relación diádica entre investigadora y nativa. Al momento, considero que

el *estar lejos* de mi país me permitió acercarme al entendimiento del problema de la familia venezolana. “El problema del antropólogo nativo como posibilidad de observar desde dentro viene después de saber crear la distancia de objetividad, de organizar el afuera” (Hurtado, 1999: 59).

5.2. El escenario: Encuentro de mujeres migrante

Como parte de mi estudio que para entonces se centraba en las estrategias de contención que utilizan los migrantes venezolanos para lidiar con las emociones provocadas por la separación física de su núcleo familiar, asistí a una actividad dentro del espacio de “Venezolanos en Argentina”. El sábado 24 de agosto de 2019 concurrí al “Encuentro de Mujeres Migrantes, compartiendo la experiencia de la migración” en los salones de la Iglesia Católica Nuestra Señora Reconciliadora de todos los Pueblos, organizado por un servicio religioso dedicado a migrantes y un organismo estatal destinado a la orientación migrante.

Para el inicio del encuentro, mi único interés era recopilar relatos de vida y experiencias sobre las emociones que surgen en el proceso migratorio, además de observar y registrar cómo el espacio en sí mismo era una estrategia - enmarcada en lo colectivo e institucional – para lidiar, exponer y compartir los sentimientos ambivalentes del exilio.

La actividad fue pautada para las nueve de la mañana, pero inició media hora tarde debido al retraso de una de las ponentes. En el salón estaban dispuestas sillas en posición circular, un proyector reflejaba en la pared blanca el título “Nosotras, mujeres migrantes”. Alrededor de la superficie donde se proyectaba la presentación se observaban las siguientes palabras: amor, solidaridad, apoyo, amistad, colaboración, servicio, integración; todas en color amarillo, azul y rojo. En total asistieron 17 mujeres y 2 expositoras, 16 asistentes eran migrantes venezolanas mayores de 45 años - en su mayoría madres según sus testimonios-, mientras que las dos expositoras eran argentinas entre 30 – 40 años.

Al presentarse, las ponentes mencionaron su trabajo en temas de derechos humanos y cómo desde su institución buscaban orientar a las personas migrantes de todas las nacionalidades a integrarse en la sociedad a partir de conseguir derechos y poder utilizar los que tienen legalmente. Destacaron la apertura y la posibilidad de trabajar colectivamente entre el Estado y el servicio religioso. Al culminar su presentación, tomó la palabra la psicóloga organizadora del evento y señaló que el objetivo del encuentro era crear un espacio para escuchar a las asistentes, sus problemáticas y, especialmente, conocer cómo viven la migración siendo mujeres.

La primera actividad propuesta por las organizadoras fue continuar las siguientes frases desde las experiencias migratorias de cada mujer: “Vine hoy porque...”, “Ser migrante es...”, “A una mujer migrante que recién llega al país le regalaría...”. La segunda ponente ejemplificó el ejercicio y siguió la dinámica de la mujer que estaba a su derecha.

Cada asistente habló de las razones por las que estaba en el encuentro, no sin antes mencionar sus vicisitudes migratorias, las decisiones – muchas de índole personal, políticas y económicas – para migrar. Entre las motivaciones para asistir destacaron el interés por el contenido del taller, el deseo de conocer a otras personas para no “sentirse solas”, la posibilidad de contar con un espacio para compartir sus experiencias y nutrirse de los “sentimientos” de cada una y, finalmente, para entablar nuevos vínculos afectivos: “*vine porque tengo el corazón lleno de nostalgia porque necesito nuevos afectos, nuevas compañías y llenar de nuevo toda esa galería [...] necesito nuevos amigos, nueva familia*”, indicó una asistente.

Continuando con la segunda premisa sobre “Ser migrantes es...”, surgieron relatos acerca de las complicaciones de ser migrante venezolano, especialmente porque muchas consideraron que “*no tenemos cultura de migrante*”. Me resultó particularmente interesante cómo dentro de la negación de que somos un país migrante, aparecía el hecho de que “*siempre hemos crecido en un núcleo familiar [...] siempre estuvimos muy cerca*”. Asimismo, se destacó la necesidad de reinención, para ellas era urgente “reinventarse” porque “*aquí nada es igual a lo que nosotros tenemos*”. La reflexión se vincula directamente a los desafíos que implica la inserción laboral en

Argentina. Las asistentes compartían la idea de que tenían que adaptarse a trabajos y oficios no vinculados a su formación profesional y académica: *“Bueno, yo puedo ser ingeniero, pero si tocó limpiar, te tocó limpiar”*.

En un punto, una asistente señaló que *“ser inmigrante mujer es muy, muy difícil ¿por qué? porque somos la columna vertebral de nuestra familia”*. Dentro de su relato destacó que ser migrante mujer implica llenarse de fortaleza, especialmente cuando sus hijos le preguntan por qué llora y ella debe negarles su pesar porque si reconocen que está mal, ellos se pondrían peor. En su testimonio también surgió la idea de sacrificio, la misma asistente indicó que había vivido toda su vida con su madre y ahora, con 42 años, le tocaba separarse de ella y de su país. Estaba en Argentina para apoyar a su hijo a realizar una carrera académica que en Venezuela era *“imposible”*.

Por otra parte, algunas asistentes destacaron que están en Argentina producto de un proceso de reagrupación familiar. Si bien vinieron a *“visitar”* a sus hijos - profesionales y establecidos en Argentina - finalmente decidieron quedarse en el país, a causa de la situación socioeconómica de Venezuela. Una asistente incluso mencionó que era *“emigrante obligada por sus hijos”*. Para estas mujeres, vivir en un país extranjero implicaba salir de ciertas *“zonas de confort”*, es decir, perder las comodidades que tenían en Venezuela, desde empezar a vivir alquiladas por primera vez en su vida hasta hacer tareas que jamás habían realizado y perder las rutinas familiares. *“Me tuve que desprender de muchas cosas que para mí eran importantes...como decir mi caballete, mis pinceles, mi...hasta la misma olla, todo eso para mí tenía valor y desprenderme a mi edad de eso era como decir “salga corriendo porque se va a caer la casa” entonces para mí eso fue impactante”*.

En la pregunta de *“¿qué le regalarías a una mujer migrante recién llegada?”* resurgió la dimensión afectiva. La gran mayoría mencionaba que le regalarían su cariño, su corazón, su apoyo, sueños, le darían *“calor”*, un espacio para dar apoyo y que *“drene todo”*; una orientación en lo básico y *“lo básico es olvidarse del pasado y del recuerdo y arrancar desde cero como un*

niño que empieza a caminar”. En cambio, otro grupo se inclinó por un regalo más material, como una casa o un departamento porque *“uno llega aquí y lo único que es de uno son las maletas, más nada”*.

Asimismo, la mayoría de los relatos empezaron a definir características - no solo de la mujer migrante- sino de la mujer migrante venezolana. En un testimonio, una asistente que tenía un año y tres meses y había migrado con su madre señaló que le regalaría apoyo a una mujer recién llegada porque:

“[...] nosotras las mujeres venezolanas somos demasiado independiente de que, primero...más allá del recurso económico, siempre hemos tenido una postura de que tenemos, como que todo controlado, entonces eso nos hizo de que tuviéramos un impacto en esta cultura y entonces nos llevamos un poquito a la intensidad, de que hay que tener todo controlado económicamente”.

Previo a que llegara mi turno para hablar empecé a cuestionarme de qué forma iba a responder las tres interrogantes. Hasta el momento mi acercamiento al campo había sido como una observadora distante, pero en ese instante me vi interpelada no solo por ser investigadora y migrante, sino también por ser mujer. A lo largo de mis experiencias etnográficas previas enmarcadas en esta investigación siempre me había tenido que enfrentar ante la dualidad antropóloga-nativa. Sin embargo, la particularidad de este encuentro es que se añadía una nueva variable a la fórmula: ser mujer. ¿Qué significaba ser mujer?, ¿se podía ser mujer, antropóloga y migrante a la vez en el quehacer etnográfico?

