

REVISTA
A-INTERVENIR

Numero 13 – Volumen I – 2025

ISSN 2591-3662

revista.intervenir@huma.unca.edu.ar

A-INTER-VENIR
(Revista digital de Trabajo Social)

FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CATAMARCA



Vol. 1 - Número 13

Septiembre de 2025

ISSN 2591 -3662

Publicación en Open Access - Acceso abierto



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial- CompartirIgual 4.0 Internacional.

©Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Maximio Victoria
55 (4700) San Fernando del Valle de Catamarca - República Argentina.

CONTACTOS DE ESTA REVISTA

revista.intervenir@huma.unca.edu.ar

<https://editorial.unca.edu.ar/Publicacione%20on%20line/A-INTERVENIR%20ONLINE/n%2010%20vol%201.htm>

Tapa: Lic. Federico Vega

Diseño Interior: Guillermo Blanco

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley N° 11.723

Av. Belgrano 300 - Edif. Pab. 1 Variante I - Planta Alta - Predio Universitario

C.P. 4700 - San Fernando del Valle de Catamarca - Provincia de Catamarca

República Argentina

AUTORIDADES FACULTAD DE HUMANIDADES

DECANA

Dra. Lilia Exeni

VICE-DECANO

Lic. Miguel Márquez

SECRETARÍA ACADÉMICA

Prof. Silvana Andrada

SECRETARÍA DE POSTGRADO E INVESTIGACIÓN

Dra. Marilina del Valle Aibar

SECRETARÍA DE ADMINISTRACIÓN Y DE ASUNTOS INSTITUCIONALES

Esp. Karina Molina.

SECRETARÍA DE VINCULACIÓN Y EXTENSIÓN

Esp. Mariela Pistarelli

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES

Mgter. Judith Bazán

DIRECCIÓN DE POSTGRADO

Esp. Claudia Sosa

DIRECCIÓN DE DEPARTAMENTO TRABAJO SOCIAL

Dra. Claudia Kaen

DIRECCIÓN DE LA REVISTA

Lic. Noelia del Valle Cisterna

COMITÉ EDITOR

Lic. Federico Vega

Esp. Ana Belen Castro

ARTE DE TAPA Y DISEÑO

Diseño de Tapa creado por Lic. Federico Vega.
Autor fotográfico Rafael López, Obra “Sueño”

COMITÉ DE REFERATO

Dra. Claudia Kaen

UNCA

Dra. María Belén Verón Ponce

UNCA

Esp. Claudia Sosa

UNCA

Lic. María Isabel Pessacq

UNCA

Dra. Iyamira Hernández Pita

Universidad de La Habana

Dr. Sabogal, Juan Carlos

UNRC

Mgter. Juan Lagarejo

UNC

Lic. Federico Vega

IRES (CONICET-UNCA) & FH-UNCA

Lic. Noelia del Valle Cisterna

UNCA

AVAL INSTITUCIONAL

Esta publicación es propiedad de la Facultad de Humanidades
UNCA.

Reservados todos los derechos.

**Los editores no se hacen responsables de las notas que llevan
la firma de su autor.**





ÍNDICE

5. Prólogo

Trabajo Social como trinchera de re-existencias colectivas

(Noelia Cisterna, Federico Vega)

ARTÍCULOS

9. Generaciones en el interregno: reflexiones sobre cuatro momentos históricos del envejecimiento LGBT argentino

Fernando Rada Schultze

37. Reconstrucción de la identidad y recuperación del territorio en la Comunidad Vilela Rincón del Saladillo

Agustín Pelayo

68. Derechos Humanos y Memoria desde el Trabajo Social Comunitario: Reflexiones desde las voces de estudiantes

Alejandra Centeno, María Victoria Bichara, Armando Nicolás Ávila

80. Regímenes de (in)sensibilidad en contextos de extractivismo minero

Romina Cruz

92. Mujeres emprendedoras de la Economía Social Solidaria: el cuerpo como territorio de sentidos y disputas

Ana Nuñez, Agustín Torres

97. Representaciones Sociales de Género en Mujeres de la Localidad Piedra Blanca Dpto. Fray Mamerto Esquiú

Romina Barros, Beatriz Medina, Marcelo Quinteros

PRÓLOGO

TRABAJO SOCIAL COMO TRINCHERA DE RE-EXISTENCIAS COLECTIVAS

Lic. Noelia Cisterna¹

Lic. Federico Vega²

Este nuevo número de Revista A-INTER-VENIR emerge en un contexto histórico signado por profundos retrocesos en materia de derechos, por el avance de lógicas conservadoras y restauradoras del neoliberalismo, y por una disputa civilizatoria que tensiona de manera persistente las formas de vida, lo público, lo común y el quehacer profesional. Frente a estos escenarios, desde el campo del Trabajo Social reafirmamos la necesidad de seguir construyendo espacios de producción crítica de saberes, que no solo diagnostiquen la realidad, sino que también aporten a su transformación.

Con muchos años de trayectoria, la *Revista A-INTER-VENIR* se ha consolidado como una herramienta académica y política para visibilizar, compartir y entrelazar experiencias de intervención, investigación, docencia, extensión y activismos en torno a la cuestión social. Este número 13, en particular, se inscribe en una trama de sentidos que dialoga con la consigna de las **XI Jornadas Disciplinarias de Trabajo Social**, proponiendo al Trabajo Social como “trinchera de re-existencias colectivas”, y convocando a pensar el ejercicio profesional desde una mirada latinoamericana, situada y sentipensante.

Los artículos reunidos en esta edición abordan, desde diversos enfoques disciplinares, interdisciplinares y transdisciplinares, problemáticas que atraviesan de manera transversal los territorios que producimos y habitamos: las tensiones sobre lo público, los desafíos en la formación, las políticas sociales en disputa, los movimientos de género y disidencias, las resistencias territoriales y el papel de la universidad en contextos cada vez más adversos. Las voces que aquí se entretajan permiten visibilizar no solo las múltiples aristas del conflicto social contemporáneo, sino también las capacidades de lucha, organización y re-existencia que florecen, incluso en medio de la tormenta.

Este número es, entonces, una invitación a leer, reflexionar y actuar. A comprender el Trabajo Social como una práctica situada, comprometida con su tiempo, que interpela los mandatos de la neutralidad y se ubica del lado de quienes resisten el despojo, el olvido y la exclusión. Una práctica que no se agota en el ejercicio técnico-profesional, sino que se piensa desde una ética del cuidado, de la justicia social y de la vida digna para todas, todos y todes.

El primer artículo de la presente edición pertenece al Dr. Fernando Rada Schultze y se denomina “*Generaciones en el interregno: reflexiones sobre cuatro momentos históricos del envejecimiento LGBT argentino*” el texto se destaca por ofrecer una reflexión profunda y matizada sobre la historia del envejecimiento y las trayectorias vitales de las personas LGBT+ en Argentina, enfocándose en cómo los cambios sociales y políticos han impactado a diferentes generaciones. Esta propuesta es valiosa no solo para visibilizar las luchas históricas de la comunidad, sino también para pensar en las implicancias

¹ Licenciada en Trabajo Social (FH-UNCA). Auxiliar docente concursada de las cátedras de Ciencia Política y Práctica Sistematizada II (UNCA). Maestranda en Docencia Universitaria por la Universidad Nacional de Buenos Aires y Doctoranda en Estudios Sociales de América Latina del Centro de Estudios Avanzados Avanzado (UNC).

² Licenciado en Trabajo Social (FH-UNCA). Auxiliar docente concursado Trabajo Social III Facultad de Humanidades UNCA. Becario interno doctoral IRES CONICET-UNCA. Cursa la Licenciatura en Psicología (UNC), la Especialización en Políticas Públicas sobre Género y Violencia de Género (UNCA), la Maestría en Docencia Universitaria (UNVIME) y el Doctorado en Estudios Sociales Agrarios (UNC).

actuales de las victorias y las tensiones que persisten, especialmente en términos de la brecha entre lo institucional y lo cultural.

También se encuentra el trabajo del Abogado Agustín Pelayo titulado *“Reconstrucción de la identidad y recuperación del territorio en la Comunidad Vilela Rincón del Saladillo”*. A partir de un riguroso enfoque etnográfico, el autor analiza el proceso de etnogénesis del pueblo indígena Vilela en Santiago del Estero, situando la lucha por la tierra y el territorio como núcleo vital de la reconstrucción identitaria. El artículo destaca las dinámicas de desterritorialización histórica, el impacto del etnocidio y el rol central del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) en la re-emergencia campesino-indígena. Asimismo, indaga en la vigencia de las instituciones propias de la “indigenidad” —según el Convenio N.º 169 de la OIT—, y en las posibilidades concretas de autodeterminación y dignidad para esta comunidad, a partir de la defensa de sus derechos humanos en clave colectiva.

Por otro lado, Centeno, Bichara y Ávila nos invitan a conocer y reflexionar acerca de las experiencias de las prácticas pre profesionales en los espacios para la memoria de la Escuelita de Famaillá en el marco de la cátedra Práctica de Trabajo Social Comunitario, correspondiente al 4to año de la Licenciatura en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Tucumán, como espacio de defensa y promoción de los Derechos Humanos. Este trabajo se destaca por problematizar los estilos de acompañamientos por los docentes de la práctica como así también en los sentires de lxs estudiantes que desarrollan su práctica en este espacio dedicado al ejercicio de la memoria y derechos humanos. A lo largo de todo el artículo las reflexiones que se presentan apuestan a generar un saber situado, desde un espacio en particular, esto es, el espacio de la escuelita de Famaillá como centro de la memoria en un lugar donde funcionaba un centro clandestino de detención y el cual, gracias a las luchas de movimientos de Derechos humanos fue resignificado como espacio de memoria.

Por otro lado, en su artículo *“Regímenes de (in)sensibilidad en contextos de extractivismo minero”* la autora Romina Cruz nos presenta un análisis de las implicancias del modelo extractivista minero sobre el régimen de sensibilidades de en la región oeste donde la empresa Bajo de la Alumbrera realizó explotaciones en un yacimiento polimetálico. Este artículo se destaca por detallar de manera rigurosa cuáles son las afectaciones eco-bio-políticas de este tipo de regímenes extractivistas sobre los territorios, los cuerpos y las emociones, a la vez que traza horizontes acerca de las alternativas que se tejen en estos entornos extractivistas mineros. Así mismo la autora nos convida un marco teórico rico en teoría crítica latinoamericana donde inicia aborda las bases teóricas respecto de la idea del cuerpo como producción social y las emociones como nodo clave de extracción de nuevas formas de plusvalía, esto es la emocional, mostrando como el extractivismo minero no solo consiste en un régimen de extracción de naturaleza y materias primas sino que para su dinámica requiere un régimen de sensibilidades capaces de soportar los crecientes procesos de expropiación bajo la idea de sociometabolismo del capital.

En este número, Ana Núñez nos presenta un trabajo que invita a reflexionar sobre las experiencias vitales, productivas y simbólicas de mujeres que habitan y resisten desde la Economía Social, Solidaria, Popular, Feminista, Indígena y Campesina. A través del análisis del grupo Arañitas Hilanderas del Departamento Belén (Catamarca), la autora articula claves teóricas y territoriales para pensar el cuerpo como un territorio cargado de memorias, mandatos y disputas, especialmente frente a los condicionamientos del modelo heteropatriarcal, colonizador y capitalista. En diálogo con los desafíos que enfrentan las mujeres

en contextos rurales, el texto profundiza en las tensiones entre trabajo productivo y reproductivo, y propone nuevas formas de entender el hacer cotidiano desde la dignidad, la autonomía y la memoria ancestral encarnada.

A modo de cierre del presente número, el artículo “*Representaciones Sociales de Género en Mujeres de la Localidad Piedra Blanca Dpto. Fray Mamerto Esquiú*” de lxs autores Romina Barros, Beatriz Medina y Marcelo Quinteros analizan la génesis y la conformación de las representaciones sociales en torno al género de mujeres de la localidad de Piedra Blanca, departamento Fray Mamerto Esquiú de la provincia de Catamarca para comprender cómo se estructura en ellas y en dicha localidad las desigualdades de género.

A lo largo de cada uno de los artículos aquí presentados se abordan temas de interés para el trabajo social y las ciencias sociales en general referentes a luchas sociales, las memorias, las representaciones sociales y otras formas de economía conforman el campo social desde el cual pensamos e intervenimos para producir un trabajo social crítico.

Agradecemos profundamente a quienes, con sus producciones, sostienen este espacio editorial colectivo; al Consejo Editorial y de Referato, a los evaluadores externos, a los autores y a los lectores que, edición tras edición, mantienen viva esta apuesta por pensar y actuar críticamente desde el campo de lo social. Porque intervenir no es sólo irrumpir: es también construir *otros mundos posibles*. Y esta revista quiere seguir siendo parte de esa construcción.

ARTÍCULOS



GENERACIONES EN EL INTERREGNO: REFLEXIONES SOBRE CUATRO MOMENTOS HISTÓRICOS DEL ENVEJECIMIENTO LGBT ARGENTINO

Dr. Fernando Rada Schultze³

Resumen

En los últimos años la población LGBT+ argentina conoció la conquista de una serie de derechos sin precedentes en nuestra historia. Sin embargo, ello supone una cuestión no menor: los mismos son recientes. En ese sentido, este trabajo se pregunta cómo fue la vida de aquellas generaciones que vivieron en otros contextos de nuestro país: los y las mayores LGBT+. Para ello, mediante técnicas cualitativas, buscamos construir sus trayectorias de vida a partir de sus principales puntos de inflexión. En base a esos hitos hemos diseñado cuatro categorías analíticas: la sociedad de la clandestinidad, la sociedad de la visibilidad, la sociedad de los derechos y la sociedad de los derechos en disputa. Finalmente reflexionamos sobre las características de esta generación y los desafíos que enfrenta en un periodo donde los avances en materia de legislaciones para la población LGBT+ son cuestionados.

Palabras claves: Curso de Vida; Envejecimiento; Generaciones; LGBT.

Introducción

“La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados”
Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*.

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre los modos de envejecer de la comunidad compuesta por lesbianas, gays, trans y bisexuales (LGBT+) de nuestro país. Partiendo de la premisa de que el envejecimiento, además de un fenómeno biológico, es también una construcción social e individual en el curso de la vida, nos proponemos conocer los procesos que las personas han atravesado en sus trayectorias de vida. Para ello, a partir de sus historias de vida, rastreamos los principales puntos de inflexión subjetivos en sus biografías, a fin de comprender las características diferenciales que adquiere su envejecer y, como resultado de ese proceso, su vejez. Asimismo, el hecho de compartir hitos significativos en sus historias de vida –tanto del orden individual como sociohistórico– y un marco de socialización en común o la época en la que desarrollan sus vidas, nos introduce en una categoría clave en este trabajo: la generación.

Si bien, desde el sentido común, la noción de generación suele agrupar a distintas poblaciones según cohortes etarias en función del período de nacimiento, estos cortes taxativos en función de la edad tienden a presuponer que todas las personas, en mayor o menor medida, atravesamos similares eventos en las mismas etapas de la vida. Así, suelen borrarse otras características, como diferencias de clase, étnicas o de género, que repercutirán en el desarrollo de esa vida. En ese sentido, para las ciencias sociales, a pesar de no desconocer la cuestión etaria y el natalicio de la persona, adquiere relevancia poner énfasis en otros aspectos sociales y diferenciaciones que atravesamos en nuestras biografías y

³ Sociólogo. Especialista en Planificación y Gestión de Políticas Sociales. Magister en Políticas Sociales. Doctor en Ciencias Sociales. Instituto Regional de Estudios Socio-Culturales (IRES, CONICET-UNCA); Programa Envejecimiento, Facultad Latinoamericana Ciencias Sociales (FLACSO); Fac. Ciencias Sociales, Univ. de Buenos Aires (FSOC-UBA). frada@sociales.uba.ar

procesos de socialización.

En esa línea, diversos trabajos han abordado la cuestión de la generación y su relación con los cambios y continuidades en el curso de la vida, como así también con procesos sociales de mayor dimensión. Entre ellos, Mannheim argumenta que una generación es un grupo de personas que comparten un mismo lapso de tiempo. Ello genera que se encuentren vinculados por los acontecimientos sociohistóricos significativos experimentados. Sobre ello, el autor aclara que, si bien la “pertenencia a una misma comunidad histórica sirvió como criterio de delimitación de la posición generacional”, puede no existir una “conexión generacional”, en la medida que todas las personas pertenecientes a una cohorte etaria no participan en la misma medida de los eventos históricos relevantes, ni poseen los mismos recursos (1993: 222). Por otro lado, estos episodios sociales, destaca el autor, “tienen significatividad, no sólo por lo que de sustancial hay contenido y abarcado en ellos, sino también por el hecho de que son los que vinculan a los individuos con el grupo, porque tienen efecto «socializador»” (Mannheim, 1993: 223).

En esa misma línea, podemos ubicar el trabajo de Saraceno (1989), quien entiende que una cohorte se trata de grupos de personas nacidas en un mismo período que atraviesan similares eventos sociales en las distintas etapas de la vida. Profundizando en la definición de cohorte etaria, Girard (2012) entiende que se compone de un conjunto de individuos nacidos en un mismo lapso temporal. Para el autor, consiste en un proceso reglado socialmente por la socialización que aprenden las personas en cada fase vital. Además, Girard diferencia entre efectos de período y efectos de generación: los primeros, se ejercen en un momento específico para todas las personas que conforman una sociedad –sin distinción de edad o cohorte–, mientras que los segundos resultan de la pertenencia a una particular cohorte de nacimiento. Sin embargo, como señala Martín Criado (2024), la comprensión de los comportamientos individuales y grupales a través de los procesos de socialización de la persona, presupone que cada sujeto tiene una suerte de “carácter fijo” modelado en un ambiente socializador homogéneo. Ello, destaca el autor, arroja una premisa falsa: la presunción de una impronta unívoca que permanecería durante toda nuestra vida. Por el contrario, para Martín Criado, nuestra socialización transcurre en una variedad de ambientes – sean estos familiares, educativos o laborales, entre otros– que promueven comportamientos disímiles de nuestra parte. Por tal razón, señalará la importancia de incorporar una explicación situacional, ya que nuestras acciones ocurren en entramados de interdependencia que, a su vez, dan lugar a una serie de comportamientos posibles.

En ese sentido, uno de los aspectos diferenciadores posibles de incorporar en el estudio de los procesos de socialización, las edades y envejecimiento, es la cuestión de género. Pero, como destaca Fabbre (2015), los estudios sobre el envejecimiento y los elementos que componen y caracterizan a una generación, suelen estar pensados desde la heteronormatividad.

Ahora bien, la pregunta que buscamos realizar en este trabajo es cuáles son aquellos eventos sociales significativos compartidos y que caracterizan al modo en que envejecieron las personas adultas LGBT+. Entendiendo que tanto el género como el envejecimiento, son construcciones sociales en el curso de la vida, nos interesa indagar en las biografías de las actuales personas mayores LGBT+, haciendo énfasis en sus historias de vida, los procesos atravesados y las experiencias acumuladas (tanto negativas como positivas) significativas para ellos y ellas. A tal fin, hemos seleccionado dos grupos generacionales: la generación silenciosa (nacida entre 1928 y 1945) y la Baby Boomer (aquella que abarca de 1946 a 1964)

(Dimock, 2019).

A nuestro entender, se trata de un grupo de edad paradigmático, ya que es la única generación que en el transcurso de una vida conoció diversas coyunturas que incluso se contraponen, pasando de la criminalización y persecución con base en su orientación sexual, identidad y expresión de género, hasta la aprobación de diversas leyes y medidas que garantizan sus derechos. Se trata, en síntesis, de una generación que experimentó cambios sociales incommensurables que caben en una vida; sus propias vidas. En otras palabras, por las mismas razones que estas personas –es decir, por el modo en que sentían y desarrollaban su vida– debieron esconderse, desarrollar una doble vida o abandonar sus trabajos, estudios o lugares de origen, entre otras consecuencias de los embates discriminatorios recibidos, motiva en los últimos años diversas investigaciones (Rada Schultze e Ingrosso, 2018: 40-41).

Estos virajes sociales y políticos, ocurridos en un breve lapso temporal, no sólo generan cavilaciones en las propias personas en términos del “tiempo que queda por vivir” o del “tiempo cumplido” (Fabbre, 2014), sino que también abre interrogantes respecto a la propia identidad y su desarrollo en el espacio-tiempo presente. En ese aspecto, emerge un nuevo período que se anexa a los anteriores descritos. Así, a los tiempos de persecución, pero también de derechos conquistados, se suma una nueva etapa en la que los crecientes episodios de violencia ya no sólo conviven con la promoción de derechos para la comunidad LGBT+, sino que ahora se discute sobre la propia concepción de los derechos (Rada Schultze, 2021).

De ese modo, tomando las palabras del epígrafe que abriera y titulase este artículo, la noción de interregno –entendida como el quiebre y crisis de las ideas, pero también como una instancia de pérdida de legitimidad del orden (Gramsci, 1999: 37)– nos será de utilidad para comprender, por un lado, el desarrollo y características de estas trayectorias y, por el otro, para conocer la relación de estas biografías con los cambios acontecidos. Al mismo tiempo, nos permitirá reflexionar también sobre el contexto actual; marco en el que no sólo los derechos de la comunidad LGBT+ vuelven a ser puestos en discusión, sino que además el debate se extiende a las funciones y rol del Estado garantizando los derechos de la población y el merecimiento (o no) de las personas demandantes.

1. Aspectos teóricos y metodológicos

1.1. Consideraciones metodológicas

Antes de adentrarnos en las características que distinguen a la actual generación mayor LGTB+, consideramos importante destacar el contexto en el cual hemos estado llevando adelante esta investigación, su diseño y las distintas etapas en las que se fue desarrollando.

En principio, debemos señalar que el trabajo aquí presentado es resultado de una investigación longitudinal que venimos realizando desde 2009. En un primer período, que abarcó hasta 2015, nos concentramos en indagar los puntos de inflexión subjetivos para las personas mayores que dieran como resultado un tipo de vejez diferencial. Siguiendo un diseño cualitativo, en el que se utilizaron técnicas de recolección como las historias de vida y el método biográfico, realizamos un estudio de casos múltiples en donde, en base a los testimonios, buscamos reconstruir y diseñar trayectorias de vida de diversas

personas mayores LGBT+ de nuestro país. Allí, comparamos similitudes y diferencias en la narración de sus biografías e hitos significativos a fin de caracterizar a dicha población mayor. Luego de ello, y hasta 2019, nos concentramos en indagar las condiciones y calidad de vida de las personas mayores, haciendo especial énfasis en el grupo de mujeres trans; las cuales en el país se estima que poseen una expectativa de vida en torno a la mitad de la media de nuestro país (Rada Schultze, 2016a). Sin embargo, en ese mismo período nos preguntábamos por la construcción de la agenda pública en materia de derechos sexo-genéricos, la posibilidad de la transversalización de género en la política (Rodríguez Gustá, 2008), la falta de articulación entre las medidas conseguidas y el pasaje del cambio político (legal) al cultural (real) (Rada Schultze, 2015). Allí, comenzábamos a observar otro tipo de transformación cultural: el crecimiento de los índices de violencia sobre el colectivo y el advenimiento de grupos que discutían la legitimidad de los derechos obtenidos (Rada Schultze, 2021). Esto nos condujo a preguntarnos por lo que aquí nos reúne: ¿qué cambios sociales atravesaron las personas mayores LGBT+ en sus cursos de vida?, ¿de qué modo impactan e impactaron en sus trayectorias?, ¿qué diferencias y similitudes tienen entre sí los diferentes momentos históricos vividos? y, finalmente, ¿en qué medida la experiencia de transitar estos eventos da forma a una generación particular?

En ese sentido, por un lado, la extensión temporal del trabajo realizado nos permitió incorporar nuevos antecedentes teóricos que fueran produciéndose. Por otra parte, la flexibilidad de un diseño cualitativo, propició no sólo la realización de diferentes inmersiones en el campo, sino también la incorporación de nuevos episodios significativos tanto del orden social como individual de las personas entrevistadas.

Ello, primero, dio lugar a la inclusión de nuevas personas a entrevistar que al inicio de esta investigación no transitaban su vejez; es decir, eran menores de 60 años. Pero, principalmente, los diferentes encuentros mantenidos con las personas testimoniantes, posibilitó conocer nuevas reflexiones y representaciones de ellos y ellas, conforme el paso del tiempo y su propio proceso de envejecimiento, ya que, como señalan Yuni y Urbano (2016), el envejecimiento poblacional, además de incrementar el número de personas mayores en términos cuantitativos, también produce un fenómeno cualitativo que interpela nuestros modos de abordaje y construcción de la vejez. Para los autores, paradójicamente, el envejecimiento poblacional nos presenta una creciente cantidad de personas que son muy diversas entre sí, tanto en sus búsquedas, como aspiraciones, condiciones de vida o expectativas; diferencias que se incrementan incluso al compararlas con sus antecesores.

En relación con la construcción de la muestra, la misma respondió a criterios teóricos. Entre los principales criterios de selección, se incluyó la autodefinición de la persona respecto a su orientación sexual, identidad y expresión de género, y su edad. Para ello, principalmente, se tomó en consideración a partir de los 60 años. Así, a lo largo de este periodo, logramos entrevistar a más de 100 varones gays, mujeres lesbianas y trans mayores. Empero, para el caso de las mujeres trans en donde, debido a múltiples episodios de violencia experimentados, gran parte de ellas no llega a su vejez (Rada Schultze, 2020), incorporamos la categoría de “vejez relativa y relacional” propuesta por Oddone (1996). De esa forma, si bien para el común de la sociedad se trataría de personas jóvenes, al seno del grupo de pertenencia y a la hora de interactuar con otros grupos etarios, serían las personas más grandes de la comunidad. Así, a pesar de no tener la edad correspondiente para ser definida como adultas mayores, al tratarse de las mayores del grupo, es en la interacción en la que dicha vejez relativa y relacional se define.

Otro criterio en la selección de la muestra radicó en su ubicación geográfica, optando por realizar las entrevistas en los principales núcleos urbanos de nuestro país. Ello respondió a diferentes objetivos. Por un lado, debido a la amplitud y diversidad de la Argentina, en pos de enriquecer y saturar la muestra, se buscó captar las diferentes representaciones y miradas de quienes habitan en las distintas regiones del país. Un segundo motivo se relaciona con el proceso de envejecimiento: las personas mayores tienden a concentrarse en las ciudades haciendo de este un fenómeno mayoritariamente urbano. En relación con estos dos tópicos, la tercera razón de esta elección se explica por los propios movimientos de migración interna dentro del país. Más allá de la oferta de servicios y oportunidades (educativas, laborales o la disponibilidad de otros recursos), las ciudades también operan como refugio ante la embestida de episodios de violencia. Como señala Eribon (2006), a lo largo del tiempo, las ciudades han funcionado como abrigo para la comunidad LGBT+ que, a raíz de múltiples experiencias de violencia, abandonaba sus familias o lugares de origen. Se trata, como lo llama Huard (2021), de una “huida hacia la capital”, en donde todas aquellas prácticas sexuales que no encajan en el orden establecido encuentran refugio. Por su parte, el método biográfico y las historias de vida nos permitieron conocer de qué modo impactaron los diferentes marcos sociohistóricos en la incorporación de pautas culturales y socialización de las personas entrevistadas. Por otro lado, por tratarse de una investigación cualitativa, por medio de los diversos encuentros establecidos buscamos rastrear las representaciones y el mundo de sentido de las personas participantes en distintas etapas de su vida (infancia, juventud, mediana edad, adultez y vejez) de forma retrospectiva, entendiendo que la identidad se construye también en la narración de los episodios vivenciados y la valoración que realizamos de esas experiencias.

A tal fin, las dimensiones privilegiadas en los encuentros con los y las participantes se orientaron a conocer tanto puntos de inflexión sociales (contextos de socialización y virajes económicos, políticos y culturales de nuestra historia reciente) como individuales (como historia personal, lugar de origen, salida [o no] del closet y su valoración, construcción [o no] de pareja, entre otras). A su vez, en el medio de ambas dimensiones, se analizó también la emergencia de hitos significativos secundarios, direccionado al registro de puntos de inflexión en sus familias, redes u otros grupos secundarios de pertenencia y su participación (o no) en ellos (ejemplo de esto es la representación y valoración que tienen de la llamada “comunidad LGBT+”, sus asociaciones civiles, activistas y la promoción de derechos). Finalmente, en base a las historias de vida reconstruidas y sus semejanzas, buscamos resaltar las características en común de distintos momentos históricos que nos permitan distinguir a estas generaciones. Para ello, a partir de los aportes teóricos del Paradigma del Curso de la Vida y la Identidad Narrativa, diseñamos cuatro lapsos temporales en las biografías de los y las mayores LGBT+.

1.2. Curso de la vida, memoria e identidad

Uno de los enfoques privilegiados en este estudio fue el Paradigma del Curso de la Vida, el cual parte de la premisa de que el envejecimiento es un proceso diferencial concatenado a las múltiples experiencias acopiadas en nuestras biografías. Asimismo, estas vivencias variarán en función del posicionamiento que tengamos en la estructura social, de los recursos con los que contamos y de diferenciaciones de clase, étnicas o de género, entre otras, como así también su combinación. De ese modo, este enfoque

teórico persigue integrar un análisis que combine los cambios sociales, la estructura y la acción social. Para ello, sitúa su comprensión en el individuo como sujeto en la historia en el marco de vínculos dinámicos y diversos (Tabilo Prieto, 2020: 2-3).

Por otro lado, este enfoque tiene la particularidad de oponerse al determinismo de descripciones mecanicistas u organicistas respecto al desarrollo del individuo, que ven a los sujetos como el mero producto de determinaciones causales por fuera de su control y regulación. Contrariamente, esta teoría se posiciona en una interacción moderada, dando importancia a los procesos individuales, pero reconociendo también la relevancia del medio como agente activo en la construcción de los sujetos (Urbano y Yuni, 2016: 34). En esa línea, este enfoque se vertebra en tres ejes principales para el análisis del curso vital: trayectoria, transición y *turning point* (o puntos de inflexión).

De forma sintética, la trayectoria puede entenderse como una línea de vida con factibles variaciones en su dirección. Asimismo, al interior de una vida conviven diferentes trayectorias (educativas, laborales, familiares, entre otras) en interdependencia. La transición, por su parte, refiere a los cambios de posición o estado. Al igual que las trayectorias, las transiciones no son fijas y pueden surgir en disimiles momentos o incluso superponerse y desarrollarse en simultáneo a otras. Por ejemplo, el ingreso o egreso a una institución que implique la adquisición y ejecución de nuevos roles: la finalización y/o el comienzo de estudios, la entrada al mercado laboral, la salida de la familia de origen e inicio de una nueva familia. Por otro lado, la idea de *turning point* se vincula a aquellos hitos que generan profundas modificaciones e impactan en la dirección del curso vital. Estos puntos de inflexión, señala la teoría, pueden ser fácilmente identificables, o bien tratarse de situaciones subjetivas. No obstante, ambas posibilidades presentan el mismo resultado: “un cambio que implica la discontinuidad en una o más de las trayectorias vitales”, determinando cualitativamente un cambio en el curso de esas biografías. A su vez, el análisis de estos *turning points* sólo podrá hacerse mediante la retrospectión (Blanco, 2011: 12-13).

Lo dicho sobre las experiencias acumuladas –sean ellas positivas o negativas–, nos abre un aspecto clave en los estudios sobre el envejecimiento y la vejez: dada la diversidad que acompaña los cursos de vida, debemos hablar de envejecimientos y vejezes en plural. Por otro lado, la valoración de las vivencias a lo largo de la vida, da lugar a la subjetividad de la persona y a las formas en qué se recuerda lo transitado. Ello también se relaciona con los marcos espaciales y temporales y con cómo la identidad se construye (y reconstruye) en el transcurso de nuestras vidas. Como señala Ricœur (2006), la persona, al tiempo que es protagonista de la vida que nos relata, es también quien la está narrando y corrigiendo o editando. Esta resignificación o reapropiación, a su vez, ocurre a la luz de los eventos pasados y presentes en torno a los cuales esa vida se está revisando. Así, la representación de la propia vida se presenta factible de modificaciones en su relato e interpretación. Bajo este enfoque, la identidad se construye en un proceso. Es, por lo tanto, móvil. El dinamismo de esta identidad, dirá el autor, se debe a que el tiempo humano se desarrolla en la intersección del tiempo histórico y del tiempo de ficción. Por eso, para Ricœur, “el relato construye el carácter duradero de un personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje” (2009: 344).

Ahora bien, basándonos en estos tres aspectos teóricos –cursos de vida, memoria e identidad–, es que en este artículo nos preguntamos cómo se transitaron esas vidas, cómo se recuerdan, representan y

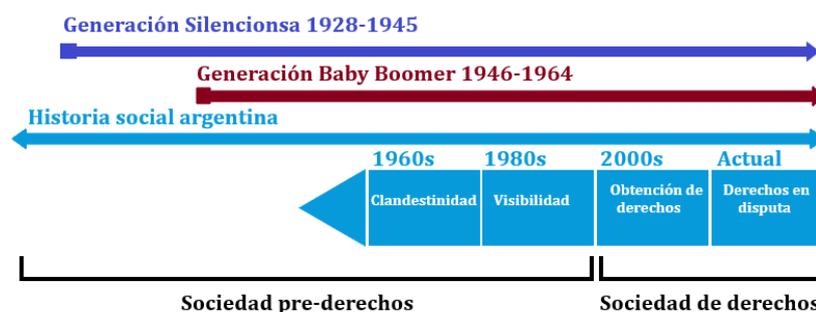
reinterpretan, y qué aspectos en común o experiencias compartidas tienen estas biografías, a fin de poder caracterizarlas en términos de generaciones.

Para ello, hemos diseñado cuatro tiempos históricos que poseen diversos hitos significativos y puntos de inflexión subjetivos para esas historias de vida.

Como resaltan Coninck y Godard (1998), si bien la escritura sociológica se basa en la generalización y comparación de casos diversos, el proceso investigativo también supone la búsqueda de estrategias para subsumir esas historias individuales en lógicas más vastas. Con ese fin, cuando se trabaja con el enfoque biográfico, los autores dirán que la tarea de la sociología es la de crear nuevas formas temporales de causalidad con el objetivo de plantear distintos caminos de inteligibilidad de las prácticas sociales. En la misma dirección, Martín Criado (2009) también definirá el rol de la sociología en los estudios sobre el tiempo. Para el autor, los cambios en las condiciones materiales y sociales de existencia son paulatinos. Es decir, no son cambios bruscos que puedan circunscribirse a una fecha concreta. Allí, la tarea de la disciplina será la de delimitar las fronteras generacionales a partir “de las categorías que el sociólogo estime pertinentes y del grado de restricción o amplitud en la consideración de lo que son condiciones sociales y materiales homogéneas” (Martín Criado, 2009: 348).

En ese sentido, en la construcción de esta concatenación temporal, los distintos períodos que hemos pensado utilizaron como basamento el tratamiento de la opinión pública y del Estado (en tanto negación o validación de derechos) como tema que deja de ser privado y deviene en asunto público. En ese aspecto, Meccia señala un cambio de paradigma que aconteció durante el siglo XX: mientras que en el siglo XIX la homosexualidad era un problema del Estado, a finales del siglo siguiente, los gays lo convirtieron en un problema para el Estado (2006: 88). Hasta ese entonces, las problemáticas de la comunidad LGBT+ era una cuestión de la vida privada, por lo tanto, recaía en el ámbito de la “tolerancia estatal y social” y correspondía al Estado permitir su desarrollo puertas adentro. En ese mismo lapso, sostiene el autor, se nos presenta un cambio teórico y conceptual en donde la cuestión LGBT+ se transforma en un asunto que atañe a los Derechos Humanos, razón por la que debe ser reconocida y ya no tolerada (Meccia, 2006: 89). Así, esbozamos cuatro tiempos que fueron vertebrados en torno a cómo fue el tratamiento de las problemáticas LGBT+ en la sociedad argentina. Estos son: 1) La sociedad de la clandestinidad, 2) La sociedad de la apertura democrática y la visibilidad, 3) La sociedad de la obtención de derechos; y 4) La sociedad de los derechos en disputa.

A su vez, ambos lapsos pueden incluirse en dos marcos más amplios: una sociedad previa a los derechos y otras donde estos se han concretado. A modo de ejemplo, podemos graficarlo en una recta temporal del siguiente modo:



2. La sociedad pre-derechos. Del closet a las calles

2.1. La sociedad de la clandestinidad: la militancia homosexual antes del activismo gay

El primer periodo seleccionado podemos situarlo desde finales de los años 1960 hasta el regreso de la democracia. Si bien en 1969 ocurriría la mundialmente famosa revuelta de Stonewall, lo cual marcaría un hito en la lucha de los movimientos LGBT+ en el planeta, lo cierto es que nuestro país tiene un antecedente propio en la materia: en 1967, en el conurbano bonaerense, comenzaría a reunirse el primer grupo de homosexuales argentino y latinoamericano. Esta incipiente agrupación, llamada Nuestro Mundo, se componía de sindicalistas y militantes de la juventud comunista que, no encontrando espacio para las problemáticas de la diversidad en sus agrupaciones políticas de base, decidieron formar una organización propia. Como recordaría Perlongher, sus integrantes provenían de gremios de clase baja “liderados por un ex militante comunista degradado del partido por homosexual” que pregonaban por la liberación homosexual (2008: 77).

El desarrollo de este incipiente colectivo, como así también sus primeras reuniones y apariciones en público, no pueden pensarse ajenas al contexto local de la época. Por un lado, considerando el tratamiento que recibía la cuestión LGBT+ en esos años: por empezar, se hablaría de “homosexualidad” en un sentido amplio, sin distinción de otras categorías identitarias y asociándolo a un delito, un pecado y/o una enfermedad. Según entiende Meccia (2016), por lo menos hasta los años 1970, “la homosexualidad era ‘hablada’ casi exclusivamente por los saberes médico, psiquiátrico, psico-analítico y religioso”. A esto, dice el autor, es necesario agregar las apreciaciones del sentido común cuyas “acentuaciones monstruosas de las que era objeto lograban crear pánico ante la presencia o la cercanía de los “representantes” del arquetipo así construido y cotejado” (Meccia, 2016: 73).