En este punto resulta útil referirse a lo que Silvia Citro (1998/1999) denominó *descentramiento* del rol de etnógrafo, perspectiva que favorece que las dimensiones personales, afectivas y socioculturales del investigador se manifiesten en el campo. Dicho planteamiento permite que el conocimiento no se enfoque únicamente en la cultura de los otros ni en la influencia de la experiencia de campo en la propia historia personal del antropólogo, sino más bien “en la

reflexión acerca de la relación que se construye entre ambos en la interacción en el campo, en las experiencias y conocimientos que allí se adquieren” (Citro, 1998/1999:26). Lo particular del descentramiento es que implica tomar a estas dimensiones del sujeto-etnógrafo como una herramienta fundamental del conocimiento antropológico y no como algo meramente fortuito.

Ante el conflicto no tuve mucho tiempo para pensar, de modo que recurrí a la máxima malinowskiana de ser observadora-participante y responder integrando mi tríada nativa-investigadora-mujer. A la pregunta sobre por qué vine, respondí que estaba interesada en compartir mi experiencia migratoria y, desde luego- como investigadora -, mi interés de asistir como parte de un estudio que estaba realizando sobre migración venezolana. Seguidamente, señalé que para mí ser migrante es ser de todos lados un poco, hablé sobre la fragmentación que he vivido como individuo a causa de tener a mi familia lejos, fue la interrogante donde pude abrirme como nativa. Finalmente, a la pregunta sobre qué le regalaría a una mujer que recién llega, respondí: “Una almohada”. Curiosamente fue la primera respuesta material que alguien daba en el encuentro, la mayoría de mujeres que me antecedieron habían respondido con “un abrazo, mucho amor, mucha esperanza”, y sin pensarlo, abrí la puerta a una respuesta más utilitaria y concreta que generó diversas risas en el salón.

Tuve mucha preocupación por no tomar protagonismo. Sentí que quería seguir pasando desapercibida en el campo y decidí no emitir ningún comentario si no se me exigía. Como dato interesante, las mujeres que siguieron mi respuesta comentaron que le regalarían a una mujer migrante una cama y unas cobijas o frazadas, para así completar mi propuesta. Luego de la intervención de cada una de las participantes sobre la dinámica que servía como introducción, las ponentes invitaron a un receso de quince minutos donde las asistentes pudieron compartir alimentos típicos de la gastronomía venezolana hechos por las organizadoras del servicio. En ese momento muchas empezaron a conocerse, a intercambiar sus experiencias y números de contacto.

5.3. Un espacio de afectividad relacionante

Es necesario detenerse en la noción de “encuentro”, puesto que el trabajo etnográfico se forja especialmente por una relación entre el investigador y los actores sociales. “La interacción recíproca se constituye, así como la fuente productora del conocimiento antropológico, y la intersubjetividad, manifestada como praxis comunicativa, constituye a su vez la piedra angular acerca de la pregunta por la objetividad en la investigación antropológica” (Fabian 1974, 1991 cp. Ceriani. 2000-2002:37).

La utilización de la palabra encuentro también nos permite pensar en una intersubjetividad que se vincula a lo que ocurre en la comunicación afectiva y/o intelectual entre dos o más personas. Dicha interacción permite la comprensión mutua, no desde una posición empática sino entendiendo que dentro del encuentro surgen fuerzas centrípetas y centrífugas, sin parcialidad alguna (Jackson, 1998). Hablar de intersubjetividad es fructífero para el análisis etnográfico, desde la lectura de Jackson, porque establece un interés pragmático en la corrección de los sesgos planteados sobre el subjetivismo y el objetivismo. Eliminar la intersubjetividad de las relaciones humanas es desechar lo que permite a las personas cruzar los mundos humanos.

La necesidad de las mujeres migrantes de fundar nuevas relaciones afectivas e, incluso, parentales pone en evidencia dos aspectos fundamentales que van a acompañar este análisis y que Moreno (2003) definió como “afectividad relacionante y relación afectivante”. En primera instancia, el testimonio da cuenta de cómo el carácter emocional empapa a la cultura venezolana y, a su vez, cómo lo familiar toma a la sociedad, hecho mencionado en los dos capítulos anteriores, especialmente en el lugar que toman los afectos en el proceso de envío y de remesas y en la conformación de nuevas redes de parentesco. Moreno reafirma la idea de que la sociedad venezolana está constituida por su valor relacional, es decir “convivial”, entiende al homo venezolano ya no como *homo aeconomicus* ni *homo faber*, sino ante todo *homo convivialis*.

Lo emotivo resaltaba en cada relato: “*el venezolano es afecto por sobre todas las cosas*”, expuso una de las asistentes. Esta aseveración es fundamental para observar y analizar la

estructura de la sociedad venezolana que da muestra de cómo lo social se encuentra anclado a un ethos cultural del tipo emocional cuyos orígenes, ya mencionamos, se revelan en la psicodinámica de la familia (Hurtado, 1999).

5.4. Emancipación de la mujer venezolana, machismo y matriarcado

Al reiniciar la actividad, las expositoras dieron una charla sobre la feminización de la migración en los últimos tiempos, los retos de migrar como mujer y las representaciones machistas en la región. Puntualizaron sobre la idea de migrar no solo como experiencia de emancipación de la mujer sino también como una oportunidad para reconstruirnos desde un lugar diferente. Se detuvieron en destacar el rol que está teniendo la mujer en Argentina en la actualidad y cómo su participación ha ido creciendo gracias al movimiento feminista. En este punto, una de las ponentes lanzó una pregunta que generó un debate significativo: “*¿Esta cuestión de empoderarse frente a los hombres [...] les resulta más fácil ahora que no están en Venezuela?*”. Para mi sorpresa, me vi sola respondiendo “sí”, mientras que al unísono retumbaba un “no”. Ahí pude reafirmar que “la interacción etnográfica en el campo, por ser un proceso social, en gran medida está fuera de nuestro control” (Rockwell, 2009:48). Mi desconcierto me obligó a guardar silencio y a escribir disimuladamente un par de notas en mi diario de campo. “Ningún manual de metodología cualitativa puede transmitirnos las sensaciones, angustias, dudas y contradicciones que suscita la experiencia 'cara a cara' del quehacer etnográfico” (Ceriani, 2000-2002: 37).

Ante esta interrogante, se avivaron las intervenciones. La primera en tomar la palabra señaló que con sus 40 años de vida profesional ha sentido que “*en Venezuela la mujer tenía todos los espacios ganados, en el aspecto profesional, en el aspecto político y social, entonces para nosotras acá no es ninguna sorpresa*”. No solo en el ámbito público ellas consideraban que la mujer venezolana tenía una enorme relevancia, sino también en el privado. Una asistente mencionó que a ella le resultaba asombroso cómo las mujeres argentinas pedían permiso al esposo para “todo” porque en su vida familiar nunca fue así.

Continuando el relato etnográfico, una de las participantes intervino seguidamente y expresó su visión sobre la sociedad venezolana:

“Yo creo que es un dato histórico que Venezuela tiene una sociedad matriarcal. Y quien se encarga de la familia es la mujer, y aunque el hombre haya puesto lo económico, pero quien administra esos reales es la mujer. Desde nuestras abuelas, nuestras madres nos mantienen conectadas y a pesar de que ella (su madre) se separó de mi papá hace muchos años, mi mamá fue la que dirigió en lo económico en todos los aspectos del hogar [...] era la mujer que dirigía”.

Terminó su intervención preguntando “¿Qué es lo que hace el hombre? pagar”. En este momento, otras mujeres gritaron: “acompañar”. Algunas mujeres esperaban su intervención, pero una de las expositoras lanzó otra pregunta que sería otra suerte de catalizador para el debate: “¿Y con el tema de la violencia?”, se repitió la respuesta unánime del: “No, tampoco”. Tomó la palabra una mujer que indicó que se separó de su pareja luego de doce años por una infidelidad y que el padre de su hijo “no fue un padre, yo de verdad le llamo un donante, porque no participa ni siquiera en el reconocimiento”.

La lectura de los relatos se puede entender en dos líneas, en primer lugar, confirman la preeminencia que toma la mujer/madre en los discursos sobre la organización familiar, dando cuenta de la estructura matrisocial que determina la sociedad venezolana. Por otro lado, se vislumbra cuál es el rol del hombre/padre en la dinámica familiar y las problemáticas de la pareja como una institución sólida en nuestra cultura. “El compañero, para la mujer no va mucho más allá de ser un medio-instrumento necesario para hacerla madre, instrumento del que se puede prescindir cuando ha cumplido su función” (Moreno, 2012: 15-16).

El significado central o “la columna vertebral” que impregna todos los rincones de la familia venezolana es la madre. Moreno (2003:106) sostiene que en Venezuela “no hay mujeres

sino madres y no hay hombres sino hijos”, la *madredad*⁴¹ “constituye a la mujer en viviente humano [...], ella se practica en cuanto vida-de-mujer”. Del mismo modo sucede con la *hijidad* para referirse a que el hombre nunca suelta su lugar como hijo, no abandona su vínculo primigenio con su madre.

La mujer venezolana surge como una figura de autonomía, no solo económica sino también socialmente. Esto es lo que le permite tener mayor emancipación del hombre. Como indica Hurtado (1999:42), “la mujer puede tomar con más facilidad la iniciativa de cambiar de marido. Esta compulsión subyace en el problema de la preparación profesional de la mujer y el boom exitoso que tiene en Venezuela”.

Una de las asistentes destacó que la mujer venezolana viene a alimentar ese movimiento de emancipación femenina porque “*este quehacer de la venezolana es guerrera y emprendedora y no se deja poner un pie encima*”. Algunas mujeres interrumpieron para expresar su opinión, una de ellas dijo que “*en Venezuela culturalmente nunca nos hemos sentido ni feministas ni machistas*”. Del mismo modo, señaló que encontrarse con el feminismo fue una experiencia “chocante” que le generó preguntas tales como “¿qué pasó aquí?” y “¿por qué?, debido a que consideraba que veníamos de una cultura donde no teníamos esa clasificación, el que quería trabajar “*le echaba pico y pala, que quizá si había una mujer trabajando (en una obra de construcción), a lo mejor le decían que “iba para el otro equipo”*”⁴², pero estaba ahí trabajando”.

Para ese entonces, me sorprendió la aparición de categorías como “machismo” y “feminismo” y me permitió cuestionarme sobre su vinculación con la estructura familiar venezolana. ¿Había alguna relación entre matrisocialidad y machismo?, ¿por qué ciertos

⁴¹“La madredad es un acontecimiento tan raigal, tan pleno y, al mismo tiempo, tan concreto, aunque compartido en cultura y por lo mismo general, que el clásico término maternidad me resulta demasiado abstracto y esquemático. La madredad es, pues, el núcleo constitutivo y dinámico del vivirse y vivir en el mundo como mujer para la venezolana popular, no el género ni la femineidad”. (Moreno, 2016: 109)

⁴² Expresión popular y peyorativa que se refiere a una persona que tiene una orientación homosexual o tiene una identidad transgénero.

investigadores aseguraban que el machismo haría su crisis, cuando la familia matricentrada hiciera la suya?

Dentro de su unidad, el talón de Aquiles de la familia matrisocial es la posibilidad de que el hijo varón abandone a la madre y conforme una familia aparte. Ante este escenario, se plantean dos peligros que atentan contra la estructura familiar: la homosexualidad del varón y el incesto, que en muchas culturas es sinónimo de aberración y vergüenza familiar. Además de sembrar desde la infancia la relación interdependiente entre madre-hijo para siempre, existe un mecanismo de defensa aportado por la “tradición y la cultura” para minimizar dicho “riesgo”: el machismo venezolano (Moreno, 2016).

Algunos autores, como Moreno, Hurtado y Vethencourt, señalan que el machismo venezolano presenta características que lo hacen particular. Moreno destaca que el machismo – en todas sus vertientes – incluye como elementos constitutivos el poder y la actividad sexogenital. De este modo, define al machismo por poder o “de origen paterno” como “la imposición de dominio en base a la única razón de ser el hombre el macho en relación –sexo fuerte- apoyado en la fuerza física, en el papel que le atribuye la sociedad y la ley, la tradición y la costumbre (Moreno, 2012: 12). Dicha manifestación tiene origen en grupos sociales donde la figura paterna desempeña un rol clave en el núcleo familiar y, por consiguiente, en la socialización y aprendizaje del niño/a. Su función – destaca el autor – es mantener y reproducir el uso de poder por parte de los hombres y mantener su derecho exclusivo de una mayor libertad sexual frente a la mujer.

Por su parte, el machismo- sexo o “de origen materno” tiene un componente de poder, pero está subordinada a la actividad sexo-genital. Su utilidad social es evidenciar la pertenencia al género masculino y, por lo tanto, el derecho a ejercer poder. Como señala Moreno, la pertenencia sexual constantemente tiene que ser demostrada y reafirmada, como si una duda subyaciera. Teniendo en cuenta ambas categorizaciones, existen pistas de que dentro de la familia matrisocial venezolana, la madre ejecuta un machismo-sexo como herramienta para preservar la estructura.

¿Por qué la madre recurre a este mecanismo? Ante todo, para hacer imposible, o por lo menos improbable, el incesto en una situación de estructura familiar en la que el incesto tiene amplias posibilidades, dado que el hijo varón está destinado a permanecer ligado a la madre sin competencia paterna y la falta de modelo paterno concreto y presente con el que identificarse. En segundo lugar, para hacer también imposible, o por lo menos improbable, la homosexualidad del hijo, que también tiene campo abonado en la exclusividad del vínculo con la figura materna, lo que favorecería una identificación femenina. Estos dos son los motivos negativos o de defensa.⁴³

Anclado a lo anterior, la disyuntiva donde surgió el testimonio sobre el que quería trabajar “le echaba pico y pala” y a lo sumo podría decirse que “iba para el otro equipo”, me permite detenerme en una última consideración. Se trata del valor simbólico de la expresión “iba para el otro equipo”, expresión popular y peyorativa que se refiere a una persona que tiene una orientación homosexual o una identidad transgénero. Tal declaración está vinculada a otro comentario de una asistente que señaló que “[...] mi mamá me decía a mí “*marimacha*”⁴⁴ que en Venezuela es algo así como que una mujer que está... “*tortillera*” y yo tuve que aprender carpintería, plomería, electricidad y lo hago”.

Ambas declaraciones dan muestra de uno de los mecanismos de defensa de la sociedad matrisocial para preservar su equilibrio, y se caracteriza por el “desprecio, la burla, la descalificación, incluso cruel, del homosexual; actitud que circula ampliamente en el lenguaje cotidiano, íntimamente unido al temor, casi pánico, generalizado, a ser visto, sospechoso y simplemente imagino homosexual por los otros” (Moreno, 2012: 14). Si bien dentro del contexto expresado no parecen tener un valor únicamente despreciativo, es útil atender a los sentidos subyacentes que guardan los discursos de los nativos.

⁴³ Moreno, A. (2016). “El hijo” en Antropología Cultural del pueblo venezolano, tomo I. Fundación Polar, Centro de Investigaciones Populares. p. 177.

⁴⁴ Es un término despectivo para una mujer que muestra características o formas de conducta considerados típicos de un hombre.

Lo que representa este testimonio tiene un relativo origen en los efectos de la conquista que permitieron que el primer modelo familiar fuera matrisocial. En *El matrimonio en indias, realidad social y regulación jurídica* (1977), Daisy Rípodas Ardanaz cita la “poliginia desenfrenada” y cómo la poliginia y bastardía producían “numerosos núcleos familiares constituidos por una madre y sus hijos”.

No existen referentes culturales de la pareja como una institución real, el hombre se vuelve para la mujer meramente un instrumento necesario para hacerla madre, puede prescindir de él cuando la función ha sido completada (Moreno, 2012). De este modo, cualquier hombre puede satisfacer dicha necesidad, no tiene por qué ser el mismo, por consiguiente, no es indispensable la consolidación de una pareja.

Moreno (2012) nos invita a pensar que la estructura familiar no solo se encuentra en las expresiones explícitas, sino también en sus estructuras significantes. Cita el caso del dicho popular “*madre no hay más que una, padre puede ser cualquiera*”, para reafirmar que las madres se lo dicen a sus hijos y los hombres lo aceptan sin apelación. Incluso, en su texto *La familia popular venezolana* menciona el testimonio de una mujer de clase media alta que luego de separarse de un matrimonio de veintisiete años, le decía al autor que “el esposo es un extraño; los hijos son de mi sangre, son mi familia”.

La verbalización de la acción del hombre dentro de la estructura familiar evidencia que su presencia “es solo la ocasión para que la mujer tenga hijos y se convierta en madre; como complemento, el hombre adquiere la obligación de proteger a la madre y al niño con un aporte económico” (Hurtado, 1999:40).