Por otro lado, el contexto general se caracterizó por diversos golpes de estado, la proscripción de partidos políticos y la juventud organizada en diversos movimientos sociales (barriales, estudiantiles, sindicales, entre otros). Este marco permearía en los modos de pensar la cuestión LGBT+ de la época, tanto en sus militantes como en quienes no participaban de sus primeras actividades.

Respecto a la dimensión asociativa, a inicio de los años 1970, la organización Nuestro Mundo junto a otras como el Grupo de Política Sexual (feminista), Safo (lesbianas), el Grupo Banderas Negras (anarquistas), el Grupo Católico (compuesto por homosexuales religiosos practicantes), el Grupo Eros (de estudiantes universitarios, donde se destacaba la figura de Perlongher) y el Grupo de Profesionales (mayormente compuesto por abogados y periodistas, entre los que aparecía Sebreli como figura influyente), confluirían en el Frente de Liberación Homosexual (FLH); primera federación de agrupaciones abocada a la diversidad sexual.

Una de las primeras consignas de estas organizaciones sería el fin de los edictos policiales que criminalizaban la homosexualidad y el cese de detenciones arbitrarias. Los edictos policiales, específicamente el inciso 2° H, señalan Rapisardi y Modarelli, permitían la detención de las personas homosexuales bajo el rótulo de “escándalo en la vía pública”. Esto no sólo podía significar una estadía en la cárcel, sino que además implicaba “el oprobio de hacer, por la fuerza, lo que los gays norteamericanos llaman el coming out (un darse a conocer) ante su familia, que sentía así haber tomado noticia de sus gustos de un modo bochornoso” (2001: 32-33).

Además, reflejando el clima de época en su nascente agenda, el FLH entendía que el cambio social no era posible sin una transformación de raíz del tejido social, basándose principalmente en el fin de la explotación de una clase (social, sexual, étnica o de cualquier índole) sobre otra. Esta idea de “liberación” no era menor en sus reflexiones. Para el FLH, no se trataba de liberar al homosexual, sino a la homosexualidad, o, mejor dicho, a la sexualidad en sí misma (Rada Schultze, 2014: 60-61).

Aquí tenemos una primera aproximación a las categorías que titulan esta sección, por ejemplo, la idea de militancia homosexual en oposición al activismo gay. Tal como se desprende de las prácticas y conceptualizaciones de las organizaciones de la época, la liberación sexual no estaría completa sin la liberación política, económica y social. Así, la idea de militar referiría a dedicarse a todas las causas y no sólo abocarse a una. Es decir, estas dimensiones se encontraban en interdependencia con otras esferas de la vida política. Esta concepción no sólo corresponde a los tiempos en los que la política y la vida LGBT+ debía desarrollarse desde la resistencia y la clandestinidad (Rapisardi y Modarelli, 2001) sino que también se emparentaba con los movimientos de liberación de la época. De ahí que, además de vincularse con las organizaciones de izquierda del momento, ello se viera reflejado en su agenda de “anticapitalismo, antiimperialismo y antiautoritarismo” (Perlongher, 2008: 82). Detengámonos un instante sobre esta tríada.

La utilización de la categoría homosexual para autodefinirse (tanto en varones como mujeres), no se presentaba con la carga peyorativa con la que hoy podemos asociarla. El castellano, por aquellos años, tenía reservados otros vocablos para ofender, como manfloro, desviado o invertidos (Huard, 2021). Contrariamente, para las personas entrevistadas se trataba de un rasgo distintivo, aunque no de una identidad; idea a la que se oponían. Ello se relaciona, por un lado, con las preocupaciones políticas que tenían: para ellos y ellas, la “homosexualidad” y las características atribuidas era causa de la sujeción y violencia de un sistema opresivo que buscaba etiquetar para lograr diferenciar y discriminar. Por tal razón, también resistirían la noción de “gay”, categoría que entendían tenía un único propósito: encorsetar la sexualidad en identidades y volverla moda.

Sin embargo, estos posicionamientos, como así también el asedio recibido, no era exclusivo de quienes tuvieran una vida política activa. Las personas entrevistadas, que no pertenecían a estas organizaciones, también señalaron identificarse con la categoría “homosexual”. Asimismo, tampoco serían ajenos a la coyuntura del país, al igual que a la mirada estigmatizadora de la época. Así, podían ser perseguidos por su condición política, por su orientación sexual, su identidad de género o la combinación de ellas. Por otro lado, aunque excede al tratamiento estatal respecto a los derechos de esta población, no podemos obviar el rol que tendrían los grupos secundarios (desde familias hasta amistades) en la presión ejercida sobre la comunidad LGBT+. Entre ellas, pueden mencionarse las “terapias de conversión”: la diversidad sexual, desde esta óptica, era una enfermedad que debía curarse; distorsionándose el abordaje psicoterapéutico, violentando aspectos bioéticos y, al fin de cuentas, desconociendo los Derechos Humanos (Montoya, 2006). Como señala Barrancos, “la prescripción médica y la disquisición psiquiátrica concordaron, junto con las normas jurídicas, en la condena de las anormalidades de la sexualidad” (2014: 40). Esta relación, diversidad sexual-enfermedad, se reforzó con la pandemia del VIH durante los años 1980; período que revisaremos a continuación.

No obstante, antes de dar comienzo al próximo momento histórico, agrupemos algunas características

del lapso temporal estudiado en base a las dimensiones que emergieron del trabajo de campo y la selección de algunos fragmentos recogidos.

Dimensiones	Fragmentos de testimonios
Homosexual rasgo. No identidad	“[Perlongher] no se juntaría con los ‘Jáureguis’ [fundador de la Comunidad Homosexual Argentina en 1984] (...) Se luchaba contra todo eso. Volvieron la sexualidad moda” (mujer, 73 años)
Militancia / Cambio de raíz	“Era más sencillo [en su juventud]. Era loca, chongo y listo. Gay suena más moderno, es verdad. ‘Tengo un amigo gay’. Si, de acuerdo. Pero es moda también” (varón, 71 años).
Gay como sinónimo de moda	“Se luchaba por la detención de los homosexuales aplicando los edictos policiales. A partir de esa reivindicación elaboramos una ideología, una estrategia” (varón, 74 años).
Persecuciones y ocultamiento	“Eran tiempos ‘jodidos’ (...) las chicas más grandes te enseñaban cómo esconderte o ‘rajar’ si venían los ‘milicos’” (mujer trans, 57 años)
Homosexualidad vista como pecado, delito o enfermedad	“Se rumoreaba que cuando ibas a hacer la colimba te revisaban para ver si eras ‘puto’. Todo el cuerpo. Todo (...) No sé si era verdad. No importaba la revisión. La cosa era para que te asustes, en realidad. Y con el miedo se deschave tu condición y te dieran la baja” (varón, 76 años).
Sentimiento de vergüenza	“Tenías que pensar en cómo vestirse, cómo tener el pelo (...) por cualquier cosa te llevaban [detenido] (...) después era una vergüenza llamar a tu familia para que te vengán a buscar por ‘maricón’” (varón, 80 años).
Derechos	“Era una época épica para nosotros. Nos sentíamos parte del cambio del mundo de alguna manera” (varón, 73 años).
Parejas / Representación de closet	“Cuando le comenté a mi familia, me recomendaron hacer terapia” (mujer, 81 años).
	“Lo hablé con compañeros [políticos] y me recomendaron casarme con una mujer para que se me pasara” (varón, 73 años)
	“No sé si era la época o que lo que uno hacía estaba mal. Pero no se pensaba en matrimonio, unión civil, ni nada de eso (...) Mucho menos en adopción. ¿Cómo dos homosexuales van adoptar un chico? ¿Después cómo sale ese chico? (varón, 79 años).
	“Nunca estuve en ningún placard (...) ¿qué es eso del turismo gay, el boliche gay? No necesitábamos nada de eso. Eso es de los [jóvenes] sufridos de ahora (...) [con quien salía] la presentaba como amiga y listo. Me iba de vacaciones, pasaba cumpleaños” (mujer, 90 años)

Nos interesa detenernos un momento sobre los últimos dos testimonios seleccionados, ya que creemos sintetizarán los cambios de era. Ambos fragmentos, corresponden al primer momento del trabajo de campo realizado. Estas primeras entrevistas fueron realizadas previo al Matrimonio Igualitario. De hecho, su debate también se dirimía con otra figura legal: la unión civil nacional. De allí, que se mencione el rechazo a ambas posibilidades. Lo mismo ocurre con el tema de adopción y la preocupación por “cómo sale ese chico”. Algo similar sucede con el modo de definir a las parejas (“amigas”) y la oposición a la imagen de closet. La posibilidad de realizar diversos encuentros con las personas entrevistadas nos permitió captar distintas opiniones conforme el paso del tiempo y el cambio de época. Así, como se verá en los tiempos siguientes –sobre todo en el debate y conquista de derechos–, estos testimonios, junto al sentimiento de vergüenza (producto de la tríada pecado-delito-enfermedad), comenzarán a ceder terreno ante la posibilidad de imaginar una vida en pareja, como así también la necesidad de contar con un conjunto de derechos.

2.2. La sociedad de la visibilidad: la apertura democrática y los Derechos Humanos

El siguiente intervalo temporal podemos situarlo desde la apertura democrática hasta el inicio de los años 2000. Tanto para el colectivo LGBT+, como para la sociedad en general, el retorno de la democracia no sólo significaba la apertura de espacios de esparcimiento y el regreso de actividades organizativas, sino también un cambio de paradigma: se terminaba la época de las grandes revoluciones y los cambios de raíz. Ahora, se trataba de reparar el tejido social que años de múltiples golpes de Estado habían generado. Es decir, no se buscaba cambiar la estructura social sino hacer más amena la vida en ella. Ello, como señala Eribon (2004), no puede ser tomado como un valor absoluto e invariable. Contrariamente, dirá el autor, debe existir también el derecho a ser “conformista” o aspirar a la “normalidad”. A su vez, la “subversión”, para Eribon, siempre corresponde a un gesto efectivo y ubicado.

En ese contexto, en 1984 nació la Comunidad Homosexual Argentina (CHA). La idea de “comunidad” señalaría la senda que tomase la actividad política de la post dictadura, la cual, en cierta, medida se opone a la noción de “frente de liberación”. En efecto, mientras que la idea de “frente” se orienta a un accionar vanguardista por la emancipación en todas sus esferas, la impronta comunitaria buscar resguardar al colectivo, reparar y reformar (Rada Schultze, 2014: 65). Así, quedaba atrás la militancia homosexual –entendida como la imposibilidad de liberar al sujeto sin la liberación de la sociedad toda–, para dar inicio a un activismo comunitario.

Como destacan Insausti y Litardo, los años 1980 habían comenzado con una desacreditación a la violencia y las alternativas radicales como mecanismo de transformación social. En simultáneo, la democracia despertaba un halo de esperanza para una sociedad agobiada por crisis económicas y políticas. Bajo ese clima, comenzaba en Argentina una nueva etapa en la cual estaban consensuadas las cuestiones macroestructurales, dejando a la política la adecuación de meros asuntos coyunturales dentro del sistema. En ese marco, la CHA se pensó como una organización de Derechos Humanos que buscó combatir la represión y garantizar una mejora en la calidad de vida de los homosexuales locales (Insausti y Litardo, 2010).

Esto conduciría a las primeras organizaciones a vincularse con otras dedicadas a los Derechos

Humanos, como por ejemplo Madres de Plaza de Mayo. Pero también a articular con similares de la diversidad sexual. En primer lugar, con grupos de mujeres lesbianas y, en segundo término, con otras de travestis y trans; lo cual terminaría de dar forma a la llamada comunidad LGBT. Asimismo, también se comprendió la necesidad de pensarlo en términos territoriales y nacionales. Por un lado, hacia adentro de la comunidad, comenzaron a gestarse encuentros de organizaciones LGBT+ del país. Por otra parte, la búsqueda del reconocimiento estatal a través del diálogo con funcionarios y la intención de lograr filtrar sus demandas en la agenda pública. En síntesis, hacer de ello un problema de Derechos Humanos de índole público nacional.

En ese sentido, la agenda LGBT+ del período se vertebró en torno a un eje principal: el orgullo. En dicho momento histórico, surgirían los cambios discursivos y las propuestas que acompañarán, de allí en adelante, a los reclamos de la comunidad. La principal, fue reemplazar la idea de “dignidad” por la de “orgullo”, entendiendo que se trataba de una práctica política en la medida que daba vuelta aquello que había sido una educación para la vergüenza. Ello se vería reflejado en la Primera Marcha del Orgullo en 1992, lapso en el que también la CHA –luego de varias negativas– obtendría su personería jurídica (Belluci, 2010).

Esta diferencia de 8 años entre la primera asociación de la era democrática y la realización de las primeras manifestaciones, tiene una explicación. A pesar del regreso democrático, continuaba en nuestro país la discriminación sobre la comunidad y el asedio estatal mediante razias policiales. En ese sentido, la discriminación sobre las personas LGBT+ seguía girando alrededor de la potencial peligrosidad que ello traería para la sociedad, entendiéndose tanto como desviación como enfermedad (Álvarez Fernández, 2023; Huard, 2014).

De hecho, la consideración de la diversidad sexual como enfermedad recién sería revisada en 1990, cuando la Organización Mundial de la Salud quitó a la homosexualidad de su lista de enfermedades (Organización Panamericana de la Salud [OPS], 2015). Incluso, en las décadas de 1980 y 1990, la epidemia del VIH ubicaría a la población LGBT+ como grupo de riesgo (Pecheny, Manzelli y Jones, 2007), catalogándola como la “peste rosa” o el “cáncer gay” y estigmatizando todavía más al colectivo de la diversidad sexual (Bazán, 2004: 408). Según Meccia, este lapso temporal se caracteriza por una política de la visibilización en donde se da el paso de una colectividad sufriente a una discriminada que, ante la imperiosa necesidad de hacerse oír, logró visibilizarse con sus demandas (Meccia, 2011: 118).

Dadas las características de la época, estas demandas se concentraban principalmente en la discriminación, la salud y el reconocimiento de su ciudadanía. Las malas condiciones de vida de la persona con VIH y el posterior fallecimiento, la estigmatización de todo un grupo, sumada a la desazón de sus parejas al quedar sin ningún tipo de reconocimiento legal (por ejemplo, una pensión o herencia), condujo al colectivo a ser un espacio de resguardo y a la vez a demandar leyes que contemplasen la no discriminación de la persona enferma (por ejemplo, los despidos laborales) y su atención médica, a relacionarse con organizaciones no gubernamentales nacionales y extranjeras para recibir apoyo y donaciones, como así también a realizar esbozos de uniones civiles que resguardaran el patrimonio construido de las parejas. Si bien existieron diversos intentos –por ejemplo, uno de la agrupación Gays DC por impulsar un matrimonio civil a inicios de la década de 1990 y un proyecto de partenariatio de la Sociedad de Integración Gay Lésbica Argentina (SIGLA)–, recién en 2002, mediante la Ley 1004 de la Ciudad de

Buenos Aires, se conseguiría la primera ley de unión civil del país (Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2013). A ella, le seguirían similares aprobaciones en la provincia de Río Negro (2002) y ciudades como Carlos Paz (2007) o Río Cuarto (2009) (Carbajal, 2002; Andrada, 2007). Aunque no sucediese a nivel nacional, ello sentaba un precedente interesante. Por un lado, un reconocimiento a las relaciones de larga data y la resignificación de dichas historias, que ya no serían vistas en términos de “amistades”, sino de pareja. Por otra parte, en términos legales, la unión civil facilitaba aspectos de la vida cotidiana antes negados, como el acceso a una obra social, el cobro de indemnizaciones y pensiones. A su vez, en caso de que el beneficio no estuviera “reconocido para parejas homosexuales, se interpreta que el registro es un importante recurso para lograrlo por la vía judicial” (La Voz, 2009).

Con esta aprobación, al tiempo que se cerraba una etapa –la de una sociedad en la que los derechos para las llamadas minorías sexuales eran impensados–, se inauguraba otra: la posibilidad de derechos por vía del reconocimiento parlamentario. Será también, como veremos a continuación, un punto de inflexión en el modo de gestionar y reconocer los derechos para esta comunidad.

A modo de ejemplo, al igual que en el apartado anterior, podemos destacar algunos testimonios que nos permitan caracterizar el período en cuestión.

Dimensiones	Fragmentos de testimonios
Activismo / Derechos	<p>“Al principio eran sólo gays. ‘Carlitos’ Jáuregui fue el que empezó a incorporar a las ‘tortas’ y a las travestis” (mujer trans, 56 años).</p> <p>“No me identifica [el activismo]. Después un poco entendí (...) cuando falleció mi compañero, me rajaron a la calle [sus familiares]. Esa era mi casa. No me pude llevar nada. Ningún recuerdo” (varón, 78 años)</p> <p>“Decía ‘soy gay’. Antes lesbiana no me gustaba y todas las [categorías] que vinieron después tampoco (...) mi ambiente también la usaba” (mujer, 76 años).</p>
Categorías identitarias	<p>“Te decían ‘puto’. Ponele que ‘trollo’. Y medio que lo adoptás (...) Más para acá, en los ‘80 o ‘90, vino ‘travesti’. Esa creo que fue con la que más [se identificó]. Todavía ni pensabas decir mujer o mujer trans” (mujer trans, 52 años).</p>
Vida cotidiana, persecuciones y represión	<p>“En mi época, prefería homosexual. Pero al tiempo se asoció al SIDA (...) Gay tampoco sé qué es. ¿Alegre? ¿Divertido? No sé si soy divertido (rie) Pero prefiero esa ahora (...) Suena menos chocante” (varón, 77 años).</p> <p>“[sobre el VIH] Te enterabas que un día fallecía uno. Al tiempo otro. Había mucha desinformación y miedo” (varón, 71 años).</p>
Sentimiento de vergüenza y temor	<p>“Con el SIDA se cortó todo. Nadie se animaba a hacer nada [sexual]. Un toquecito y ya” (varón, 75 años).</p> <p>“[En democracia] seguían las razias, en boliches. Era salir del baile y ver los colectivos de los policías” (varón, 72 años).</p> <p>“Con el alfonsinismo era igual o peor [que en dictadura] (...) con Menem eso ya cambió. Pararon las detenciones” (varón, 69 años).</p> <p>“El levante en la calle, te daba miedo. Vos no sabías si era alguno de moralidad pública, de la policía de civil (...) Por lo que sé, en capital era peor. Por eso muchos porteños se venían acá [Rosario] el fin de semana” (varón, 68 años).</p> <p>“[En Salta] te sentías un poco sólo. Pensabas que eras el único así en el mundo (...) y la información que te llegaba de la ‘tele’ o revistas era siempre frívola. ‘Los homosexuales hacen esto y lo otro’. Como animalitos, bichos raros (varón, 75 años).</p> <p>“En las primeras marchas serían 30 locas. Con suerte. Muchos con caretas o antifaz (...) para que no te reconociera tu familia o en el trabajo” (mujer, 76 años)</p>

La sociedad de derechos. De las calles al Congreso

3.1. La sociedad de la obtención de derechos

A pesar de que la aprobación de la unión civil en diversas localidades del país podría incluirse en este apartado, decíamos que es un punto bisagra en las formas en las que se configuraría la promoción de derechos para la población LGBT+. Si bien fue un puntapié para el posterior reconocimiento de las relaciones sexoafectivas, desde su representación la unión civil consistía en un conjunto de derechos y no de obligaciones. Así, se asemejaba más al periodo anterior, con un Estado reducido o corrido de sus consideradas funciones clásicas,⁴ que al que comenzaba a gestarse. De hecho, el contexto en el que surgió (2002) era producto de una crisis socioeconómica que trajo, entre otros resultados, el descreimiento de la clase dirigenzial y, contrariamente, la valoración de las asambleas, organizaciones y movimientos sociales. Incluso, hasta algunos meses antes de la aprobación del Matrimonio Igualitario en 2010, la idea de Unión Civil Nacional era considerada una posibilidad para los y las activistas LGBT+. Entonces ¿qué fue lo que cambió para que, una figura legal reclamada por años, se desvaneciera y comenzase a peticionar por otra?