Por otra parte, la idea de “matriarcalidad” no solo surgió en el testimonio de la asistente anterior, luego de varias discrepancias sobre quién iba a tomar la palabra, una mujer expresó que había que estudiar el fenómeno social de nuestro país:

“Venezuela es una sociedad matriarcal donde la madre es la que crea los valores y los principios. Nosotros hemos evolucionado mucho en esta parte del contexto social de nuestra familia y lo que dice la compañera es verdad, los principios y valores al niño los da la madre en su hogar y ya cuando uno sale a la sociedad está con derechos y cualidades”.

La aseveración es clave para destacar que la utilización de la categoría “matriarcado”, utilizada por las asistentes tiene más relación y correspondencia con los sentidos de los términos matrisocialidad y matricentralidad. Alejandro Moreno ya había percibido dicha mixtura y advierte que la familia matricentrada – como él la define – no es lo mismo que familia matriarcal.

El matriarcado lleva, en la misma etimología de la palabra, el poder de dominio como contenido definitorio. Si bien el poder de las madres es una realidad presente en la familia matricentrada, no la define. En todo caso no es un poder de gobierno femenino sobre la comunidad. Bajo un patriarcado formalmente fuerte, y realmente débil, funciona un matriarcado totalizador de puertas adentro. La familia pues, en este modelo, está constituida por una mujer-madre con sus hijos.⁴⁵

Quien introduce el matriarcalismo como término analítico es el jurista Johann Jakob Bachofen y se refiere a un período que implicó un punto de inflexión donde el sistema gineocrático imperaba en las primeras sociedades prehistóricas (Rossi, 2009). Según el etnólogo George Devereux, dicha etapa “nunca existió según lo demuestran antropólogos e historiadores” (Devereux, 1989, 19).

Una de las problemáticas a las que me enfrenté al atender a las categorías analíticas previstas en el campo y al revisar los términos analíticos subyacentes en la bibliografía sobre el tema, fue definir cómo llamar a la familia venezolana. El dilema lo planteo desde la constitución del marco conceptual donde planteo la existencia de un abanico de denominaciones descriptivas que ubican a la familia como matricéntrica, matrial, matriarcal y matrifocal, incluso, muchos

⁴⁵ Moreno, Alejandro, (2012). *La Familia popular venezolana*. Caracas: Centro Gumilla, p. 7.

autores eran indiferentes a los términos que usaban y solo se remitían al prefijo matri-. Como plantea Hurtado (1999), es necesario prescindir de los “arquetipos míticos” para realizar un análisis sociocultural complejo que busque interpretar a la familia venezolana, de esta forma, introducir y retomar la noción de matrisocialidad nos permite “no ya la prescripción de las líneas uterinas expresadas en lo manifiesto del sistema de parentesco de una sociedad tribal” (Hurtado, 1999:35), sino señalar una sociedad cuyo esquema de comportamientos está determinado por el “supersímbolo” de la madre. Hurtado logra consolidar un concepto que permite orquestar la psiquis y la cultura en una estructura definida por la “cultura de la madre”, a partir de ahí, el antropólogo considera que la estructura matrisocial es etnotípica.

5.5. La mujer migrante venezolana en Argentina

Siguiendo los lineamientos de los testimonios citados, algunas mujeres destacaban su sorpresa e incomodidad con el movimiento feminista argentino, ese de “los pañuelitos verdes” que, según una de las asistentes, “*confundía la lucha por el aborto con los derechos de las mujeres*”. Otra participante mencionaba que “*nosotras no somos tan feministas como aquí porque superamos esa etapa*”. Las expositoras llevaron la discusión a un escenario donde destacaron los estudios de género y los beneficios que ha tenido el movimiento feminista en Argentina. No obstante, quisieron retomar la pregunta anterior sobre cómo hay algo propio del ser mujer migrante.

A diferencia de lo que diferentes autores sobre la etnografía piensan en relación a la inserción de la figura nativa en el trabajo de campo, desde el inicio de mi investigación establecí un distanciamiento y una suerte de barrera frente al tema que me imposibilitó incorporar mis experiencias de vida a mi análisis. Haciendo un avance en mi estudio, empecé a encontrarme con indicadores de la matrisocialidad que, desde mis vínculos familiares, había vivido.

Debo confesar que para ese momento del encuentro mis emociones se exacerbaban, por un lado, estaba disfrutando la calidad del material que estaba registrando, pero, a su vez, me sentí contrariada y pedí el turno para emitir una opinión que podía sabotear mi participación en el

encuentro, aunque, a su vez, permitía dar voz a mi dimensión nativa. Expresé que conocía la noción de familia matricentrada/matrisocial y que, si bien la mujer tiene una gran cuota de poder puertas adentro, la sociedad sigue siendo machista. Cité un ejemplo de mi experiencia personal donde les narré que mi único hermano que vive en Panamá tenía un ingreso mensual entre U\$D 1.000 y 2.000 y les comenté que mi ingreso mensual para ese entonces era de U\$D 300. Mi madre solo me pedía que le envíe remesas y cuándo le cuestionaba sobre por qué no le demandaba a mi hermano ayuda económica, ella siempre respondía que: “A él no hay que molestarlo”. Culminé mi turno diciéndoles que mi madre no le pedía porque es hombre y, en ocasiones, somos las mujeres quienes sostenemos y nutrimos ese machismo.

Al culminar mi opinión, hubo varios comentarios que apoyaban mi argumentación, una mujer tomó la palabra y resaltó la riqueza de tener distintas visiones, no obstante, recordó tener “una familia muy machista” constituida por nueve hermanos/as. Contó que cada vez que quería salir tenía que pedirle permiso a su papá, a su mamá y a sus cuatro hermanos varones.

Una de las últimas participantes cambió la dirección del debate y señaló que de este encuentro surgía una necesidad: *“la mujer migrante emocionalmente está muy débil a pesar de que somos muy fuertes internamente, no todas tenemos la fortaleza espiritual para salir adelante, no todas tenemos la misma realidad”*. Destacó la problemática de que muchas mujeres migrantes tienen que trabajar y cuidar a sus hijos pequeños. La expositora principal señaló que por esa razón era importante tener un espacio de cuidado de nosotras mismas.

No es un dato menor que para el encuentro se recomendaba a las mujeres no asistir con niños, no obstante, algunas mujeres fueron acompañadas por sus hijos quienes eran direccionados a un espacio recreativo en la planta superior del salón. Una asistente señaló: *“con mi hijo ando para todos lados, absolutamente para todos lados”*. Incluso, destaca que todo el que la invita a salir debe saber que va siempre con su hijo.

La interdependencia entre madre-hijo da muestra de que el vínculo es para toda la vida y que su relación con su descendencia legitima su maternidad, “la madre forma al hijo para que sea siempre su-hijo” (Moreno, 2012:9). Como bien indica el autor en un trabajo anterior, no existe ninguna relación triangular donde coexisten padre-madre-hijo, sino surge una estructura binomial (circular) donde el nudo relacional se sostiene sobre sí mismo, el padre es tangencial. “La estructura no está ni en el ser de la madre ni en el ser del hijo ni en la suma de ambos sino en ese vínculo que constituye a la madre en madre y al hijo en hijo y que es uno y el mismo para los dos” (Moreno, 2003: 95).

Para ese momento pensé que el camino del debate había cambiado pero una asistente retomó la idea de que esa culpa por dejar a sus hijos y no cuidarse “viene de ese sentimiento enraizado de “yo soy la mamá” y la mamá es la que hace todo, no hay esa igualdad de responsabilidad dentro de la dinámica familiar”. Ante la pregunta de qué es preciso para hacerle frente a los nuevos desafíos respondió lo siguiente:

“[...] Pienso que tener valor [...] es, empoderarnos, esa palabra que está tan de moda ahora y tener valor, valor de ejecutar esos cambios porque si bien es cierto que nosotros estamos probando los sabores y sinsabores de la herencia cultural que recibimos de nuestras ancestras mujeres, abuela, bisabuelas, madres, también tenemos una responsabilidad que nosotros hemos dejado una herencia cultural a las futuras generaciones”.

Dentro de su relato, surgió una respuesta a la pregunta sobre la violencia en Venezuela. Dicha asistente ve con mucha preocupación la violencia de género en Argentina porque “allá en Venezuela si nos pegan, pegamos ¿verdad?”. Recordó la anécdota de cómo en su matrimonio su madre le regaló un palo y le dijo “Hija mía, espero que no lo use, pero si ese hombre le trata de poner una mano encima, quítele el papelito y úselo”. Señaló que tiene dos años sola y que las mujeres podemos estar solas, “nos metieron un embuste muy grande de que no estamos bien sin hombres”.

El encuentro terminó intempestivamente debido a disposiciones de tiempo y espacio. Finalmente, se realizó un compartir gastronómico y las asistentes acordaron, como en el grupo de “Venezolanos en Argentina” y el “Espacio de Contención” virtual en crear un grupo de Whatsapp para mantenerse en contacto que terminó llamándose “Mujeres divinas”.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación pude sumergirme en el interior del novedoso éxodo venezolano para entenderlo desde las formas en que se articulan la familia, los afectos y la matrisocialidad. Partir desde la perspectiva transnacional, me permitió trascender a la pregunta causal sobre la migración venezolana para ahondar en la dimensión afectiva y en la importancia de las interacciones que se establecen más allá de las lindes de los estados-nación. De esta manera, pude acercarme a las estrategias que utiliza el migrante para mantener e, incluso, recrear su idea de familia bajo una base de afectos que no solo son producto del desplazamiento sino también condicionan los modos de interacción entre el migrante y sus redes en los países de origen y de acogida.

A partir del registro de entrevistas en profundidad, las notas de campo de mi observación participante y mi experiencia autoetnográfica, pude reflexionar sobre distintas facetas del proceso de reconfiguración de los lazos familiares. Desde el reajuste de la interacción familiar, la redefinición de sus prácticas y las estrategias para mantener los vínculos parentales pasando por la construcción de nuevas redes afectivas con coterráneos, la aparición de emociones ambivalentes y las formas en que éstas inciden en el proceso hasta concluir con los imaginarios y las representaciones generadas por categorías analíticas y las nociones compartidas por los migrantes venezolanos como la matrisocialidad, el matriarcado y el machismo, que, a su vez, interaccionan, interpelan y dialogan con los imaginarios y representaciones acerca de ellas vigentes en la sociedad argentina.

La premisa que atravesó inicialmente el análisis radicó en que la migración era resultado

de un compromiso familiar que, si bien supone su separación y reconfiguración, estaba supeditado por la estructura matrisocial de la familia venezolana y daba paso a la construcción de nuevas redes afectivas con coterráneos que procuraban recrear dicha estructura y, a su vez, eran necesarias para la inserción al país de acogida. Para comprobar mi hipótesis, propuse un recorrido que inició con la reconfiguración de los lazos con la familia en el país de origen, a partir del envío de remesas como representación de una promesa. En principio, analicé las prácticas y los cambios en las dinámicas con los vínculos estrechos producto de la migración, relaciones que se tensionan debido a la distancia. Las remesas emergen como una estrategia no solo económica, sino de reproducción material y sociocultural entre sus miembros, donde se ponen entredicho lealtades y expectativas familiares.

Dentro de los testimonios recabados, pude evidenciar que el cuidado y el compromiso de manutención familiar son uno de los desencadenantes de la decisión y el proyecto migratorio, así como también es el principio rector de la búsqueda de oportunidades laborales en el país de acogida, donde operan los imaginarios del lugar de destino y las condiciones de integración de los migrantes venezolanos en Argentina, que dan cuenta de un proceso de devaluación de los perfiles profesionales.

Del mismo modo, incorporé a la discusión las formas en que se producen, distribuyen y realizan los envíos de remesas en función de la figura de la madre como piedra angular de los sentidos dentro de las relaciones sociales y - por consiguiente- gestora del hogar y de la familia. Entre los factores que participan y confluyen como formas de compromiso afectivo se encontraban la clase, el estatus social, las prácticas comunicativas y los vínculos previos al proyecto migratorio, donde la mercantilización de las relaciones entre el migrante y sus familiares amenazaban y tensionaban los nexos y, a su vez, creaban una oleada de emociones que daban cuenta de cuestiones particulares de la cultura afectiva venezolana como su carácter relacional, la hegemonía de la felicidad o la predominancia del “todo está bien”. Igualmente, parte característica de la reproducción doméstica es la obligación que tienen los/as hijos/as con sus padres/madres que

conlleva un intercambio de roles donde los sucesores cumplen funciones de manutención y cuidado y deben sopesar el desbalance entre el logro económico y el afectivo.

En el siguiente apartado pude evidenciar, por medio de un estudio de caso, la creación de nuevas relaciones de parentesco en espacios colectivos para migrantes venezolanos. Tomé como punto de partida cómo los sentimientos de soledad y pérdida llevan al migrante a buscar espacios asociativos y de intercambio de experiencias donde encuentra referentes válidos que faciliten su integración en el país de acogida. Del mismo modo, pude constatar cómo dentro de los procesos migratorios, las creencias religiosas y sus prácticas facilitan una mayor agencia y canalizan de manera más eficiente sus actitudes y emociones, con la finalidad de conseguir objetivos planteados, por consiguiente, lo religioso irrumpe como una de las formas para establecer redes sociales que generan vínculos entre los migrantes con coterráneos y con la sociedad de destino.

Al describir mi experiencia de campo dentro de los espacios de “Venezolanos en Argentina”, constaté la continua importancia de la figura materna y pude determinar diferentes indicadores de matrisocialidad como la relevancia de la advocación mariana, el cuidado de la mujer por medio del servicio en la cena, la petición de “la bendición” a figuras sustitutivas y/o complementarias de la madre y la conformación de nuevos lazos parentales dentro de un espacio donde la cena y, especialmente, la comida permiten “familiarizar” los vínculos colectivos entre los migrantes, dado que actúan como un “sustancia” y un espacio familiar donde los participantes intercambian experiencias y, a su vez, crean redes para su inserción, no solo laboral y profesional, sino también afectiva en Argentina centrados en una recreación de lazos parentales.

Finalmente, retomé mi registro de campo para relatar las situaciones sociales manifestadas en el interior del Encuentro de Mujeres Migrantes, donde se reitera la forma en que los afectos permean la cultura venezolana y, del mismo modo, aparecen representaciones y sentidos en torno a la matrisocialidad. En este punto resulta útil destacar las diferencias en las reflexiones acerca del rol y la posición de la mujer en Venezuela y Argentina. En los testimonios se evidencian las concepciones vigentes en el país de origen y cómo interactúan y - en ocasiones - contrastan- con

las del país de acogida. Lo particular es detenerse en las distintas valoraciones, categorías y juicios que se producen de ese encuentro intercultural.

Considero que el trabajo de campo en grupos de migrantes venezolanos, especialmente de mujeres, es un espacio que permite reflexionar sobre el quehacer etnográfico porque se ponen de manifiesto con mayor nitidez ciertas problemáticas – como las reconfiguraciones familiares, los imaginarios sociales, los roles de género y las identidades - que, lejos de ser situaciones anecdóticas, constituyen tópicos centrales en la forma en que producimos conocimiento con el otro (Ceriani, 2000-2002).

Aproximarme al campo no solo me posibilitó obtener material para una producción teórica, sino también me permitió indagar sobre los dilemas, replanteamientos y discusiones metodológicas y epistemológicas sobre mi proceso de investigación, escritura y, sobre todo, intervención etnográfica; tomando como eje central el desdoblamiento entre mis identidades de investigadora, nativa y mujer dentro de los contextos sociopolíticos de la producción y estructuración del discurso etnográfico. No es posible negar que el antropólogo va al campo cargado de ciertas perspectiva, prejuicios, ideas, argumentos, opiniones que condicionan su forma de ver las experiencias y situaciones a las que se enfrenta, no obstante, estas ideas no siempre se oponen a la constitución de la labor etnográfica, pueden ser parte de un proceso que se ve enriquecido por diferentes formas de pensamiento, “tenemos que ver con protagonistas de procesos sociales en que nosotros mismos estamos involucrados, con resultados de la actuación de seres humanos, que significan preguntas y respuestas con respecto a los de la nuestra” (Krotz, 1988:48).

De esta manera, el dilema sobre mi posicionamiento en el campo y el desdoblamiento de identidad que he vivido durante un proceso, remite fuertemente a la noción de *location* de Clifford (1989) que se refiere a una serie de ubicaciones y encuentros, que viajan dentro de espacios diversos pero limitados, siendo conscientes de las diferencias que se establecen en situaciones concretas y, a su vez, reconocer las distintas “inscripciones, lugares o historias que empoderan e inhiben la construcción de categorías teóricas como “mujer”, “patriarcado” o “colonización”,

categorías esenciales para la acción política” (p.4). Asumir estas diferencias y la autoadscripción de dichas categorías desde el sujeto/investigador es esencial para reconocer la alteridad, incluso desde nuestros bastiones.