Una de las primeras aproximaciones podemos encontrarla en la emergencia de nuevas organizaciones sociales, como así también en la relación que tendrían con el Estado. Este nuevo vínculo sociedad civil-Gobierno no fue solamente una relación del orden simbólico. Gran parte de los y las activistas de la época lograron incorporarse en diferentes ministerios y agencias estatales o presentarse como candidatos en listas legislativas, al tiempo que se abrían secretarías de género y diversidad sexual y hospitales amigables en diferentes rincones del país (Organización de las Naciones Unidas, 2013). Sin embargo, no se trató únicamente de un cambio en el rol del Estado. Las organizaciones de la sociedad civil también comprendieron que se inauguraba un nuevo período. Esta vez por la vía parlamentaria y ya no exclusivamente en las calles. Entre ellas se ubica la Federación Argentina LGBT; organización que reúne a asociaciones de todas las provincias del país. Con ella se abría un cambio cuantitativo (a pesar de su juventud pasaba a ser la organización más numerosa) y cualitativo (la posibilidad de captar las particularidades de la comunidad LGBT+ en las diversas regiones del país).

Ahora bien, aunque en este período se recuperaron premisas y consignas de épocas anteriores, como el desarrollo de una agenda nacional y un frente de agrupaciones, otras fueron traídas resignificando su contenido. Por ejemplo, al igual que en las proclamas de los años 1970, la última década recuperó su posicionamiento “antipatriarcal”, aunque sin incorporar las otras que la acompañaron antaño, como el “antiimperialismo”, “antiautoritarismo” y “anticapitalismo”. Así, la vulneración y la opresión de los derechos para la población LGBT+ continuaría disociada de otro tipo de violencias ejercidas.

Ello nos conduce a otra de las posibles razones de este cambio de paradigma: la reestructuración del Estado y la recuperación de sus funciones clásicas. En efecto, el Estado comenzaba a tener injerencia y participación en áreas otrora olvidadas. Incluso, no deja de ser curioso el contexto en el que el Matrimonio Igualitario y la Ley de Identidad de Género se aprueban. Estos años no sólo coincidieron con la celebración del Bicentenario, sino también con medidas como la estatización de la línea área de bandera en 2008, el lanzamiento de Fútbol Para Todos y la Asignación Universal por Hijo en 2009, el

⁴ Bauman entiende la pérdida de las llamadas funciones clásicas del Estado como “la renuncia –o la eliminación– por parte del Estado a cumplir el rol de principal (y hasta monopolístico) proveedor de certeza y seguridad” (2012: 195).

Programa Conectar Igualdad en 2010 o la expropiación de las acciones de YPF en 2012; acciones que, además de mostrar el crecimiento y fortalecimiento del Estado, evidenciaban también su presencia en diversas esferas de la vida cotidiana. En síntesis, en palabras de un activista entrevistado: “El Estado estaba en todo. Que fútbol para todos, que todo para todos. Mira si los ‘putos’ íbamos a poder tener una institución propia [como la unión civil]” (varón, 62 años).

Así, terminologías como “igualdad”, “universal” o “para todos”, y la resignificación de lo nacional (con YPF, Aerolíneas Argentinas y el Bicentenario a la cabeza) generaban un contexto adverso para una figura alternativa como la unión civil. Bajo esa impronta, nuestro país se erigía como baluarte de los derechos para el colectivo LGBTQ+ y ejemplo a nivel mundial en su promoción.

Retomando el desarrollo temporal, hace poco menos de un quindenio atrás Argentina se convertía en el décimo país en el mundo (y primer latinoamericano) en aprobar el Matrimonio Igualitario. A ello le seguiría la Ley de Identidad de Género (2012); primera medida a nivel global que no patologizaba las identidades trans. Si bien, al igual que con la discusión por el matrimonio, generó disputas al seno de la comunidad sobre cuál debía ser la figura legal y cómo deberían ser nombradas las identidades, lo cierto es que se originaba una medida sin precedentes: el Estado reconocía la identidad como un derecho inalienable, sin restricciones ni obligatoriedad de controles médicos o consultas psiquiátricas, al tiempo que anexaba al Programa Médico Obligatorio aquellos tratamientos o intervenciones necesarias para la realización identitaria de la persona (Rada Schultze, 2021).

A ese recorrido vertiginoso que transitaba nuestro país, le siguieron diversas leyes en pos de proteger y reconocer tanto a esas uniones como a sus familias. Una de ellas fue la Ley de Reproducción Asistida (en 2013), que además de brindar acceso a las técnicas y procedimientos de reproducción médicamente asistida, estableció que no puede existir discriminación con base en la orientación sexual. En esa misma línea podemos incluir la reforma y unificación del Código Civil y Comercial en 2014, la cual resalta la voluntad procreacional y el consentimiento libre como factores determinantes en la filiación de quienes nacieron a través de estas técnicas. Es decir, que son madres/padres aquellas personas que manifiesten su voluntad con independencia de si aportaran material genético y sin que fuese condicionante la orientación sexual o estado civil. De ese modo, se visibilizaron y reconocieron múltiples y diversas modalidades familiares. Pero no sólo ello. Este reconocimiento pudimos verlo incluso en un cambio en las representaciones de quienes, antes de esta avanzada de leyes, no comulgaban con el activismo ni consideraban necesarias leyes específicas para el colectivo.

Por otro lado, como al inicio mencionásemos, la población trans femenina es de los grupos más vulnerables dentro de la comunidad LGBTQ+, quienes históricamente tuvieron casi exclusivamente como único medio de supervivencia el trabajo sexual. En ese sentido, en algunas provincias comenzaron a legislar cupos laborales para ellas, como Río Negro, Santa Fe o Buenos Aires. En el caso de la provincia bonaerense, llevó el nombre de la reconocida activista Diana Sacayán y estableció la obligatoriedad de un mínimo de 1% de personas trans en la composición del personal de la administración pública. Otro de los derechos vulnerados y espacios que violentasen a la población LGBTQ+ a lo largo del tiempo fue el de la salud. En 2009, por ejemplo, nuestro país dio lugar a los “Derechos del Paciente” que reconoce la asistencia sin menoscabo y distinción alguna por orientación sexual, como así también un trato digno y respetuoso.

Si bien, como destaca Barrancos (2014), nuestro país avanzó en materia legislativa sancionando dos leyes emblemáticas que redistribuyeron también los derechos civiles, pueden observarse algunas incongruencias en la promoción de derechos para el colectivo, como así también algunas deudas pendientes. Una de ellas, por ejemplo, es que hasta el año 2015 la orientación sexual de la persona era un motivo para excluir su participación en la donación de sangre. Otra fue, aunque breve, la convivencia de estas medidas con edictos como el Artículo 2° H, en el que serían reprimidas “las personas de uno u otro sexo que públicamente incitaren o se ofreciesen al acto carnal”, o el Artículo 2° F que refería a “los que se exhibieren en la vía pública con ropas del sexo contrario”. Los mismos, estaban vigentes desde los años 1940, momento en que las provincias empezaron a diseñar sus códigos e incorporaron figuras que condenaban la diversidad sexual y la prostitución (Farji Neer, 2017; Simonetto, 2016). La última provincia en quitarlos, ya con la Ley de Identidad de Género aprobada, fue Formosa en 2012 (Identidad y Diversidad, 2017).

Sin embargo, quizá la mayor deuda de este periodo fuese que, habiendo avanzado antes y posiblemente más que otros países de la región, Argentina no contara con una ley antidiscriminatoria actualizada (la misma data de 1988) que condene la violencia con base a la orientación sexual, la identidad y expresión de género. Contrariamente, países como Chile, Uruguay, Perú y Bolivia aprobaron leyes antidiscriminación. Ecuador y Bolivia, además, fueron de los pocos casos que a nivel mundial le dieron marco constitucional a la lucha contra esta discriminación (Rada Schultze, 2021). Aspecto que, además de llamar la atención de las propias personas entrevistadas, también dejará un vacío legal aprovechable por aquellos sectores que se oponen a una agenda de derechos para la comunidad LGBT+.

Dimensiones	Fragmentos de testimonios
Valoración de las medidas	<p>“A mi edad ya no [piensa de casarse]. Pero si me gusta que el matrimonio sea argentino. Como el tango, el fútbol, el dulce de leche” (varón, 65 años)</p> <p>“Escucho que dicen ‘fertilización asistida’. No somos plantas. Somos personas. ¡Con lo que nos costó conseguir la identidad!” (mujer trans, 52 años).</p>
Representación del Estado y la política	<p>“¿Sólo matrimonio se necesitaba? Está bien, lo entiendo, por la herencia o quienes tienen familia. Pero ¿el puto pobre? ¿El que tiene que estar en un geriátrico?” (varón, 79 años).</p>
Incongruencias de las medidas y áreas de vacancia	<p>“En poco tiempo, cambió todo. Cuando se votó unión civil también se reconocieron fábricas recuperadas. La política clásica estaba debilitada. Cualquier cosa que pedíamos, salía (...) Unos años después nos juntamos con senadores y nos dijeron que no iban a acompañar unión civil. Que, si íbamos por matrimonio, lo apoyaban” (varón, 62 años).</p> <p>“A mi me parece bien que exista matrimonio, pero no que se haga un aprovechamiento político de esto” (mujer, 76 años).</p>
Representación de los cambios de época	<p>“No veo mal que [activistas] trabajen en el Estado. No creo que estén cooptados. Algo te dan, vos das algo (...) Lo que si veo [como un problema] es cómo le reclamas después a un gobierno del que sos parte” (mujer, 74 años).</p>
Cambios en las representaciones propias	<p>“Hay mucha demagogia y obsecuencia también. Cuando sacaron el rubro 59 del diario, y todos aplaudían, acá [Santa Fe] salimos a reclamar (...) Decían que era por la trata. La que publicita en el diario pudo tener un espacio para trabajar. No es trata (...) eso volvió a empujar a las chicas a la calle” (mujer trans, 52 años)</p> <p>“Una vez fuimos a averiguar [junto a su pareja] algo de la jubilación y se te siguen cagando de risa. Lo mismo con la objeción de conciencia. Te pueden casar, como que no. ¿Para qué están esas leyes?” (varón, 69 años).</p> <p>“Es una locura. Te podés casar y cambiar la identidad, pero teníamos edictos que te podían llevar porque supuestamente no usas la ropa que te corresponde a tu sexo” (mujer, 75 años).</p> <p>“yo porque estoy grande, pero a las chicas que están en la calle, tengan documento con el cambio [de género] o no, las siguen levantando [la policía]” (mujer trans, 52 años).</p> <p>“Una amiga que sabe [de su orientación] me invitó a una marcha [por el matrimonio] y me cargaba. Me decía ‘asi se pueden casar ustedes y no nosotras’. Como que vamos a contramano, ¿no? La gente no se quiere casar y nosotros pedíamos eso” (mujer, 66 años).</p> <p>“[en el debate por el matrimonio] Nos pidieron ser más normales que cualquier familia. Que fuésemos parejas perfectas, con hijos. Teníamos que ser más heterosexuales que los heterosexuales” (varón, 61 años).</p> <p>“Yo quería mi DNI de mujer. Querían [algunas agrupaciones] ponerle un T o una X en lugar del sexo. ¿Qué es un T? ¿Transformer? Una X se usa para tachar” (mujer trans, 50 años).</p> <p>“La verdad que no me importaba casarme. Fue más por él [su pareja]. Pero es cierto que, en un montón de cuestiones, trámites, te alivia” (varón 62 años).</p> <p>“Cuando veo dos chiquitas de la mano o a los besos pienso ‘que lástima que esa no es mi época’” (mujer, 78 años).</p> <p>“Siempre pensé que los homosexuales no somos fieles. Que no tenemos pareja estable por la promiscuidad. Pero él [su pareja] me dijo algo que es cierto: que hace como 30 años que estamos juntos” (varón, 79 años).</p> <p>“Creí que nunca iba a ver todo esto (...) Los derechos, ni hablar. No te lo imaginabas, no se pedían (...) quizá ni lo necesitábamos. Pero, ahora, que te los quieran sacar. Eso tampoco imaginé que lo iba a ver” (varón, 77 años).</p>

3.2. La sociedad de los derechos en disputa

Como se desprende del último testimonio escogido, para las personas entrevistadas parecía inimaginable tales virajes respecto a la consideración social y Estatal sobre en lo que a sus derechos refiere.

El recorrido de derechos iniciado por nuestro país, sería continuado por otros de la región en lo que Encarnación (2016) daría en llamar una "revolución de derechos". Así, desde los primeros años del actual siglo, la región incorporó diversas medidas en pos de reconocer y proteger las diferentes orientaciones sexuales, expresiones e identidades de género. Entre ellas se encuentra el llamamiento de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en 2018) al reconocimiento y protección del matrimonio igualitario, como así también la despenalización de las relaciones entre personas adultas del mismo sexo. Así, gran parte de los países latinoamericanos avanzaron en el reconocimiento del matrimonio y la adopción conjunta, al tiempo que incorporaron protecciones jurídicas contra la discriminación basada en la orientación sexual. No obstante, a pesar de que algunos países de la región han sido vanguardia en conquistas de derechos, la brecha que separa lo institucional de lo cultural continúa siendo amplia (Chaves García y Ester, 2021).

Sin embargo, no sólo se trata de una avanzada de derechos acontecida en las últimas décadas, es decir, reciente, sino que también los últimos años evidencian un creciente debate sobre la promoción de legislaciones para la población LGBT+ que ya no sólo obturan la ampliación de derechos para este sector, sino que incluso comienza a discutir aquellas medidas otrora conquistadas.

Ahora bien, hablar del paso del tiempo y las modificaciones sociales, políticas y culturales acontecidas, y su impacto en la población, nos introduce nuevamente en la categoría que estructuró nuestro análisis: las generaciones.

En efecto, el carácter relativamente reciente de las legislaciones obtenidas, como así también el resurgimiento de nuevos (y viejos) debates por cercenar derechos para la población LGBT+, no sólo nos advierte que los cambios de época y sus transformaciones políticas no tienen un correlato directo con la metamorfosis sociocultural (Rada Schultze, 2016a). También nos invita a observar que en cada época existen patrones sociales, normas y expectativas de roles que configuran modos de ser y hacer y que, en consecuencia, dan forma a diversas generaciones e identidades (Rada Schultze, 2012). Ello, a su vez, cobra mayor relevancia en el grupo de las personas mayores, ya que se trata del único grupo generacional que en su trayectoria de vida conoció diversos mundos de representaciones respecto al reconocimiento de derechos civiles para la población LGBT+, como así también en relación con los modos de socialización. Como ha dado en llamar Meccia (2011), se trataría de los "últimos homosexuales". Es decir, un grupo de personas adultas que vivenciaron un mundo de sentido que hoy ya no existe, o que bien se modificó. Esta modificación tiene la particularidad de que ahora aquellas conquistas sociales son puestas en tensión, deslegitimando además el propio imaginario de justicia social. Empero, este proceso no es novedoso en nuestro continente. Paradójicamente, al tiempo que Argentina y los países vecinos avanzaron en la promoción de derechos, emergieron sectores detractores.

Si bien la arremetida de estos grupos fue más visible en su cruzada contra la ampliación de derechos en el ámbito educativo y la interrupción voluntaria del embarazo, a decir verdad, bajo la consigna "Con mis hijos no te metas", desde mediados de la década pasada América es testigo del crecimiento de

sectores conservadores que tensionan la promoción de derechos sexuales y reproductivos en la región y discuten aquellos obtenidos. En Colombia y Perú, por ejemplo, se orientaron a limitar contenidos de educación sexual, mientras que en México las movilizaciones se dirigieron a sabotear la aprobación del matrimonio para personas del mismo sexo a nivel nacional (Álvarez Reyes y Castro Cornejo, 2022: 24-25). Por otra parte, estos sectores, a pesar de oponerse discursivamente a una “agenda globalista”, en la práctica lograron con considerable éxito interactuar en las diferentes latitudes de nuestra región. Su convergencia en algo ambiguo, polivalente y efectivo, como es su crítica a la considerada “ideología de género” –cuyo único objetivo perseguiría la promoción de la homosexualidad en la niñez y, por ende, la destrucción de la familia–, les permitió confluír en la construcción de una alianza regional por el “Derecho a la familia y la vida”.

Pero, al igual que observamos con el traspaso de las demandas desde el ámbito callejero al estatal, su participación tampoco se limitó a las manifestaciones públicas. Así, en escasos años comenzaron a tener presencia en los medios (tanto en el rol de comunicadores como propietarios) y representación parlamentaria, deviniendo en lo que la teoría social llama “grupos de presión”: organizaciones cuya meta no siempre consiste en la toma y ejercicio del poder, sino en condicionar al Estado para obtener decisiones que les beneficien. En otras palabras, se busca que el ejercicio del poder público se estructure conforme a intereses e ideas de una categoría social dada (Portantiero, 2000; Meynaud, 1962).

No obstante, el avance de estos discursos no sólo se refleja en la obstaculización o el debate sobre los derechos o el intento por plasmar su agenda en la política pública. En simultáneo a esta avanzada, nuestra región también evidenció un crecimiento respecto a los índices de violencia sobre la población LGBT+: nuestro continente, además de ser uno de los más desiguales en términos económicos, es el más violento hacia la diversidad sexual. Según la organización Transrespect (2023), en el Monitoreo de Asesinatos Trans, América Latina y el Caribe representaron el 74% de los asesinatos sobre personas trans. Por su parte, un informe de la Red Sin Violencia-LGBTI (2024) pone de manifiesto un total de 364 personas asesinadas en diez países de la región durante el 2023, lo cual representa un incremento del 5,5% en comparación con el año anterior.