Asimismo, el reconocimiento de mi presencia en el campo y los dilemas teóricos y metodológicos mencionados también salpicaron la realización del largometraje documental “Al menos están vivos”, especialmente por los aportes metodológicos inherentes a la producción de conocimiento por medio de la realización de una película, que de cierta forma trascendieron la experiencia de observación participante y la entrevista clásica. “El método visual permite reforzar el proceso testimonial porque está atento al registro de aspectos emotivos e intersubjetivos y propone una presencia íntima y comprometida con otro que escucha” (Baer y Bernt, 2009:16). Por medio de la visualidad es posible identificar diversas dimensiones del comportamiento humano desde un contexto cultural. Es evidente la relación entre el arte y la cultura, misma que posibilita tornar el cine como un objeto de estudio propicio de la antropología visual, no solo desde un nivel estético y técnico, sino desde las prácticas y representaciones que implica.

Como plantea David MacDougall (2009), el cine etnográfico ha sido reconocido por su carácter transcultural, en dos dimensiones. En primera instancia, por su cualidad de mezclar «lindes culturales», es decir, por establecer una mediación con lo no familiar y, en segundo lugar, es transcultural en el sentido que desafía las limitaciones. La mirada etnográfica está condicionada y «sensibilizada» para tener un acercamiento sobre el campo de las imágenes y el modo en que estas se usan; asimismo, nos permite entender la necesidad de contemplar las relaciones entre la imagen y el discurso.

Considero que uno de los diferenciales de mi investigación se ubica en poder conjugar en un texto teórico y un documental etnográfico la producción de un saber sobre la temática de mi tesis. Más allá de las ventajas de la grabación de video que giran en torno a la focalización en el detalle, el registro de la memoria - no solo en el testimonio oral sino también en la imagen cinematográfica - y la mirada en los afectos emanados por la corporalidad y los rostros; la

articulación entre la etnografía escrita y audiovisual potenció las formas en que retraté y evoqué los relatos de vida de mis protagonistas y entrevistados, y a su vez, sumó al análisis de este fenómeno migratorio para la comprensión de procesos sociales generales que subyacen la trama familiar como el cuidado y los afectos que emanan de dichas prácticas.

Por último, acercarme a las experiencias y vicisitudes de los migrantes, me permitió atender a las necesidades del colectivo venezolano en cuanto a la gestión de afectos producto del fenómeno migratorio. Muchos programas nacionales e internacionales se limitan únicamente a ofrecer espacios informativos y de asesoría en trámites migratorios y legales, sin dar lugar a la dimensión emocional. Los migrantes necesitan más que un folleto de información, necesitan algo tangible. Existen diferentes manuales y guías de organismos internacionales para la atención e intervención psicosocial que propician la resiliencia en personas migrantes y refugiadas, pero se trata de protocolos fijos que no dan cuenta de las particularidades y problemáticas reales de cada colectivo, toda vez que ignoran las prácticas y formas de afrontamiento determinadas por la cultura de cada comunidad migrante.

En consecuencia, pocos modelos recurren a mecanismos de intervención que piensen en un reencuentro cultural. Asimismo, ignoran que muchos migrantes no están abiertos al acceso a terapia psicológica individualizada o espacios de contención emocional por razones culturales y económicas. Por esta razón, es necesario pensar políticas públicas que diseñen espacios de sociabilidad donde la comunidad venezolana en Argentina pueda desarrollarse y evocar su identidad y, a su vez, buscar modos de integración con la sociedad de acogida, para esto es oportuno identificar y conjugar a los actores pertinentes: migrantes venezolanos, líderes de las comunidades religiosas, líderes de asociaciones de venezolanas en Argentina, psicólogos venezolanos y argentinos, abogados, funcionarios de la Dirección Nacional de Migraciones, funcionarios del Ministerio de Educación, Salud, Trabajo, etc. En mi experiencia de campo, pude detectar que la idea de rememorar a Venezuela y recrear un “tipo” de familia surge de una necesidad clave de los sujetos migrantes. Para muchos, tener la posibilidad de compartir un café pasado, un baile de salsa y una historia es la única forma de volver a estar en casa.

BIBLIOGRAFÍA

- Abduca, R. (2007). La reciprocidad y el don no son la misma cosa. *Cuadernos de Antropología Social*. (26), 107-124.
- Abu-Lughod, L., y Lutz, C. (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ACNUR. (5 de marzo de 2018). Migrantes y refugiados ¿qué diferencia hay? Acnur responde. ACNUR. Recuperado de <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/migrantes-y-refugiados-que-diferencia-hay-acnur-responde>
- ACNUR y OIM. (22 de febrero de 2019). Los flujos de venezolanos continúan constantes, alcanzando ahora la cifra de 3,4 millones. ACNUR. Recuperado de: <https://www.acnur.org/noticias/press/2019/2/5c700eb94/los-flujos-de-venezolanos-continuan-constantes-alcanzando-ahora-la-cifra.html>
- Aixelà Cabré, Y. (2003). La perspectiva de género en la antropología social clásica. *Revista de Occidente*. (261), 79-95.
- Altamirano, T. (2009). *Migraciones, remesas y desarrollo en tiempos de crisis*. Lima: PUCP-CISEPA.
- Andrade, A. (13 de octubre de 2019). Estiman que remesas se incrementarán a \$3.700 MM en 2019. *El Universal*. Recuperado en: <https://www.eluniversal.com/economia/53045/estiman-que-remesas-se-incrementaran-a-3700-mm-en-2019>
- Ariza, M. (2012). Vida familiar transnacional en inmigrantes de México y República Dominicana en dos contextos de recepción. *Sí Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, 12(1), 17-47.
- Armas, C. (2019). De Venezuela a la Argentina: género, estrategias y redes migratorias de venezolanos con nivel educativo intermedio que iniciaron su traslado al área metropolitana de buenos aires entre los años 2014-2018. En Blouin, C. (Coord.), *Después de la llegada, realidades de la migración venezolana*. Lima: Thémis.

- Appadurai, A. (2005). Memoria, Archivo y Aspiraciones. En Gutman, M (Ed.), *Construir Bicentenarios: Argentina*. Buenos Aires: The New School, Observatorio Argentina.
- Baer, A., y Schnettler, B. (2009). Hacia una metodología cualitativa audiovisual. El vídeo como instrumento de investigación social. En Merlino, A., *Investigación Cualitativa en las Ciencias Sociales: Temas y problemas*. Buenos Aires: Cengage Learning.
- Banco Central de Venezuela. (2020). Índice Nacional de Precios al Consumidor (INPC). Recuperado en: <http://www.bcv.org.ve/estadisticas/consumidor>
- Banco Central de Venezuela (2020). Tipo de Cambio de Referencia SMC (Sistema del Mercado Cambiario). Recuperado en: <http://www.bcv.org.ve/estadisticas/tipo-cambio-de-referencia-smc>
- Basch, L., Glick-Schiller, N. y Blanc-Szanton, C. (Eds). (1992). Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered. *Annals of New York Academy of Science*, 645 (1), 9-14.
- Bestard-Camps, J. (1991). La familia: entre la antropología y la historia. *Papers Revista de Sociología*, 36, 79-91.
- Bolaños, L. (2016). El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 178-191.
- Bourdin, G. (2016). Antropología de las emociones: conceptos y tendencias. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, 23(67), 55-75.
- Bryceson, D y Vuorela, U. (2002). *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Berg Publishers.
- Bustamante et. al (2019). Rol de las mujeres de las comunidades indígenas wayuu en La Guajira (Colombia) en torno a la actividad ganadera. En Márquez, J. (dir.), *Hélices y anclas para el desarrollo local* (pp. 1287-1292). Huelva: Universidad de Huelva.
- Campo-Redondo, M., et al. (2007). La matricentralidad de la familia venezolana desde una perspectiva histórica. *Frónesis*, 14(2).