Pero cabe destacar que, además de la discusión de sus derechos recientemente conquistados, las problemáticas que atraviesa la población LGBT+ también versan sobre las deudas de la democracia con este colectivo, la falta de ejecución de las medidas conseguidas o su puesta en práctica de forma incompleta. Asimismo, según refieren las personas entrevistadas, en contextos de crisis –como pueden ser sociales, económicas o la pandemia del Covid–, otros derechos garantizados para el común de la población, tienden a verse nuevamente vulnerados para esta comunidad. Entre ellos, enumeran servicios educativos, el acceso a la salud, la vivienda o el trabajo. En ese sentido, el confinamiento vivenciado de la pandemia fue también un hito significativo sobre sus propios devenires como personas mayores: en caso de necesitarlo, ¿quién cuidará de ellos y ellas? ¿deberán volver con sus familias? ¿ello implicará un regreso al closet? ¿qué sucede cuando quien debe cuidar es quien violenta? (Rada Schultze, 2022). Estas cavilaciones de las personas entrevistadas, no son menores. Reflejan un vértice en el que convergen los temores pasados y las preocupaciones futuras: el regreso a una sociedad violenta y sin derechos. Si bien las crisis suelen pensarse en términos de conflictos (sean ellos económicos, sociales o políticos), quiebre o transformación de la estructura, la raíz griega de la palabra –sin desconocer la otra acepción– también

implica, como producto de esa ruptura, análisis y posibilidad: un razonamiento y reflexión orientado a superar la situación conflictiva. De ese modo, en tanto lapso de meditación, las crisis posibilitan que los individuos reflexionen y se replanteen su pasado, presente y futuro (Rada Schultze, 2016b: 89). En esa línea, debemos decir que el tiempo presente les arroja más incertidumbres que certezas. Es decir, es también la crisis producto del interregno. Un interregno en el que lo nuevo –los derechos, el cambio cultural y el cese de la discriminación– no llegó a consolidarse y lo viejo –representado en la violencia hacia el colectivo–, a pesar de su longevidad, sigue vigente. Ese claroscuro, dirá Gramsci, será terreno fértil para que se desarrollen, o mejor dicho regresen, los fenómenos más monstruosos.

Dimensiones	Fragmentos de testimonios
Nuevos y viejos tipos de violencia	<p>“No me creo que todo esté más violento, que la sociedad, que la frustración de la gente. Nada de eso. Tengo mis años y desde siempre fue así. Cuando no había tanta pobreza, ni delincuencia, era igual. La violencia siempre fue contra nosotros” (mujer, 76 años).</p> <p>“[El presidente] Dice que si gana va a revisar todos nuestros derechos. Y que no son derechos porque alguien los paga. Así y todo, mis amistades lo votan” (varón, 70 años).</p> <p>“Antes eran las contravenciones. Ahora me dicen ‘vieja meada’” (mujer trans, 58 años).</p>
Deudas de la democracia	<p>“Hay comunidades como la nuestra que podés ridiculizarla, banalizarla, vulnerarla y volver a vulnerarla y no pasa nada” (mujer trans, 54 años).</p> <p>“La derecha siempre está ahí, como agazapada. Ya les jodía con la ESI. Que queríamos hacer no sé qué con las criaturas, que veníamos a destruir la familia” (mujer, 69 años).</p>
Estado y pandemia	<p>“A mi el ‘club gay’, la ‘escuela gay’, no me gusta. No estoy de acuerdo. Pero si existen es porque en otros lugares sino te liquidan” (mujer, 78 años).</p> <p>“Creo que [el gobierno anterior] podría haber hecho más cosas. En materia social, educativa (...) la discriminación es educación y tiempo” (mujer, 69 años).</p>
Preocupaciones de la edad y el devenir mayor	<p>“Convengamos que las cosas se vienen haciendo mal hace rato (...) ya cobramos una miseria de jubilación. Los viejos siempre postergados (...) ¿vos viste a los viejitos haciendo fila para cobrar [durante la pandemia] a la intemperie?” (mujer, 74 años).</p> <p>“Obviamente que me preocupa la discriminación, pero también la cuestión económica (...) la jubilación que no alcanza, comprar medicamentos... A esta altura no sé si me discriminan más por viejo que por gay” (varón, 73 años).</p> <p>“Antes no podíamos tener hijos porque no existían las leyes, ahora porque es imposible mantenerlos” (varón, 74 años).</p> <p>“Sé que mucha gente del colectivo votó esto. Pero también es entendible. Pensá en las chicas que trabajan en la calle. No podían salir en la pandemia. Tenían que vender sus cosas para pagar su habitación. ¿Quién las asistió? Nadie”. (mujer trans, 59 años).</p> <p>“Tengo amistades que ahora votan la derecha. A pesar de que vieron y escucharon lo mismo que yo en campaña (...) Pero uno que tiene VIH me decía ‘¿qué derecho me van a quitar? ¿sabés todas vueltas que tuve que dar para buscar la medicación en la pandemia?’ Y uno lo entiende. Que el infectólogo, que el permiso para viajar, que autorizar una orden. Y eso que era grupo de riesgo” (varón, 77 años).</p> <p>“Mi pareja tiene una discapacidad. ¿Sabés cuántas vueltas nos dieron por la pensión? Que falta esto o aquello, que si la discapacidad es irreversible (...) ¿y cuando yo no esté más? ¿qué va a pasar con él? (varón, 79 años).</p> <p>“Por suerte tengo plata y tengo a mi familia. Pero ¿qué pasa con el que está solo? Yo pensaba en la pandemia. ¿Esa gente con quién se quedó? Capaz que tuvo que volver a estar con familias que no saben y saben y los maltratan (varón, 70 años).</p> <p>“Ahora están con la idea de un ‘lesbiátrico’ (...) volvimos a la idea de construir guetos, muros (...) ¿Qué piensan? ¿Qué es divertido dejar tu casa y tener que ir a un geriátrico? (...) la solución [a la violencia] no puede ser encerrarnos más y más” (mujer, 79 años).</p>

Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo buscamos construir cuatro momentos históricos transitados por las actuales personas mayores LGBT+ en distintas etapas de su vida. Nuestra intención fue la de poner de manifiesto algunas dimensiones compartidas que nos permitiesen caracterizarlo en tanto generación. Para ello, estructuramos el trabajo en torno a tres aspectos teóricos: el curso de la vida, la memoria y la identidad narrativa. Pero, como sostiene Huard, un recorrido histórico sobre la cuestión LGBT+ no puede limitarse al análisis de los hechos históricos y las experiencias individuales ya que “resulta más convincente analizar las condiciones sociales de producción de esos hechos históricos y la experiencia de esos individuos para sacar a la luz los mecanismos de poder que producen continuamente al Otro” (2014: 32). Así, nuestro trabajo buscó preguntarse qué características tienen estos tiempos y esas generaciones. En primer lugar, el diseño de los tiempos se basó en la aparición en escena en tanto comunidad organizada que busca transformar su problemática en una cuestión pública. Ese fue nuestro punto de partida: la comunidad y los derechos. Pero también porque la conversión de la cuestión LGBT+ como tema de agenda estatal, excede la revisión o reconstrucción histórica. El debate presente sobre los derechos del colectivo nos invita a reflexionar sobre nuestra sociedad actual y sobre aquella que deseamos ser. Así, los modelos planteados se distinguen por ser el de una sociedad previo a los derechos y otra en donde son una realidad.

En el primer caso, la comunidad cambió el oprobio por el orgullo, transitando así del armario a las calles. Ambas figuras –el closet y la manifestación callejera– son también explicativas de una época y sus transformaciones: dejar atrás la estigmatización y la vergüenza, convertirlo en algo identitario y petitionar por ello en el espacio público. De los aprendizajes de este recorrido, nace el segundo marco social y temporal: una sociedad en donde la discusión sobre los derechos ocurre a través de los canales institucionales y herramientas de la democracia. Incluso en este marco de la vida democrática y sus instituciones, es que también se debate la legitimidad de los derechos para el colectivo LGBT+.

Asimismo, estos dos modelos societarios podemos subdividirlos en dos tiempos diversos cada uno.

En el primer lote, nos encontramos con el de la sociedad de la clandestinidad; un momento histórico en el que la conquista de derechos en los términos actuales era, o bien impensada, o no se deseaba. Además, las sociabilidades se daban en una coyuntura signada por diversos golpes de Estado, persecuciones y detenciones, lo cual conducía a una vida cotidiana en la oscuridad, reforzada sobre la estigmatización y la supuesta peligrosidad social.

En este primer momento previo a los derechos también encontramos a la sociedad de la reapertura democrática; lapso temporal en el que, si bien las razias policiales disminuyen, no cesan del todo. Con el retorno de la democracia comienzan las primeras organizaciones LGBT+ y la emergencia de lugares de esparcimiento (como discotecas). Si bien continúa la ridiculización y discriminación hacia el colectivo –estigmatización potenciada con la epidemia del VIH–, en simultáneo, también nacería el ideario comunitario. En ese contexto, además, se realizan las primeras manifestaciones públicas.

Respecto al segundo grupo, aquel de la sociedad de los derechos, también nos presenta dos modelos, aunque esta vez antagónicos. En el primero de ellos se estructuró alrededor de los derechos obtenidos. Aquello que otrora era impensado, o pudiese no desearse, ahora es una realidad: las personas pueden

casarse, armar una familia, cambiar su género, entre otras posibilidades. Con ello también deviene una reconfiguración identitaria. No sólo se da un reconocimiento formal a la persona, su historia amorosa o su identidad. También es un reconocimiento a la ciudadanía. Empero, en el último momento estudiado, observamos que estos cambios en el plano formal, político, no devinieron en transformaciones culturales. Las prácticas discriminatorias sobre la población LGBT+ lejos de cesar, tienden a incrementarse tanto en la sociedad civil como en el plano institucional. Así, como alertaba Huard, a pesar de las numerosas transformaciones en materia legislativa “al mismo tiempo tenemos la impresión de que pocas cosas han cambiado desde la liberación porque los discursos en contra de la homosexualidad siguen siendo los mismos” (2014: 36).

Aunque sin lugar a dudas es tentador interrogarse sobre quién origina a quién –a saber, si los discursos de odio fagocitan crímenes de odio, o si son relevantes este tipo de figuras porque así la sociedad lo reclama–, no deja de ser una pregunta retórica. Lo curioso, a nuestro entender, es problematizar sobre el hecho de que una sociedad democrática pueda convivir, sin aparente problema, con la violencia en cualquiera de sus formas. Tanto en su expresión física o discursiva, lo cierto es que suele recaer sobre los mismos grupos, sean estas minorías o minorizados; es decir, que independientemente de la cantidad de gente que lo componga, ven sus derechos sociales vulnerados, por su desigualdad y asimetría social frente a los grupos considerados mayoritarios (Hecht y Enriz, 2019: 153).

De ese modo, encontrando un subterfugio en un contexto social de malestar generalizado y hastío hacia la política clásica y las promesas no cumplidas de la joven democracia, estos discursos lograron encuadrar las sucesivas crisis socioeconómicas y el desprestigio de la clase política, con la deslegitimación de los derechos conseguidos. Desde esta óptica, todo aquello conseguido en materia de derechos para la comunidad LGBT+ sólo responde a una concatenación lógica: como habrían sido concebidos en el marco de gestiones gubernamentales desprestigiadas, todo lo conseguido en ese período debe ser reconsiderado. Así, los derechos para la población LGBT+ caen en la misma trampa semántica que otras medidas enmarcadas en la justicia social o los Derechos Humanos: se trataría de un acto de corrupción, un gasto innecesario y potencial desfinanciador del erario público y/o una imposición ideológica.

El contexto actual que, como manifiesta Sassoon (2020), se distingue por la proliferación de movimientos nacionalistas, manifestaciones racistas y xenófobas, la desconfianza en los partidos tradicionales y el aumento de las desigualdades, nos da la impresión de encontrarnos en un momento crucial de transición. En ese interregno entre el declive de lo viejo y la afirmación de lo nuevo, dirá el autor, es en el que se corren los mayores riesgos de sufrir rápidas regresiones.

Ahora bien, en el plano cotidiano, ello se traduce en un grupo de personas que ven diversos derechos vulnerados y experimentan una nueva revictimización en sus vidas. A los derechos conseguidos recientemente y su disputa, deben anexarse nuevas problemáticas producto de un novedoso tiempo individual y social que ahora transitan.

Por un lado, porque ahora son mayores y, con esta nueva etapa de sus vidas, emergen preocupaciones antes desconocidas, como pueden ser la jubilación o los cuidados propios y de sus parejas, antes referenciados. Por otra parte, porque en esta fase vital experimentan la superposición de discriminaciones. En efecto, a pesar de que el desprestigio a las personas mayores y la diversidad sexual es de larga data, lo novedoso en este momento de sus vidas es que serán objeto de ambas. De ese modo, la combinación de las

desvalorizaciones, las y los vuelve a posicionar en un lugar de vulnerabilidad. Ya no serán sólo víctimas de la lesbo, homo y tranfobia. También lo serán del edadismo o el viejismo.

Si bien se trata de una generación que ya conoció contextos opresivos o discriminatorios, lo paradigmático de este grupo etario es que se trata del primero que conoció estos cuatro tiempos, pasando, en un breve lapso, de un mundo de persecución a otro de derechos, para llegar finalmente a uno en el que esos derechos y su ciudadanía vuelve a cuestionarse.

Asimismo, este último tiempo opera como una suerte de síntesis de los anteriores: la actualidad reúne a los derechos del presente con los discursos pasados sobre la peligrosidad social de la diversidad sexual y su presunta intención de corromper a la juventud y destruir los valores familiares tradicionales. Ello también convierte a esta generación en una sin precedentes. No se trata del primer grupo de personas LGBTQ+ mayores de la historia, sino de aquellas personas que debieron ocultarse o llevar una doble vida, que luego conocerían un periodo de visibilización y que ahora temen por un regreso al armario. Es también una generación cuya juventud estuvo signada por el hostigamiento estatal, médico o religioso con base en su orientación, identidad o expresión. Misma característica que décadas más tarde los y las convirtió en sujetos de derechos, para hoy, nuevamente, ser objeto de los embates discriminatorios.

Como decíamos, estos virajes caben en el desarrollo de una vida al tiempo que la misma es vivida. En ese aspecto, la incorporación de los estudios de la memoria y la categoría de identidad narrativa nos fueron de utilidad para intentar comprender cómo se construye esa identidad generacional en la narración. Narración que, además, se basa en los recuerdos mientras se sigue viviendo y se proyecta un futuro. Pero esta narración no puede ser desprendida de su contexto espacial y temporal. Una relación espacio-tiempo que paradójicamente parece volver a repetirse y, al igual que en una cinta de moebius, conducir al punto de partida, pero a través de otra cara.

En esa cinta de moebius que imaginamos, parecen desarrollarse estas identidades generacionales. Pero esta cinta metafórica no está flotando en el éter abstraída de su coyuntura. Se encuentra enmarcada en las características del contexto histórico y cultural en el cual nos desarrollamos. En ese sentido, la cinta de moebius, en tanto circuito cerrado no orientable, tiene la particularidad de regresar al punto de inicio, pero en la cara invertida, mientras que se oculta la otra. Una inversión y un ocultamiento en el que los derechos existen de forma incompleta, se los niega y se los ponen en jaque, o bien coexisten con episodios de violencia. Empero, lo cierto es que ese retorno no debería darse vacío de contenido, sino con las experiencias positivas y negativas acumuladas que permitan desvelar esas caras ocultas y encauzar ese direccionamiento invertido. Quizá de ese modo, la consolidación de los derechos nos permita algún día estar presentes no sólo ante la primera generación que tuvo que atravesar décadas de infamia, sino también ante la última que deba conocer algo tan elemental como su identidad puesta en debate y ver su ciudadanía, una vez más, en tensión

Bibliografía

Álvarez Fernández, C (2023). “De «mujeres caídas» a «peligrosas sociales». La construcción de la homosexualidad femenina”, en G. Huard y J. Fernández Galeano (dirs): *Las locas en el archivo. Disidencia sexual bajo el franquismo*, Madrid: Marcial Pons, 103-127

Álvarez Reyes, J & Castro Cornejo, R (2022). “¿Quién aprueba el matrimonio igualitario en México? Brecha generacional, educación y la ausencia de diferencias partidistas”, *Revista Mexicana de Opinión Pública*, 18(34), 17-38

Andrada, O (24 de noviembre de 2007). Homosexuales pueden unirse civilmente en Villa Carlos Paz, *La Nación*. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/homosexuales-pueden-unirse-civilmente-en-villa-carlos-paz-nid965140/>

Barrancos, D (2014). “Géneros y sexualidades disidentes en la Argentina: de la agencia por derechos a la legislación positiva”, *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11(2), 17-46.

Bauman, Z (2012). *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bazán, O (2004). *Historia de la homosexualidad en la Argentina. De la conquista de América al Siglo XXI*, Buenos Aires: Marea.

Bellucci, M (2010). *Orgullo. Carlos Jáuregui, una biografía política*, Buenos Aires: Emecé.

Blanco, M (2011). “El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo”, *Revista Latinoamericana de Población*, 5(8), 5-31

Carbajal, M (19 de diciembre de 2002). La unión civil llegó a la Patagonia, *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-14366-2002-12-19.html>

Chaves García, N & Ester, B (2021). “Los derechos LGBTI+ en América Latina”, CELAG. Recuperado de <https://www.celag.org/los-derechos-lgbti-en-america-latina/>

De Coninck, F & Godard, F (1998). “El enfoque biográfico a prueba de interpretaciones. Formas temporales de causalidad”, en T. Lulle, P. Vargas & L. Zamudio (coords.): *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales II*, Barcelona: Anthropos, 250-292

Dimock, M (2019). “Defining generations: Where Millennials end and Generation Z begins”, Pew Research Center. Recuperado de <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/01/17/where-millennials-end-and-generation-z-begins/>

Encarnación, O (2016). *Out in the periphery: Latin America's gay rights revolution*, NYC: Oxford University Press.

Eribon, D (2004). *Por ese instante frágil. Reflexiones sobre el matrimonio homosexual*, Barcelona: Bellaterra.

Eribon, D (2006). *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona: Anagrama.

Fabbre, V (2014). “Gender transitions in later life: the significance of time in queer aging”, *Journal of*

Gerontological Social Work, 57(2-4), 161-175

Fabbre, V (2015). "Gender transitions in later life: a queer perspective on successful aging", *Gerontologist*, 55(1), 144-153

Farji Neer, A (2017). *Travestismo, transexualidad y transgeneridad en los discursos del Estado argentino Desde los Edictos Policiales hasta la Ley de Identidad de Género*, Buenos Aires: Teseo.

Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (2013). *Las uniones civiles en la Ciudad de Buenos Aires*, Dirección General de Estadísticas y Censos. Recuperado de https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/wp-content/uploads/2015/04/ir_2013_605.pdf

Girard, A (2012). "Génération", en R. Boudon, P. Besnard, M. Cherkaoui, & B. Lecuyer (comp): *Dictionnaire de la sociologie*, Paris: Larousse, 106-107.

Gramsci, A (1999). Cuadernos de la cárcel, Tomo 2, México: Ediciones Era.

Hecht, C & Enriz, N (2019). "Interlocutores minorizados", *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 6(6), 151-167

Huard, G (2014). *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*, Madrid: Marcial Pons.

Huard, G (2021). *Los invertidos*, Barcelona: Icaria.

Identidad y Diversidad (26 de mayo de 2017). Ley 1.581 - Deróganse Artículos del Código de Faltas de Formosa. 2012, *Identidad y Diversidad. Asociación por los Derechos Civiles*. Recuperado de <https://identidadydiversidad.adc.org.ar/el-proyecto/>

Insausti, J y Litardo, E (2010): "Una aproximación a las demandas de los movimientos socio-sexuales en Argentina. 1984-1991", *Primeras Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea*, Buenos Aires, 11 y 12 de marzo de 2010.