- Cardoso de Oliveira, R. (2004). El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir. *Avá. Revista de Antropología*, 5:55-68.
- Castro Neira, Y. (2005). Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos. *Política y cultura*, (23), 181-194. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422005000100011&lng=es&tlng=es
- Centro de Estudios Legales y Sociales. (30 de enero de 2018). El DNU contra las personas migrantes: una política selectiva y diferenciada. *CELS*. Recuperado en: <https://www.cels.org.ar/web/2018/01/dnu-migrantes-una-politica-selectiva-y-diferenciada/>
- Ceriani Cernadas, C. (2000). Reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos. *Etnia*, 44, 34-49.
- Cerda, J. (2014). Las familias transnacionales. *Revista Espacios Transnacionales*, 2, 78-88. Recuperado en: <http://espaciostransnacionales.org/wp-content/uploads/2014/11/6-Familias-Transnac.pdf>
- Citro, S. (1998-99). La multiplicidad de la práctica etnográfica: reflexiones en torno a una experiencia de campo en comunidades tobas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. 18: 91-107.
- Clifford, J. (1989). Notes on travel and theory. *Inscriptions*. *Center for Cultural Studies*. Recuperado en: <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-5/james-clifford/>
- Comunicado de prensa conjunto ACNUR – OIM. (2019). Los flujos de venezolanos continúan constantes, alcanzando ahora la cifra de 3,4 millones. *ACNUR*. Recuperado de: <https://www.acnur.org/noticias/press/2019/2/5c700eb94/los-flujos-de-venezolanos-continuan-constantes-alcanzando-ahora-la-cifra.html>
- Collier, J, Rosaldo, M y Yanagisako, S. (1997). ¿Is There a Family? New Anthropological Views. En *The Gender Sexuality Reader*. Londres: Routledge.
- Cordone, D. (2009). Jóvenes con proyecto migratorio: “Voy a probar, a ver qué onda”. En

Miranda, Ana (Comp.), *Juventud, migración y género en el corredor Paraguayo-Argentino* (p. 77-104). Flacso Argentina.

- Decreto 70/2017. (2017). Boletín Oficial de la República Argentina. Recuperado en: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/158336/20170130>

- De Lima, B. y Sánchez, Y. (2008). Redes femeninas, familia popular y ancianidad en Venezuela. *Revista Perspectivas Sociales*, 10(1), 53-84.

- Diario El Universal. (20 de octubre de 2019). BCV informó que la inflación del año alcanzó a 4.679,5%. *El Universal*. Recuperado en <http://www.eluniversal.com/economia/53602/bcv-informo-que-la-inflacion-del-ano-alcanzo-a-46795>

- Diario La Nación. (8 de octubre de 2018). Aerolíneas Argentinas suspendió definitivamente sus vuelos a Venezuela. *La Nación*. Recuperado en: <https://www.lanacion.com.ar/economia/aerolineas-argentinas-suspendio-definitivamente-su-vuelo-semanal-a-venezuela-nid2070422>

- Dirección Nacional de Migraciones. (3 de mayo de 2010). “Ley 25.871”. Recuperado de: http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/campana_grafica/pdf/Libro_Ley_25.871.pdf

- Dirección Nacional de Migraciones. (15 de febrero de 2018). El Gobierno Nacional facilita el trámite de residencia a los ciudadanos venezolanos”. *DNM*. Recuperado de: <http://www.migraciones.gov.ar/accesible/novedad.php?i=3932>

- Dirección Nacional de Migraciones. (2019). Estadística Consolidada de Radicaciones Iniciadas y Resueltas. Recuperado de: <http://www.migraciones.gov.ar/accesible/indexN.php?estadisticas>

- Domínguez, E y Alí, L. (2014). Emociones y ciencias sociales en el s. XX: la precuela del giro afectivo. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 14(1), 263-288.

- EFE. (13 noviembre de 2019). El salario mínimo de Venezuela alcanza para el 2 % de la comida necesaria. *Agencia EFE*. Recuperado en: <https://www.efe.com/efe/america/economia/el-salario-minimo-de-venezuela-alcanza-para-2-la-comida-necesaria/20000011-4110433>”

- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2015). Autoetnografía: Un panorama. *Astrolabio*, (14), 249–273. Recuperado a partir de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>
- Fernández, M.I. (2018). Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina. *ICONOS*, 62, 21-38.
- Freitez, A. (2017). *Encuesta sobre Condiciones de Vida: Emigración internacional*. Caracas: UCAB. Recuperado en: <https://encovi.ucab.edu.ve/wp-content/uploads/sites/2/2018/02/ucv-ucab-usb-encovi-emigracion-2017.pdf>
- Geertz, C. (1999). Desde el punto de vista del nativo. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Glick-Schiller, N., Bash, L. y Szanton-Blanc, C. (1992). Transnationalism: A new analytic framework for understanding migrations. *New York. Academy of Sciences*, 1-24.
- Gómez, S. (2006). Las Asociaciones de Inmigrantes: enfoques desde la Historia y la Antropología. Un análisis preliminar. *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Políticas Migratorias y de Asilo. Actualidad y perspectivas*. Buenos Aires: Museo Roca.
- González, H. (2007). The Transnational Family. *New European Frontiers and Global Networks* (Deborah Bryceson and Ulla Vuorela, eds.). *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2(3), 584-589.
- González, H. (2016). Las familias transnacionales ¿una tautología? Más allá de la dicotomía “distancia/proximidad” geográfica, *Polis*, 43. Recuperado en <http://journals.openedition.org/polis/11738>
- Gregory, C. (1997). *Savage Money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdam: Harwood Academic.

- Guber, R. (2004). La observación participante: nueva identidad para una vieja técnica. En: *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). Los relatos nativos: escuchar y preguntar. En: *Etnografía. Métodos de Investigación Social*. Barcelona: Paidós.
- Harris, M. (1983). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Herrera, G. (2008). Políticas migratorias y familias transnacionales: migración ecuatoriana en España y Estados Unidos. En Herrera, G. y Ramírez, J. (eds.), *América Latina migrante: estado, familias, identidades*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Hurtado, S. (1999). *La sociedad tomada por la familia*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Hurtado, S. (2003). La participación discordante en la familia y los niveles de su transformación simbólica. *Revista venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 9(1), 61-83.
- Ibarra, M. (2020), ¿Es cine etnográfico? Reflexiones sobre la etnografía de la imagen como herramienta metodológica, a partir de una entrevista a una migrante venezolana en Buenos Aires. *Revista Fuera de Campo*, 4(2), 44-62.
- INFOBAE. (3 de diciembre de 2019). En Venezuela ya circulan más dólares que bolívares. *INFOBAE*. Recuperado en: <https://www.infobae.com/america/venezuela/2019/12/04/en-venezuela-ya-circulan-mas-dolares-que-bolivares/>
- Jackson, M. (1998). *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological project*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, 1, 43-65.
- Krotz, E. (1988). Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos. *Nueva Antropología*, 9(33), 17-52.
- Lazar, S. (2018). A kinship anthropology of politics? Interest, the collective self and kinship in

Argentinian unions. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24(2), 256-274.

- Levitt, P. (2001). *The transnational villagers*. Los Angeles: University California Press.

- Linares, M. (2016). Trayectorias migratorias e inserción laboral de migrantes recientes en Santa Rosa-Toay (La pampa, Argentina). *Revista Pilquen*, 19(4), 1851-3123. Recuperado de <http://www.curza.net/revistapilquen/index.php/sociales>.

- MacDougall, D. (2009). Cinema transcultural, *Antípoda*, 9, 47-88.

- Marquina, A. (8 de agosto de 2019). La inflación venezolana fue del 33,8 % en julio, 1.579,2 % en el año. *EFE*. Recuperado en: <https://www.efe.com/efe/america/economia/la-inflacion-venezolana-fue-del-33-8-en-julio-1-579-2-el-ano/20000011-4039931>

- Martínez, R. (2007). Migración y nuevas tecnologías de la información y la comunicación: inmigrantes rumanos en España. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, (21), 259-290. Recuperado en <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/2899>

- Massey, D. et al. (2000). Teorías sobre la Migración Internacional: Una reseña y una evaluación, *Trabajo [Migraciones y mercados de trabajo]*, 3, 5-50.

- Miranda, A. (2013). *Ahata Che: Juventud, migración y género en el corredor Paraguayo-Argentino*. Buenos Aires: Flacso Argentina.

- Montero, M. (1984/2008). *Ideología, alienación e identidad nacional. Una aproximación psico-social al venezolano*. Caracas: UCV. Ediciones de la Biblioteca.

- Morelló, N. (2017). Remesa social y diferenciación local en las migraciones laborales entre Colombia y Catalunya (Estado español). Un ejemplo etnográfico desde un municipio andino. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 27-61.