La Voz (2 de diciembre de 2009). La próxima semana será la primera unión civil gay en Río Cuarto, *Diario La Voz*. Recuperado de http://archivo.lavoz.com.ar/09/12/03/secciones/economia/nota.asp?Inicio=1&Pagina=2¬a_id=573053

Martin Criado, E (2009). "Clases de edad/generaciones", en R. Reyes (dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Madrid: Plaza y Valdés, 345-350.

Martin Criado, E (2024). "¿La socialización tuvo la culpa?", *Entramados Sociales*, 19 de marzo de 2024. Recuperado de <https://entramadossociales.org/teoria-sociologica/la-socializacion-tuvo-la-culpa>

Mannheim, K (1993). "El problema de las generaciones", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (62), 193-242.

Meccia, E (2006). *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*, Buenos Aires: Gran Aldea.

Meccia, E (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*, Buenos Aires, Gran Aldea.

- Meccia, E (2016). “¿Quién teme al espejo? Una polémica sociológica en torno a cómo los gays ven el envejecimiento gay”, *RASP*, 4(1), 70-95.
- Meynaud, J (1962). *Los grupos de presión*, Buenos Aires: EUDEBA.
- Montoya, G (2006). “Aproximación bioética a las terapias reparativas. tratamiento para el cambio de la orientación homosexual”, *Acta Bioethica*, 12(2), 199-210.
- Oddone, J. (1996). *Vejez, pobreza y vida cotidiana*, Buenos Aires: Instituto Latinoamericano de Políticas Sociales.
- Organización de las Naciones Unidas (2013). *Consultorios amigables para la diversidad sexual*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Recuperado de <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/ar/Guia--CADS-PNUD.pdf>
- Organización Panamericana de la Salud (15 de mayo de 2015). *Avances y desafíos de la situación de las personas LGBT a 15 años de que la homosexualidad dejó de ser considerada una enfermedad*. Recuperado de <https://www.paho.org/es/noticias/15-5-2015-avances-desafios-situacion-personas-lgbt-15-anos-que-homosexualidad-dejo-ser>
- Pecheny, M, Manzelli, H y Jones, D (2007): “The Experience of Stigma: People Living with HIV/AIDS and Hepatitis C in argentina”, *Interamerican Journal of Psychology*, 41(1), 17-30.
- Perlongher, N (2008). *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, Buenos Aires: Colihue.
- Portantiero, J (2000). *El tiempo de la política. Construcción de mayorías en la evolución de la democracia argentina 1983-2000*, Buenos Aires: Temas Grupo Editorial.
- Rada Schultze, F (2012). “Sociabilidades homosexuales puestas en perspectiva: una mirada sobre el desarrollo de los modos de ser y hacer gay”, *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, 1(1), 71-97
- Rada Schultze, F (2014). *El movimiento político LGTB argentino y su participación en las políticas estatales. Cambios y continuidades en sus demandas, estrategias y memoria colectiva desde sus orígenes a la actualidad* [Tesis de maestría], Universidad de Buenos Aires.
- Rada Schultze, F (2015). “Los derechos sexuales en la agenda de las políticas públicas. Aportes para la reflexión”, *Revista Argumentos*, 2(9), 12-18.
- Rada Schultze, F (2016a). “Situación laboral y condiciones de trabajo de las travestis en el área metropolitana de Buenos Aires”, *Red Sociales*, 4(1), 67-90.
- Rada Schultze, F (2016b). “El paradigma del curso de la vida y el método biográfico en la investigación social”, *Revista de Investigación Interdisciplinaria en Métodos Experimentales*, 5(1), 80-127.
- Rada Schultze, F (2020). “Cursos de vida vulnerados. La vejez de las mujeres trans como un derecho negado”, *Revista Sociedad*, 41, 103-115
- Rada Schultze, F (2021). “La comunidad LGBTIQ+ y sus derechos: Avances y deudas de la democracia”, *Revista Viento Sur*, 9. Recuperado de <https://vientosur.unla.edu.ar/index.php/la-comunidad-lgbtqi-y->

sus-derechos-avances-y-deudas-de-la-democracia/

Rada Schultze, F (2022). “Las Personas Mayores LGBT Argentinas en la Pandemia COVID-19”, *Integra2. Revista electrónica de educación especial y familia*, 13(1), 27-43.

Rada Schultze, F & Ingrosso, M (2018). “Le coppie lesbiche e gay in Argentina. Riflessioni sull’amore, la famiglia e la sessualità nella terza età omosessuale”, *AG About Gender*, 7(14), 22-46

Rapisardi, F & Modarelli, A (2001). *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura militar*, Buenos Aires: Sudamericana

Red Sin Violencia-LGBTI (2024). *Informe Anual. Homicidios de personas LGBTI+ en América Latina y el Caribe, 2023*. Agosto de 2024. Recuperado de https://sinviolencia.lgbt/wp-content/uploads/2024/08/Situacion-de-homicidios-de-personas-LGBT-2023_30ag_Ok.pdf

Ricœur, P (2006). *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI.

Ricœur, P (2009). “La Identidad Narrativa”, en M. Stoopan Galán (coord.): *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, México: UNAM, 341-355

Rodríguez Gustá, A. (2008). “Las políticas sensibles al género: variedades conceptuales y desafíos de intervención”, *Temas y Debates*, 16, 109–129.

Saraceno, C (1989). “The time structure of biographies”, *Enquête*, 5. Recuperado de <http://enquete.revues.org/document80.html>

Sassoon, D (2020). *Morbid Symptoms: An Anatomy of a World in Crisis*. NYC: Verso Books

Simonetto, P (2016). “La moral institucionalizada: Reflexiones sobre el Estado, las sexualidades y la violencia en la Argentina del siglo XX”, *e-I@tina*, 14(55), 1-22.

Tabilo Prieto, I (2020). “Enfoque biográfico y curso de vida: caminos paralelos para un destino común”, *Revista Contenido. Cultura y Ciencias Sociales*, 10, 1-21.

Transrespect (13 de noviembre de 2023). Actualización global del Monitoreo de Asesinatos Trans 2023. Trans Murder Monitoring – Transgender Europe. Recuperado de <https://transrespect.org/es/trans-murder-monitoring-2023/>

Urbano, C & Yuni, J (2016). *Psicología del desarrollo. Enfoques y perspectivas del Curso Vital*, Córdoba: Editorial Brujas.

Yuni, J & Urbano, C (2016). *Envejecer aprendiendo: Claves para un envejecimiento activo*, Córdoba: Editorial Brujas.

RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y RECUPERACIÓN DEL TERRITORIO EN LA COMUNIDAD VILELA RINCÓN DEL SALADILLO

Abog. Agustín Pelayo

Resumen

El presente trabajo busca analizar el proceso de etnogénesis del pueblo indígena Vilela de la Provincia de Santiago del Estero, a partir de un estudio etnográfico de la comunidad de Rincón del Saladillo. Para ello, se analizará la desterritorialización y reterritorialización de los pueblos indígenas del Gran Chaco Argentino, con énfasis en el etnocidio y el desplazamiento forzado de sus comunidades y en la posterior emergencia campesino-indígena, vehiculizada en gran medida a través del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE). A su vez, se abordará el proceso de recuperación identitaria de la comunidad, en su conexión intrínseca con la lucha por la defensa de sus tierras, territorios y recursos, indagando en los diversos caracteres socio-culturales que dan cuenta de la vigencia de las instituciones propias de su “indigenidad”, en los términos del Convenio N° 169 de la OIT. Finalmente, se tendrán en consideración los obstáculos y avances comunitarios de cara a garantizar su supervivencia, dignidad y bienestar como pueblo indígena, para lo que se explorarán las posibilidades actuales de su autodeterminación, desarrollo y disfrute de derechos humanos en clave individual y colectiva.

Palabras claves: Vilela; Pueblos Indígenas; Derechos Humanos; Etnogénesis; Etnocidio.

1. Introducción

Alicia contaba setenta y pico de años y narraba su historia. En verdad, nos hablaba de derechos. “Los derechos se ejercen luchando”, afirmaba tajante desde su silla de plástico, mientras cebaba mate dulce –muy dulce- e insistía en que comamos otro pedazo de tortilla. Hablaba de derechos o hablaba de su historia; difícil delimitarlo, cuando en el relato se entreveran, inescindibles, la lucha con la vida entera. Satisfecha y risueña, expresaba su sentir sobre esas conquistas, evocando “la inmensidad que se logra con ganar la tierra”⁵.

La invitación de los mayores era clara. “Ustedes son jóvenes, ustedes tienen que ver el buen vivir”, sentenciaba Mirta Coronel, referente histórica del Movimiento Campesino de Santiago del Estero – Vía Campesina (MOCASE-VC) y de la Comunidad Indígena Vilela Rincón del Saladillo.

Entre el 25 de julio y el 6 de agosto de 2022, tuve oportunidad de participar de las vigésimo quintas Pasantías Vivenciales “Monte Adentro”, organizadas anualmente por las Brigadas de Escolarización del MOCASE-VC. Las mismas son definidas como un “*espacio de encuentro de saberes y construcción colectiva en clave campesina*”, abierto al público en general, en el cual compartir con las comunidades campesinas “*en los territorios para conocer su dinámica de producción, organización y lucha*” (Pollo, 2022). Como pasante, se me asignó por destino el Rincón del Saladillo, paraje ubicado a 65 kilómetros al sur de Quimilí, en el Departamento Juan Felipe Ibarra.

El tiempo allí vivido y los relatos escuchados hicieron surgir un interrogante: ¿cómo se despobló y

⁵ La frase fue dicha por Alicia Mansilla, campesina indígena, integrante de la Comunidad Indígena de Rincón del Saladillo y militante del MOCASE. En el presente trabajo, todas las citas textuales, salvo aclaración, corresponden a entrevistas no dirigidas realizadas por el autor durante su trabajo de campo en la mencionada Comunidad. Como regla general, se procurará reservar la identidad de estas personas.

como se rehabilitó el “monte”, el espacio rural santiagueño? Las historias compartidas parecían tener un denominador común: el desarraigo de las familias indígenas y la descomposición de sus comunidades a partir de la conquista, y su recomposición a medida que iban recuperando la tierra.

Por ello, en este trabajo, procuraré abordar ese proceso de desplazamiento y reemplazamiento, que se encuentra intrínsecamente conectado con su identificación etnopolítica, con el vínculo entablado con sus tierras, territorios y recursos ancestrales, y con la posibilidad de gozar de sus derechos colectivos diferenciados en clave de libre determinación⁶, en el contexto en que están inmersos e inmersas.

Metodológicamente, mi participación en dichas pasantías me permitió llevar adelante un -casi espontáneo- trabajo de campo, en el que la observación participante y la realización de entrevistas no dirigidas con muchos y muchas integrantes de la comunidad permitieron obtener datos valiosos a partir de la interacción. Dichos datos fueron complementados con la utilización de fuentes secundarias, como relevamientos, entrevistas, producciones audiovisuales y otros artículos académicos.

Ahora bien, es preciso destacar la apertura de la comunidad y su experiencia de interacción con visitantes a raíz de la realización de las pasantías: el trabajo de campo, si bien breve en términos temporales, resulta posible en la medida en que el diálogo es buscado individualmente y promovido institucionalmente por la organización, por lo que -en líneas generales- las personas interlocutoras suelen tener altos grados de predisposición y compromiso para el intercambio de saberes. Ello facilita la tarea de incorporar los sentidos y los marcos de referencia de la comunidad, ya que, al decir de Guber, “*sólo “estando ahí” es posible realizar el tránsito de la reflexividad del investigador-miembro de otra sociedad, a la reflexividad de los pobladores*” (2001, pp. 53).

El resultado de ese trabajo de campo dio lugar al presente texto etnográfico, cuya versión original fue presentada en 2023 en el Seminario de Derechos de Pueblos Indígenas de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Nacional de La Plata, a cargo del Profesor Miguel Ángel Benedetti, a quien -por sus enseñanzas teóricas y del corazón- debo mucho de lo que aquí ha resultado.

2. Los pueblos indígenas del Gran Chaco argentino: la desterritorialización y reterritorialización.

2.1. La obliteración “originaria” de los derechos de los pueblos indígenas del Gran Chaco Argentino.

Durante las décadas de conformación y organización del Estado Nacional argentino, concluido el proceso constituyente de 1853-1860, extensos territorios de la Pampa, la Patagonia y el Gran Chaco, habitados ancestralmente por pueblos indígenas, se encontraban fuera del dominio efectivo de las autoridades estatales. El propósito de eliminar las fronteras interiores y consolidar el control sobre dichas tierras, mandato constitucional recogido en la atribución 15 del Congreso Nacional⁷, se canalizó mediante la acción bélica. En el año 1884 se desarrolló la Campaña al Chaco⁸, bajo las directivas del Ministro de

⁶Ya el segundo párrafo del Prólogo a la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante, UNDRIP), de 2007, al afirmar “*que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales*”, da fundamento a la existencia de un plexo de derechos humanos “diferenciados o focalizados” de los derechos humanos “comunes/universales”, que resultan propios de los pueblos indígenas, teniendo por eje o núcleo el derecho a la libre determinación, y se proyectan en tres áreas claves: cultural (v.gr., la identidad, el idioma, la educación, la salud y el patrimonio cultural), territorial (propiedad comunitaria sobre tierras, territorios y recursos) y política (v.gr. autonomía de las instituciones de gobierno y jurisdicción propias, participación en los procesos de política pública estatales, derecho a la consulta previa, libre e informada). Para ampliar, ver Benedetti (2018).

⁷El art. 67, inciso 15, de la Constitución Nacional de 1853/1860 establecía que correspondía al Congreso Nacional “proveer a la seguridad de las fronteras, conservando el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”. Debe tenerse presente que la manda constitucional refiere a las fronteras interiores, que las catorce provincias originarias -actuando como “provincias confinantes” de acuerdo a lo estipulado por la Ley N° 28 del 17 de octubre de 1862-, tenían con el resto de las áreas reclamadas por el Estado nacional, que serían posteriormente organizadas en los denominados territorios nacionales mediante la Ley N° 1532 del 16 de octubre de 1884.

Guerra del Presidente Julio Argentino Roca, Benjamín Victorica, expedición gemela de la Campaña del Desierto que, en 1879, Roca comandó contra los pueblos de la Pampa y la Patagonia. Esta estrategia se prolongó en un ciclo largo de incursiones militares en el área chaqueña hasta el año 1911.

No obstante, las campañas al Chaco tuvieron por objetivo principal, más allá de introducir las tierras y recursos naturales tradicionalmente poseídos y habitados por los pueblos indígenas al sistema de producción capitalista en el que Argentina se estaba incorporando, el de fijar dicha población, una vez “sedentarizada”, como mano de obra barata y dócil a disposición de la “colonización” que encaraban empresarios y aventureros pertenecientes a la cultura dominante.

El sometimiento *manu militari* de las comunidades indígenas y la destrucción de su modo de vida y de su diferencia étnica debe leerse en los términos en que Barabas (2000, p. 11) distingue al bárbaro -como pagano redimible mediante la aculturación- del salvaje -como idólatra resistente⁹. El Gran Chaco fue el escenario preeminente de aplicación de los planes para civilizar a las personas indígenas y suprimir su indigenidad, debido a la alta demanda de obreros en esta región recién incorporada a la economía nacional (Gordillo y Hirsch, 2010, pp. 22-23). Aquí aparece, entonces, la primera y originaria obliteración de los derechos de los pueblos indígenas en esta región.

No obstante, siendo los pueblos del Gran Chaco comunidades indómitas que no pudieron ser plegadas durante más de tres siglos por la colonización hispánica y sus sucesores republicanos, era esperable que el régimen de semi-esclavitud y subordinación étnica impuesto por los hombres de la Generación del Ochenta no pudiera permanecer sin sobresaltos. Si los sucesos que les dieron lugar se vinculan a expresiones de resistencia y de libre determinación frente a las condiciones impuestas, las masacres de Napalpí y Rincón Bomba aparecen también como respuesta estatal al resurgimiento del indígena “salvaje”, sacrificable -en línea con Barabas- por la imposibilidad de su asimilación.

En la reducción de Napalpí, en la Gobernación del Chaco, se concentraron un millar de personas indígenas de las etnias qom (toba) y moqoit (mocoví), manifestándose en huelga contra el sometimiento a trabajo sin paga dineraria y la prohibición de salir del territorio que les impuso el gobernador, lo que les impedía emplearse temporariamente en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. La huelga ponía en juego el desenvolvimiento de la pujante producción algodonera chaqueña. El 19 de julio de 1924, por orden del gobernador Fernando Centeno, el monte y las tolдерías fueron atacadas por vía aérea con armas incendiarias, y luego acibilladas entre 400 y 500 personas con fusiles Mauser y Winchester, utilizándose por el breve lapso de una hora más de cinco mil cartuchos. La mayoría de los sobrevivientes fueron cruelmente ultimados, mutilándose y exhibiéndose públicamente sus cuerpos e inhumándose los en fosas comunes. Otros pocos lograron huir, debiendo permanecer ocultos largo tiempo, soportando el hambre, la sed y el frío, para evitar ser capturados (Trincheró, 2009, pp. 49-53).

En el Juicio por la Verdad desarrollado desde 2019 por el Juzgado Federal N° 1 de Resistencia, el Poder Judicial reconoció los hechos y la responsabilidad estatal por la planificación, ejecución y encubrimiento de la masacre, calificada como crimen de lesa humanidad, pero enmarcada en un “*proceso de genocidio de los pueblos indígenas*”. Consideró, a su vez, que a raíz de la masacre y de “*una sistemática opresión, las generaciones posteriores de los pueblos Moqoit y Qom sufrieron el trauma del terror, el desarraigo, la pérdida de su lengua y su cultura*” (JFR 1, 2022).

⁸La expedición de Victorica estuvo precedida por varias expediciones encabezadas por el coronel Napoleón Uriburu, por órdenes del presidente Domingo Faustino Sarmiento. Así, se considera que el periodo de “conquista del Chaco” se extendió entre 1870 y 1911.

⁹ En ese sentido, al decir de Clastres, el etnocidio “admite la relatividad del mal en la diferencia” (1996, p. 57).

Con el caso de Rincón Bomba es posible identificar claras líneas de continuidad, tanto en su vinculación con la explotación laboral y la subordinación en la que se encontraban los pueblos indígenas chaqueños, como en cuanto a la represión estatal al servicio de los intereses del empresariado rural. En abril de 1947, varios miles de indígenas (de los pueblos qom, mocqoi, chorote, wichí, pero principalmente pilagá) habían sido trasladados a la zona de Orán, Provincia de Salta, ubicada a algunos cientos de kilómetros de sus hogares, para trabajar en la zafra para el latifundista Robustiano Patrón Costa. Al descubrir que la paga era considerablemente menor a la prometida, iniciaron una huelga y fueron expulsados del ingenio. Careciendo de trabajo y de medios para volver a sus lugares de origen, iniciaron una marcha masiva a pie hacia el territorio de Formosa, asentándose finalmente en el paraje de La Bomba, cercano a la localidad de Las Lomitas.

Famélicos y enfermos, mendigaron ayuda, que en principio fue brindada por la comunidad. Incluso el presidente Juan Domingo Perón envió tres vagones de tren con asistencia humanitaria, pero llegó a la estación sólo un vagón con alimentos en mal estado. Alrededor de cincuenta personas indígenas murieron intoxicadas, mientras entre la población criolla se gestaba un imaginario de peligrosidad en relación a la posibilidad de que se produjera el “último malón indio”. En octubre, centenares de gendarmes rodearon el asentamiento Pilagá, atacándolos con fuego de metralla al atardecer del día 10. En las jornadas siguientes, la persecución y fusilamiento de los sobrevivientes en fuga continuó por toda la región, sumándose la utilización de aviones y la quema e inhumación de cuerpos en fosas comunes. Aunque indeterminado, por miles se estima el número de víctimas entre asesinados y desaparecidos, siendo reducidos los pocos sobrevivientes (Trincheró, 2009, pp. 53-56; ENDEPA, s/d; JFF, 2019).

Por una demanda presentada por la Federación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pilagá, el Juzgado Federal de Formosa declaró¹⁰, en julio de 2019, que los hechos, por los que se reprimió “una manifestación de resistencia política y religiosa” en un contexto de “conflicto de base cultural, racial y económico” constituían crímenes de lesa humanidad¹¹ y responsabilizó por ellos al Estado Nacional (JFF, 2019).

Ambos momentos genocidas, apenas eslabones de una historia larga de obliteraciones, evidencian el lugar de subordinación asimilada o inexistencia diferenciada que la sociedad dominante les otorgó en la vida nacional a los pueblos indígenas, “preexistentes” según el constituyente de 1994, que habitaron ancestralmente el Gran Chaco.

2. 2. Pueblo Vilela: ¿extinción u ocultamiento?

Entre los pueblos conocidos por los colonizadores españoles a su llegada a Abya Yala se encontraban el pueblo Vilela, sobre el cual impactó la conquista con consecuencias deletéreas: fuerte retracción de la población, gran dispersión geográfica y desarticulación política y cultural (Canal Encuentro, s/d).

Los y las Vilelas habitaban en tiempos prehispánicos el Chaco sudoccidental, pero el contacto y la presión de otros pueblos -tanto de guaycurúes por el este como de maticos por el norte- los acercó a culturas del piedemonte andino y colaboró en su proceso de sedentarización. Considerados un pueblo

¹⁰Resulta interesante resaltar de la sentencia dos elementos vinculados a los derechos humanos en clave colectiva. Primero, en este expediente son los mismos pueblos indígenas en emergencia quienes, al interponer demanda, se apropian de las herramientas jurídicas para, aprovechando los intersticios del sistema, utilizarlo en el proceso de reivindicación de su diferencia étnica que requiere, a nuestro criterio, necesariamente la reparación estatal y la memoria del despojo y la muerte de sus antepasados. Segundo, que las reparaciones ordenadas fueron pensadas con enfoque diferencial, considerando víctima a la comunidad étnica colectivamente (ver punto 4.b).

¹¹Aunque –en nuestra opinión– en forma sumamente endeble, fue la Cámara Federal de Resistencia quien calificó los hechos como genocidio, frente a la omisión del a quo, y a pedido de la actora recurrente (CFR, 2020).

“pacífico”, fueron por ello objeto de colonización dado que su presunta “docilidad” facilitó su reducción en misiones de la Compañía de Jesús y su utilización como aliados militares frente a los guaycurúes. A partir del año 1734, se fundaron cuatro misiones jesuíticas (ubicadas en los sitios de Petacas, Macapillo, Ortega y Valtoleme) en el cordón del Río Salado. No obstante, el número de sus integrantes disminuyó a medida que las enfermedades y las fugas se sumaron a la entrega de indígenas a vecinos de la ciudad de Santiago del Estero, encomendados para labores agrícolas. La población Vilela de dichas reducciones, según fuentes contemporáneas a la expulsión de la orden jesuita, rondaba el millar de personas, a lo que se sumaban otros tantos de vida “errante” (Domínguez, 2006).

El desmantelamiento del sistema de misiones y reducciones derivó en un proceso de fuerte dispersión. Algunos grupos permanecieron viviendo en las zonas de monte cercanas al Río Salado, y serían los ascendientes de los Vilelas que actualmente habitan la Provincia de Santiago del Estero, aculturados progresivamente con la población “criolla”. Otros grupos iniciaron procesos migratorios, asentándose a fines del siglo XVIII en la costa alta y media del Río Bermejo. Las fuentes de exploradores y conquistadores indican que a fines del siglo XIX se los encuentra habitando en las márgenes del Paraná, y participando de algunos movimientos de resistencia comandados por el cacique Leoncito. En todos esos procesos migratorios, los conflictos derivados de la presión territorial sobre pueblos guaycurúes y qom habrían incidido en una mayor detracción demográfica.

Durante el siglo XX, la pista del pueblo Vilela (tanto en Santiago del Estero como en Chaco) se pierde. Ya no existen referencias “*a asentamientos o agrupaciones Vilelas, sino a pequeños grupos familiares integrados socialmente en comunidades con otros pueblos indígenas o en barrios periféricos de distintas localidades chaqueñas*” (Domínguez, 2006, p. 205).

En su estudio sobre el pueblo Vilela de la Provincia del Chaco, Domínguez, Golluscio y Gutiérrez (2006, pp. 207-209) lograron reconstruir el proceso de auto-invisibilización u ocultamiento que encararon las familias Vilelas a partir de algunos hitos: la renuncia a la jefatura política que uno de los últimos caciques realizó en la década de 1950, y el abandono de la transmisión de los últimos elementos culturales persistentes durante los años 60 y 70: la lengua Vilela, las ceremonias rituales colectivas y las prácticas funerarias y cementerios comunales. Atribuyen dichas decisiones tanto a la “*percepción de la frágil situación intragrupal como al deterioro de las relaciones interétnicas*” con indígenas qom y wichís (con quienes se asimilaron al compartir el trabajo semi-esclavo en obrajes y algodones) y con la población blanca¹². Precisamente por ello, es que consideran a “*la pérdida de la capacidad para instrumentar formas de representación y mecanismos de acción colectiva*” como evidencia del “*grado de deterioro del entramado sociocultural de la población Vilela*” (pp. 222-223) en el Chaco, obstáculo que -desde nuestro punto de vista- no tuvo correlato con el proceso de etnogénesis desarrollado por las comunidades que habitan el Chaco santiagueño, como lo veremos más adelante (*infra*, acápite III.4).

2.3. La emergencia campesina en Santiago del Estero.

En *La emergencia indígena en América Latina*, señalaba José Bengoa que “*la mayor parte de los movimientos campesino-indígenas en América Latina están ligados a desplazamientos forzosos de población*” (2007, p. 107, el resaltado es nuestro). Desde esa perspectiva, podremos analizar el

¹² El estudio etnográfico encarado por él y las autoras citadas tiene una base lingüística. Por ello, no incluyó a poblaciones Vilelas que permanecieron en Santiago del Estero, las cuales reemplazaron la lengua Vilela por el quichua santiagueño desde tiempos coloniales en el marco de las reducciones jesuíticas. Ver Canal Encuentro, s/d.

surgimiento y transformaciones del Movimiento Campesino de Santiago del Estero.

Hay consenso en cuanto a la existencia de un ciclo latinoamericano de emergencia de movimientos indígenas, surgido en los años ochenta y consolidado durante la década del 90, como respuesta contrahegemónica a la profundización de la globalización y a la imposición, finalizada la Guerra Fría, del ideario neoliberal a nivel global. Esta reacción, independientemente de las circunstancias en que tuvo origen, constituye “*una expresión reestructurada de la misma lucha centenaria*” de los pueblos indígenas, pero expresándose ahora “*a través de un nuevo tipo de discurso y de acción. [...] de una reelaborada praxis etnopolítica, que se ha adaptado a las cambiantes circunstancias por las que atraviesan los sistemas interétnicos locales, regionales y continentales, tratando de manifestarse en términos que sean comprensibles dentro de los parámetros impuestos por el logos dominante*” (Bartolomé, 2006, p. 232). Eso mismo señalaron los pueblos indígenas reunidos en Quito, en julio de 1990, cuando expresaron que, aun cuando darían una respuesta comprometida y combativa en rechazo a las celebraciones por el quinto centenario del inicio de la conquista y colonización europea¹³, la lucha presente no resultaba “*un mero reflejo coyuntural por la recordación de los 500 años de opresión*” (Declaración de Quito, 1990). Ahora bien, en el espacio geográfico de Santiago del Estero, Barbeta (2015) señala que en el año 1963 se dan los primeros desalojos de sus tierras de familias campesinas en la zona de Añatuya, Departamento de Taboada, y que tales desahucios aumentaron exponencialmente configurando una situación de “*exclusión silenciosa*” durante casi tres décadas, en que la violencia contra los poseedores de las tierras rurales no tuvo un correlato con una antagónica consolidación de acciones u organizaciones gremiales campesinas.

Es considerado como un momento bisagra en ese proceso el denominado “Grito de los Juríes”: el 29 de octubre de 1986, se realiza en la localidad de Los Juríes (Departamento de Taboada) una movilización popular en defensa de la tierra, que reúne a 1500 campesinos de la zona y de otros lugares de la provincia (Barbeta y Domínguez, 2016, p. 10). Fue un primer pulso al régimen autoritario del gobernador Carlos Juárez y a la policía de Antonio Musa Azar.

En esta emergencia han tenido incidencia, por un lado, la experiencia de movilización que en las áreas rurales de la provincia significaban las frecuentes peregrinaciones religiosas del campesinado al santuario del Señor de los Milagros de Mailín (con su parangón en las Fiestas de la Virgen de Huachana, en el norte santiagueño), así como la consolidación del trabajo pastoral encarado por sacerdotes vinculados a la Teología de la Liberación, que impulsaron la concientización jurídica de las familias campesinas y la conformación de equipos técnicos de apoyo a sus reivindicaciones.

Para fines de la década, en múltiples departamentos se habían conformado –casi simultáneamente– organizaciones campesinas que dieron en llamarse “centrales”. La confluencia en mesas de alcance provincial de delegados de dichas centrales, y un proceso de diálogo desarrollado entre diciembre de 1989 y agosto de 1990, llevó a la fundación del Movimiento Campesino de Santiago del Estero, en Quimilí, el día 4 de agosto de 1990 (Barbeta, 2020; MOCASE, 2012, pp. 10 y 61). Se plantea, en su acta fundacional, “*buscar soluciones a problemas comunes, ser representantes de los campesinos ante las autoridades, apoyar las peticiones de cada una de las organizaciones que lo integran respetando su autonomía, promover la capacitación en cooperativismo y gremialismo, y mejorar la calidad de vida de*

¹³ Sobre la errónea doctrina del descubrimiento, que el Reino de España y muchos estados nacionales revisitaron discursivamente y pretendieron legitimar en ocasión de las efemérides de 1992, véase el informe elaborado para el Foro Permanente de las NN.UU. para Cuestiones Indígenas (John, 2014).

los pequeños productores”.

La expansión de la base social del movimiento, con la incorporación de nuevas familias campesinas y de centrales de otros departamentos, coincidió con la adquisición de un discurso jurídico reivindicativo de la posesión histórica de las tierras que habitaban que, en un primer momento, se centró en las herramientas de defensa de la posesión brindadas por el Código Civil, y cuya estrategia central en sede judicial fue la interposición de excepciones por prescripción adquisitiva veintañal. No obstante, el enfoque privatista en el litigio jurídico tuvo sus implicancias: imposibilitaba la usucapión comunitaria de aquello que en los hechos era comunitariamente poseído, a lo que se adicionaba que (en ese tiempo, y actualmente) *“la práctica interpretativa de los jueces confluye en fallos que o bien implican el desalojo de las familias campesinas [a causa de dificultades probatorias, rigor formal, preconceptos de los operadores judiciales], o bien tienden a otorgar en propiedad superficies menores a las reclamadas por los campesinos”* (Barbetta, 2010, p. 143).

Esas dificultades jurídicas se sumaron a divergencias sobre la forma de organización interna (horizontalidad y delegación versus centralización y representatividad) y al nuevo paradigma que surgió con las transformaciones normativas operadas por la reforma constitucional de 1994 y la ratificación, en el año 2000, del Convenio N° 169 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales” de la Organización Internacional del Trabajo. En 2001, el MOCASE se fractura, dividiéndose en dos organizaciones. El MOCASE – Vía Campesina asumió una estructura descentralizada y horizontal, estableciendo un sistema de toma de decisiones por consenso y un trabajo en diversas comisiones, tales como Producción y Comercialización, Salud, Formación, Territorio, y Comunicación, entre otras.

Los logros evidenciados por la organización son variados: más allá de la lucha por el territorio, contra los desalojos y por el mejoramiento de las condiciones de vida campesinas, el MOCASE-VC implementó radios comunitarias, articuló redes de manufactura y de comercialización cooperativa de la producción rural (incluyendo carnicerías, producción y envasamiento de dulces, quesos y miel), y gestionó proyectos de construcción de viviendas, equipamiento comunitario e infraestructura. Asimismo, propendió a la formación en género con un enfoque feminista indígena, y creó instancias educativas formales: la Escuela de Agroecología, en 2007, en Quimilí, y la Universidad Campesina (UNICAM), en 2011, en Pozo de Agua; espacios que configuran ámbitos de formación tanto técnica como política.

No obstante, lo que nos resulta especialmente pertinente –a los fines de este trabajo- es el proceso identitario por el que muchas del alrededor de 9000 familias campesinas que integran el movimiento lograron reconocerse colectivamente como comunidades indígenas, dando lugar a notables consecuencias jurídicas. Dicho proceso, que analizaremos más adelante, ha estado mediado por la incorporación y articulación del MOCASE a otras organizaciones campesino-indígenas preexistentes, en las que confluyeron con movimientos que tenían una concepción etnopolítica más consolidada: el Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI), la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC, y con ella, los contactos asiduos con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra –MST- brasileño); y a nivel global, con la Vía Campesina.

Así, y retomando la cita de Bengoa que dio inicio a este apartado, son los desplazamientos forzados los que han posibilitado el surgimiento de un movimiento campesino que, con el transcurso del tiempo,

adicionaría -en proceso de etnogénesis- su carácter indígena. Como veremos, una cualidad del proceso de emergencia indígena y de los conflictos etnopolíticos que habilitó es que, en clave de derecho a la libre determinación, la histórica reivindicación por la tierra devino en reclamación por territorios y autonomía (Toledo Llancaqueo, 2005, p. 84).

3. La mirada de los rebeldes.

Cuando la lluvia no lo vuelve intransitable, el camino polvoriento que lleva desde El Colorado hasta Rincón del Saladillo zigzaguea entre un sinfín de plantaciones de soja y algunos restringidos resabios de monte silvestre¹⁴. El bosque chaqueño escasea en el paisaje rural del departamento Juan Felipe Ibarra, exceptuando aquellas tierras cercanas a las salinas. No obstante, luego de un recodo en el camino, la aparición de un cartel marca también el comienzo de un área de monte casi inalterada. Relatan que ese letrero la habría sido instalado por la comunidad, junto a algunos pasantes, luego de la expulsión de los “invasores carboneros”. Reza con contundencia: “*MO.CA.SE V.C Está Usted en Territorio Indígena del Rincón del S. Cuna de los Revelde*” (sic).

En el presente apartado, buscaremos describir y analizar cómo los pobladores y pobladoras del Rincón del Saladillo se configuraron comunitariamente adscribiéndose al pueblo indígena Vilela, de qué modo se rebelaron, qué consecuencias tuvo ello para sus vidas en cuanto al disfrute de derechos individuales y colectivos, con especial énfasis en los derechos diferenciados, y cuáles son los desafíos que se les plantean en el disfrute de su derecho a la libre determinación.

3.1. Las condiciones de vida previas a la organización.

De acuerdo a los relatos de diversos integrantes de la comunidad, la vida rural en el periodo previo a la emergencia del movimiento campesino indígena se caracterizaba por las duras condiciones que debían afrontar las familias para su supervivencia.

Las personas mayores de la comunidad plantean que toda familia se debatía —en general- entre dos proyectos de vida alternativos, igualmente complejos: emplearse como jornaleros para los empresarios de la región, o producir para la venta en el mercado regional. Cualquiera opción implicaba, resulta evidente, la inserción de las familias campesino-indígenas en la lógica extractivista impuesta por el Estado argentino en la región chaqueña. En el imaginario “criollo” de la provincia, trabajar o producir para otro era una señal de que se había dejado de vivir “como salvaje” y que “ya se habían civilizado”, en contraposición a los antepasados remotos (Concha Merlo, 2021).

La opción de emplearse en los obrajes madereros, en la fabricación de carbón y tanino, en el hacheo y destronque de campos, en la cosecha de algodón o en los puestos ganaderos solía implicar la modalidad de trabajo “golondrina”, sujeto a los tiempos estacionales que implicaba la producción, en ocasiones por apenas dos o tres meses. Los relatos rememoran viajes a algodones del Chaco e incluso a ingenios azucareros tucumanos, y explicitan también las condiciones de explotación y semiesclavitud que caracterizaban a dichos ambientes.

Ahora bien, más allá de las humillaciones y pesares que implicaba el régimen laboral en obrajes y

¹⁴ Se denomina “monte”, en lo cotidiano, a las áreas que conservan la cubierta arbórea propia del bosque chaqueño. Resultan ilustrativas del avance del desmonte las imágenes satelitales de los mapas 2 y 3; ver anexo.

algodonales, hay dos aspectos que han sido recurrentemente resaltados en los relatos.

El primero tiene que ver con la vivencia comunitaria. Era frecuente escuchar, en particular de los varones, expresar que *“salir de golondrina es separarse de la familia”*. La distancia física entre familiares y vecinos resultaba un factor profundamente desarticulador de toda vida comunitaria.

En segundo término, emplearse para empresarios de otros lugares imposibilitaba el aprovechamiento de la propia actividad productiva y el asentamiento estable de las familias. Las parejas que tenían hijos solían permanecer juntas durante estas migraciones internas, lo que impedía la escolarización continua de los niños y niñas. Una señora adulta mayor relataba que

“al volver no tenías nada más que algo de dinero que se te acaba en poco tiempo. A veces el rancho estaba quemado, o caídas las paredes, y había que empezar de cero. La plata menos aún rendía. No podías tener animales porque varios meses no los podías cuidar. O, si se quedaba la mujer con los changos, ella sola ponía el cuerpo a los desalojos”.

La opción de permanecer en sus territorios produciendo para la demanda propia y la del mercado también fue señalada con frecuencia. Muchas familias indígenas apostaron a obtener bienes mediante la agricultura, la ganadería, la caza y la recolección, de acuerdo a sus saberes y técnicas tradicionales, a fin de satisfacer sus necesidades. Ello no sin resolver múltiples dificultades, como el acceso al agua, que en muchos casos implicaba jornadas completas de viaje en busca del recurso¹⁵.

Los discursos plantean, no obstante, cierta tensión entre los hábitos de producción y consumo tradicionales y los adquiridos a partir de la progresiva aculturación con la población criolla con la que convivían en la región. Se señalaba que

“el plástico llegó hace veinte años. Antes, era bolsa de harpillera. Antes, el pueblo estaba lejos. Se iba una vez por mes a buscar mercadería: yerba, azúcar, algún fideo. Pero llevaba al menos dos días perdidos ir, incluso en sulky. Por eso, uno tenía un terrenito y tenía que vivir de lo que saliera de ahí. No había azúcar a veces, pero se usaba miel de monte. Nunca había aceite, siempre se usaba grasa”.