- Moreno, A. (2002). *Buscando Padre. Historia de Vida de Pedro Luis Luna*. Valencia: Edición Universidad de Carabobo

- Moreno, A. (2003). Familia Así, familia asá. *Revista Conciencia Colectiva*, 21(2), 83-110.

- Moreno, A. (2012). *La familia popular venezolana*. Caracas: Fundación Centro Gumilla.
- Moreno, A. (2016). El hijo. En *Antropología Cultural del pueblo venezolano, tomo I*. Fundación Polar, Centro de Investigaciones Populares.
- Ocando, J y Fernández, O, (2010). Entramado sociocultural de la familia maracaibera. Un acercamiento interpretativo. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 11(3), 115-142.
- OVV-LACSO. (2018). *Informe Anual de Violencia 2018*. Recuperado en: <https://observatoriodeviolencia.org.ve/ovv-lacso-informe-anual-de-violencia-2018/>
- OVF. (13 de abril de 2021). Índice de Remuneración del Trabajador Venezolano es \$4,7 mensuales en el sector público. *Observatorio venezolano de finanzas*. Recuperado en: <https://observatoriodefianzas.com/indice-de-remuneracion-del-trabajador-venezolano-es-47-mensuales-en-el-sector-publico/>
- Parella, S. (2007). Mujeres inmigrantes en el mercado de trabajo español. En Diz, I. y Lois, M. (Eds), *Mujeres, instituciones y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Parkin, R., y Stone, L. (2010). *Antropología del parentesco y de la familia*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Parry, J. & Bloch, M. (1990). *Money and the Morality of exchange*. Cambridge University Press.
- Pedone, C. (2007). Los/as hijos/as de la migración ecuatoriana: lecturas transnacionales de los cambios familiares. *Ponencia presentada en el V Congreso sobre la Inmigración en España. Migraciones y Desarrollo Humano*. Valencia: Universitat De València, Ceim, Centro de Estudio para la Integración Social y Formación de Inmigrantes.
- Pedone, C. (2010). Cadenas y redes migratorias: propuesta metodológica para el análisis diacrónico-temporal de los procesos migratorios. *Empiria. Revista De Metodología De Las Ciencias Sociales*, 101-132. Recuperado en <http://www.redalyc.org/pdf/2971/297126345004.pdf>
- Pedone, C., et. al (2012). Políticas Públicas, migración y familia. Una mirada desde el género. *Papers*, 97(3), 541-568.

- Pelaez, D. (2017). Emociones en movimiento para la supervivencia familiar transnacional. El caso de los vendedores informales venezolanos en el transporte público en Bogotá. DOI: 10.13140/RG.2.2.11957.37607
- Per Research Center (Nov. 13, 2014). Religion in America. Widespread Change in a Historically Catholic Region. Recuperado en: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Pereira, G. (9 de febrero de 2018). El Gobierno simplifica el ingreso de estudiantes y profesionales venezolanos. *El Cronista*. Recuperado en: <https://www.cronista.com/economiapolitica/El-Gobierno-simplifica-el-ingreso-de-estudiantes-de-Venezuela-a-escuelas-y-universidades-20180209-0066.html>
- Plataforma de Coordinación para Refugiados y Migrantes de Venezuela. (2019), *Hoja de datos: Plan regional de respuesta a refugiados y migrantes 2019*. Recuperado en: <https://r4v.info/es/documents/download/67284>
- Plataforma de Coordinación para Refugiados y Migrantes de Venezuela– R4V (5 de octubre de 2020). Refugiados y migrantes de Venezuela. Recuperado en: <https://r4v.info/es/situations/platform>
- Polanyi, K. [1957] (1964). La economía como actividad institucionalizada. En Polanyi, K., Arenseberg, C., y Pearson, H. (Eds). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, pp. 289-316. Barcelona: Labor.
- Pulido, M. y Da Silva, M. (2017). Una mirada antropológica en torno al cuidado. Desafíos y oportunidades. *Revista Documentación Social*, 187, 13-28.
- Quintín, P. (2014). [Revisión del libro *What Kinship Is – And Is Not* de Marshall Sahlins)]. Chicago: The University of Chicago Press, 50, 1, 59-162.
- Rípodas, D. (1977). *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Rivera, E. (2017). El papel de la dimensión afectiva en la adquisición del lenguaje materno.

Alteridades, 27 (53), 11-22.

- Roca, N. (2008). *Familias transnacionales e identidades flexibles*, Tesis, Doctorado del Departament d'Antropologia social i cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of Self and Feeling. En Schweder, R. y Le Vine, R. (Comps), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, pp.137-157. Cambridge University Press. Cambridge,
- Rossi, A. (2009). J. J. Bachofen y el retorno de las Madres. *Acta poética*, 30(1), 273-293. Recuperado en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822009000100010&lng=es&tlng=es.
- Rubin, G. (1996) El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. En: Lamas, M. (Comp), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp.35-96, México: PUEG.
- Rushdie, S. (1991). *Imaginary Homelands*. London: Granta Books.
- Sahlins, M. (2013). *What Kinship Is – And Is Not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Signorelli, A. (1996). Antropología de la ventanilla. La atención en oficinas y la crisis de la relación público-privado. *Alteridades*, 6(11), 27-31.
- Skrbiš, Z. (2008), Transnational Families: Theorising Migration, Emotions and Belonging. *Journal of Intercultural Studies*, 29:3, 231-246.
- Sørensen, N. (2004). Narratives of longing, belonging and caring in the Dominican diaspora. En Besson, J. y Olwig, K., *Caribbean narratives*. London: MacMillan.
- Stefoni, C. (2011). Migración, remesas y desarrollo, *Polis*, 30 Recuperado en: <http://journals.openedition.org/polis/2389>
- Stolcke, V. (1996). Antropología del género. (El cómo y el por qué de las mujeres). En: Prat y Martínez (eds), *Ensayos de Antropología Cultural*, pp. 335-343. Ariel.
- Stoller, P. (2002). *Money has no smell*. University of Chicago Press.

- Tarducci, M. (2013). Adopción y Parentesco Desde La Antropología Feminista. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 4(37),106-145.
- Thurén, B. (1997). El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista. *Técnicas Gráficas FORMA*, S.A. Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid
- UNICEF. (2018). Venezuela: aumenta la prevalencia de la desnutrición infantil en medio de una crisis económica cada vez más profunda. Recuperado en: <https://www.unicef.org/es/comunicados-prensa/>
- Vethencourt, J. (2002). La estructura familiar atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela. *Heterotopia*, (20).
- Villa, M. y Pizarro, J. (2000). *Tendencias y patrones de la migración internacional en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.Celade.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable possessions, the paradox of Keeping While giving*. California: University of California Press.
- Wolanski, S. (2015). La familia telefónica. Sobre las relaciones de parentesco en la política sindical. *Cuadernos de Antropología Social*, 42, 91-107.
- Wright, P. (2005). Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica. *Indiana*, 22: 55-74.
- Yanagisako, S. y Collier, J. (1994). Género y Parentesco Reconsiderados: Hacia un Análisis Unificado. En Borofsky, R. (Ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, pp.190-203. Hawaii Pacific University: Mc Graw-Hill, Inc.
- Young, M y Willmott, P. (1957). *Family and Kinship in East London*. Londres: Routedledge and Kegan Paul.
- Zapata, A. (2009). Familia transnacional y remesas: padres y madres migrantes. *Rev.latinoam.cienc.soc.niñez juv* 7(2): 1749-1769. Recuperado en:

<http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>

- Zapata, A. (2020). Maternidades y paternidades transnacionales: una reflexión desde los procesos de interacción mediada. *Revista Colombiana de Sociología*, 43(1), 81-107. Recuperado en: <http://www.scielo.org.co/pdf/rsc/v43n1/0120-159X-rsc-43-01-81.pdf>

- Zúñiga, M. (2011). El trabajo de cuidado en familias tradicionales: Un estudio de caso. En Durán, M. (dir.), *El trabajo del cuidado en América Latina y España*, pp. 161-170. Madrid: Fundación Carolina.

FILMOGRAFÍA

- Hirsch, S. (productora ejecutiva) & Ibarra, M. (directora). (2021). Al menos están vivos [Documental]. Argentina: Factor IDAES – UNSAM. Link de visualización: <https://vimeo.com/570050575> Contraseña: amev2021