Del mismo modo, entre los años setenta y ochenta, los pobladores y pobladoras del Rincón del Saladillo comenzaron a cultivar algodón, que vendían a un intermediario, el cual venía al pueblo y *“traía mercadería”*. La ruptura de los acuerdos con este intermediario suele señalarse como uno de los dos hitos que impulsaron la organización comunitaria. Al descubrir que el comerciante pagaba precios distintos a cada familia, la comunidad decidió acopiar toda la producción en el galpón donde hoy se encuentra el centro comunitario, y fijar ellos mismos el precio uniforme para toda la zona. Los relatos marcan que la reformulación de las condiciones por parte de las familias campesinas no fue del agrado del comerciante, que pronto dejó de concurrir al paraje.

El segundo hito organizativo fue la construcción de la escuela. La larga lucha de Don Raimundo Gómez y del Padre Ángel Strapazon permitió que se lograra la construcción de un rancho y la asignación

¹⁵ Señalaba la misma señora que *“cuando llegaron las dos primeras familias, de “Vilelas”, se instalaron, desmontaron y comenzaron a cultivar: algodón, sandía, calabaza, mandioca. No teníamos agua, salía salitrosa y amarga. El encargado de la estancia, dado que [el empresario] no quería que agarremos agua de su pozo, nos dejaba ir a robarle de noche. Le decía que “los indios” iban a matar vizcachas y por eso entraban. Para buscar el agua íbamos con la zorra, pasábamos la noche, eran doce kilómetros para traer el agua”*.

de una maestra por parte de las autoridades estatales. Ambos tenían la convicción de que el acceso a la educación era necesario tanto para garantizar un mejor proyecto de vida a los niños y niñas de la comunidad, como para lograr el asentamiento de las familias en el territorio de Rincón del Saladillo.

En fin, vale decir que la memoria de las condiciones de explotación y subordinación, sumamente fresca, se revela en toda la construcción posterior del MOCASE. Raimundo relata que, cuando comenzó a visitar a las familias campesinas de la zona, previo a la fundación del Movimiento, lo hacía *“para que ellos conozcan y sepan qué es lo que les corresponde y cómo defenderse y cómo tienen que trabajar. Para que anden mejor. Que no sean peón de nadie, ellos que sean peón y patrón para que vivan mejor”* (MOCASE, 2012, p. 48. El resaltado es nuestro).

3.2. Del desplazamiento forzado a la vuelta al campo.

El desplazamiento forzado sufrido por la población rural de la zona es difícil de cuantificar, pero los relatos de diversos integrantes de la comunidad son unívocos. Aun cuando Santiago del Estero sigue teniendo una alta población rural, se evocaba un monte densamente poblado que ya no existe.

Esa idea es conteste con las cifras que evidencian el estancamiento de la población y el derrumbe de la tasa de crecimiento intercensal experimentado en la provincia a mediados del siglo XX. Entre los censos de 1947, 1960 y 1970, la población decayó y luego creció muy levemente (479.473, 476.503 y 495.419 habitantes, respectivamente), en contraste con las altas tasas de fecundidad que la caracterizaban. Si la tasa de crecimiento poblacional anual a nivel provincial y nacional en el periodo 1914-1947 estuvieron prácticamente equiparadas, en el periodo 1947-1960 sería a la inversa: 17,3 ‰ nacional, y -0,5 ‰ en Santiago del Estero. Lo mismo sucedería en el periodo 1960-1970 (15,6 ‰ contra 3,9 ‰), y recién se equipararían a partir del censo de 1970 (INDEC, 2022).

Esos guarismos dan cuenta de un marcado proceso migratorio interno, que no es ajeno a la realidad demográfica nacional durante el periodo de industrialización por sustitución de las importaciones desarrollado en la Argentina entre 1930 y 1976.

Así, los pobladores expresaban que *“yo creo que el noventa por ciento se han ido desalojados. Es que, en esa época, cada un kilómetro que hacías había un rancho, ibas por los caminos o la ruta y veías puras represas”* o que *“dos tercios se han ido”*. La conformación de la nueva realidad urbana no sería ajena al proceso; ya que *“la gente que viene de Los Tobas, de Juríes, de Colorado, de todos los pueblos, todas son familias que fueron desalojadas”*¹⁶. Pero quienes viven en Rincón no son tampoco ajenos a los mismos desplazamientos: *“Don [R.], de Bajo Pozo, su familia fue desalojada, sus padres se fueron a Buenos Aires y él, con ocho años, se quedó con su tío en Saladillo”*.

Sobre cómo se ejecutaban estos desplazamientos, los relatos son variadísimos. Pudieron intervenir o no el poder judicial o las fuerzas de seguridad, pudo mediar la compra de tierras fiscales, la estafa mediante documentos adulterados, la coacción para la venta de las tierras o la mera amenaza; en ocasiones se presentaron grupos armados, en otros casos abogados o empresarios. Sin embargo, los denominadores comunes eran claros: el analfabetismo y el desconocimiento jurídico de los pobladores campesinos indígenas, sumado a la subordinación histórica a las poblaciones “blancas”, y al nulo acceso a la justicia para procurar la defensa de sus derechos. Señalan que eran desalojados

¹⁶ Se trata de diversos pueblos cercanos. Téngase presente la cantidad de localidades de la zona que tienen nombres atribuidos a la presencia de pueblos indígenas: Tobas, Vilelas, Los Juríes.

“Porque no sabían que eran dueños, que podían resistir. En su época, Juárez vendía miles de hectáreas por cinco pesos; y estaba la policía de Musa Azar. Venía cualquiera -como los turcos- o corría el rumor de que había alguien que compró las tierras, y la gente se iba” “Venía alguien diciendo que tenía papeles, y la gente armaba el bolsito y se iba. Si le compraban tierras o les prometían que les iban a dar plata, la plata duraba unos meses cuando te ibas al pueblo, para comer. Y después no tenías trabajo ni donde quedarte, y ya no podías volver”. “Han matado animales, quemado ranchos, envenenado pozos, mandado policías, bandas armadas” (registro propio).

“El terrateniente que viene y compra miles de hectáreas, pasaba las topadoras y la gente se tenía que ir, en el mejor de los casos le daba un par de hectáreas y se iban a vivir ahí, o unos pesos y se iban ahí” (MOCASE, 2012, p. 27).

En particular, en Rincón del Saladillo se recuerdan dos conflictos por el territorio. El primero fue con un empresario carbonero, oriundo de Santa Fe, que se instaló por la zona de monte cercana al acceso al pueblo, diciendo que era propietario de las tierras. Intentó explotar los recursos madereros hasta que fue echado del territorio.

El segundo fue un empresario, que intentó instalarse en la zona de la “Colonia”¹⁷, entre las salinas, en septiembre de 2010. Sus operarios llegaron con máquinas y abrieron un camino y una especie de “pista de aterrizaje”, que los integrantes de la comunidad asociaban a posibles actividades de narcotráfico. Conforme un relato común, la comunidad entera –hombres y mujeres, incluso personas adultas mayores- concurrió a expulsar a los invasores, los que regresaron al año siguiente con bandas armadas. En esa ocasión, uno de los operarios le disparó en la cara a un integrante de la comunidad, sin haber salido el tiro, pero fueron finalmente expulsados.

Para los integrantes de la comunidad, es claro que la organización del MOCASE significó un cambio en la respuesta de las comunidades campesinas a los desalojos. Lo explicitan al señalar que “nuestros abuelos también han sido desalojados. Pero en esa época, para esta zona, no había organizaciones” (MOCASE, 2012, p. 56). La organización permitió a las comunidades empoderarse y hacer frente no solo a los desalojos sufridos en carne propia, sino a los de comunidades de toda la Provincia. Se tornó frecuente que los “mocaseros” viajen a apoyar a otras comunidades en que urgía o se actualizaba algún conflicto territorial; solidaridad que, como veremos, está asociada también a una profunda concepción sobre la tierra que es ajena a las lógicas de la producción capitalista. Una pobladora del Rincón del Saladillo relataba que, a su hija, que iba con su nena de dos años de edad a defender de los desalojos a otras comunidades, la policía le decía “váyase, señora, que aquí va a correr sangre”, a lo que ella respondió: “si cuerre sangre es por defender mi territorio, así que guerra a la tierra” (sic).

En línea con lo postulado por Haesbaert (2012, p. 27), se observa aquí cómo el fenómeno de reterritorialización en grupos subalternizados se da por “apropiación simbólica y vivencial del espacio”, frente a la territorialización por dominación que es notoria cuando quienes territorializan son los grupos

¹⁷ La Comunidad denomina “las colonias” al área que dedicaron a actividades agrícolas. Por su ubicación, pasando las salinas, y a falta de boyeros, les permitía mantener los cultivos alejados del ganado. Ver Mapa N° 3.

hegemónicos.

Va de suyo que este fenómeno de desplazamiento de la población campesina e indígena no es exclusivo de la zona; se encuentra sumamente documentado que se trata de una problemática general a todos los pueblos indígenas de Argentina, y así lo ha señalado el Relator Especial de NN.UU., James Anaya (2012): “familias indígenas han sido desalojadas de las áreas donde vivían, y a veces han tenido que migrar a las ciudades cercanas a buscar oportunidades laborales, viviendo a menudo en condiciones de extrema marginación y miseria” (párr. 39).

3.3. Dos modelos para el campo.

La construcción de escuelas y caminos, la comercialización justa de la producción y la defensa de las tierras, territorios y recursos propios de las comunidades y familias indígenas campesinas hizo avanzar la movilización en Rincón del Saladillo y en toda el área circundante, impulsados en gran medida por las visitas efectuadas a otros parajes por el Padre Ángel Strapazon y por Don Raimundo Gómez. Producto de esos años de recorridos, de los contactos con experiencias de otros departamentos de la provincia y de múltiples reuniones desarrolladas en Quimilí desde fines de 1988, en agosto de 1989 se conformó en Quimilí la Comisión Central de Pequeños Productores Ashpa Sumaj¹⁸ (CCPPAS), que englobaba a alrededor de 400 familias campesinas de los departamentos Moreno y Juan Felipe Ibarra (MOCASE, 2012, p. 145), que confluía con otras centrales para formar el MOCASE un año después.

El surgimiento de un movimiento que postulaba la defensa de una manera concreta y diferencial de vivir la ruralidad terminó de plasmar, en el debate público, la contraposición entre dos modelos prácticamente inconciliables para el campo santiagueño: el agronegocio versus la agricultura familiar.

Santiago del Estero, territorio de clima subtropical con estación seca, es un ambiente de llanuras extensas y áridas, intercaladas con alguna serranía, en que se desarrolla un paisaje de sabanas y monte propio del bioma del sector occidental del Gran Chaco. Es una de las provincias que más se ha visto afectada por la expansión del proceso extractivo exportador que, en las últimas cinco décadas, ha expandido las fronteras de la “pampa húmeda” y “fomentado el interés comercial hacia tierras anteriormente consideradas “improductivas” (Pena, 2022). Pero la aridez que la diferencia de la Pampa Húmeda coadyuva a la “injusticia hídrica” que el neoextractivismo agrario provoca mediante la apropiación y el acaparamiento de las aguas subterráneas para el monocultivo de soja.

Esta “pampeanización” es parte de la “incesante (des/re) territorialización de economías, sociedades y poder; que sería uno de los aspectos distintivos de la globalización económica en estado puro”, (Toledo Llancaqueo, 2005, p. 83), capaz de destruir colectivos sociales configurados con una fuerte base territorial, como son los pueblos indígenas.

Frente al modelo empresario de campos vacíos, las comunidades plantean la producción familiar y campesina, que demográficamente implica un campo poblado densamente. Frente a la utilización de agroquímicos, se postula la agroecología como práctica, que respete la biodiversidad del monte y posibilite un modelo productivo agro-silvo-pastoril. Como meta, frente a una ruralidad orientada a la exportación de *commodities*, el MOCASE plantea la soberanía alimentaria como eje, enmarcado en el derecho a la libre determinación de los pueblos para definir qué producir, cómo hacerlo y para quién

¹⁸ En quichua santiagueño, *ashpa sumaj* significa “tierra hermosa”.

(Colombo y Pagnucco, 2020; MOCASE, 2012, p. 12). En ese sentido, reivindican que las comunidades campesino-indígenas son las que producen los alimentos que consumen y que demandan las áreas urbanas, y que con agroecología puede producirse alimentos saludables y nutritivos.

No obstante, ambos modelos resultan, tal como se desarrolla hoy en día el agronegocio, incompatibles. Para Alicia Mansilla, *“ha llegado la soja y ha llegado el mal. Como hay soja hay enfermedades también, por los químicos”*. (Canal Encuentro, s/d). El desmonte y la implementación del monocultivo de soja ha afectado severamente los territorios y recursos de la región y profundizado el proceso de desertificación del medio ambiente.

La agricultura se encuentra severamente obstaculizada. Los pobladores del Rincón del Saladillo expresaban que el agua no alcanzaba para el riego, por lo que las plantaciones de frutales y hortalizas no resistían el calor y la sequía. Y si bien es posible cultivar maíz, algodón, sandía, melón y calabaza, tampoco resisten los agroquímicos de los campos sojeros aledaños: *“cuando pasa el avión fumigando, mata todo. Se han perdido en un día cultivos enteros”*. También expresan críticas a los proyectos de modificación de la Ley de Semillas, que impediría cultivar con semillas “criollas”; consideran que sus semillas tradicionales tienen mejor gusto y son más saludables, aunque *“no se vean lindo a los ojos, como publicidad”*¹⁹.

Las prácticas tradicionales de casa y recolección también sufren el impacto de los desmontes, que *“han hecho que el acceso a y la disponibilidad de los animales de caza y pesca, plantas y miel de recolección [...] se vean severamente afectados”* (Anaya, 2012, párr. 39).

Desde tiempos inmemoriales los Vilelas “melean”, tal como llaman a la actividad de recolectar la silvestre “miel de palo” que crece dentro de los troncos de algunas especies arbóreas. La miel de palo es utilizada en la gastronomía, por sus características endulzantes y nutritivas, así como para curar heridas como la picadura de víbora, de acuerdo a sus saberes tradicionales. Pero resulta difícil encontrarla: *“a veces se me pasa el día así, [...] buscando. Ya quedan pocas plantas”*. Lo mismo sucede con los múltiples “yuyos” y plantas medicinales que recolectaban del monte; expresaban quienes solían juntarlas que *“las que están cerca de los campos de soja ya no curan. No tienen sabor. Hay que meterse monte adentro para buscar”*.

Finalmente, la caza de animales silvestres suele practicarse en grupos de al menos cuatro o cinco personas, que se adentran en el monte y pasan una o varias noches durmiendo allí. Con el correr de los años se achicaron los espacios y se mataron gran cantidad de animales por el desmonte, o por la caza recreativa, sin utilizarlos. Los pobladores manifiestan que disminuyeron la cantidad de “bichos” *“porque no tienen lugar”*, y que tienen que caminar muchos más kilómetros para encontrar un chanco (jabalí). (Canal Encuentro, s/d)

Llegados a este punto, y teniendo presente lo analizado en los apartados III. 2 y 3., se evidencia que la comunidad de Rincón del Saladillo padece al menos cuatro fases del ciclo largo de desterritorialización que expone Toledo Llancaqueo (2005, p. 85): además del sometimiento colonial y la pérdida de territorialidad política, sufren presión por la expansión de la frontera agro-ganadera, por la extracción de recursos madereros del monte chaqueño, y sobre la biodiversidad del monte²⁰.

¹⁹ El MOCASE construyó en la UNICAM de Ojo de Agua la llamada Casa de Semillas. A partir de un proyecto internacional con la Vía Campesina, se produjeron múltiples intercambios de simientes orientados a preservarlas como patrimonio cultural y conocimiento de la biodiversidad, el que se ve amenazado por los regímenes de patentes de propiedad intelectual que se vienen intentando imponer bajo el impulso de la Organización Mundial de Comercio y las empresas transnacionales del agro. La Casa de Semillas brinda simientes en préstamo a diversas comunidades integrantes del MOCASE. Se puede ampliar la perspectiva del movimiento en relación a esta temática en: <https://www.mocase.org.ar/noticias/semillas-patrimonio-de-los-pueblos>.

3.4. La recuperación de la identidad indígena.

Si el MOCASE nace (tal como lo indica su nombre) como una organización con una identidad política de marcada impronta campesina o agraria, la vertiente indígena se agregó a partir de un largo proceso de recuperación de saberes ancestrales que se fortaleció durante la década del 2010, en sintonía con la implementación de nuevas estrategias en la lucha por la tierra que habilitó la sanción de la Ley Nacional N° 26.160 de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena, promulgada en noviembre de 2006 (Pena, 2022).

Teniendo presente la ya sumamente aceptada definición sobre pueblos indígenas vertida por José Martínez Cobo en su informe de 1986 (ver Anaya, 2006, p. 31), resulta evidente la identificación de la comunidad como distinta a los sectores prevalecientes o dominantes de la sociedad, así como “*la determinación de preservar, desarrollar y transmitir*” sus territorios y su identidad étnica a las generaciones venideras. No obstante, podría parecer problemática la identificación de la “continuidad histórica” con sociedades preexistentes a la conquista y colonización europea, precisamente por la invisibilización que ha padecido el pueblo Vilela en el territorio santiagueño en los últimos dos siglos.

Desde nuestra perspectiva, la comunidad de Rincón del Saladillo, al igual que otras comunidades Vilelas de la Provincia, se encuentra reconstruyendo su identificación étnica al asumir ese origen y cultura compartidos como una referencia fundamental de su configuración comunitaria, y utilizando tanto la tradición oral como los aportes antropológicos para sostener argumentalmente su legitimidad colectiva (Bartolomé, 2006, p. 233).

El carácter novedoso de los discursos identitarios surgidos en el periodo de emergencia indígena latinoamericano es resaltado por Bengoa como reinención cultural (2007, pp. 130-134). El mencionado antropólogo chileno, en orden a su lectura sobre el proceso de etnogénesis, rescata por un lado la forma en que las nuevas generaciones indígenas tienden puentes entre la tradición y la modernidad, en un diálogo en el que han impactado especialmente las culturas indígenas urbanas (o, a nuestro entender, las personas indígenas que han estudiado o trabajado insertas en la sociedad dominante y han regresado a sus comunidades con otro bagaje cultural); a ello agrega la constatación de múltiples “préstamos culturales” entre pueblos, los cuales modifican y enriquecen ritos, creencias y valores.

La comparación con otros pueblos indígenas de la región, más grandes numéricamente y con una identidad cultural diferenciada más intensamente de la cultura dominante, podría hacer suponer que el pueblo Vilela vive una suerte de “mestizaje ideológico” irreversible (Bartolomé, 2006, p. 233). Aun así, esa comparación –a mi entender, odiosa- pierde validez si se comprenden las particularidades del hecho histórico de la “indigenidad” (ver apartado II.1 y 2) y no se invisibilizan las características del hecho actual (que analizaremos en el acápite siguiente), profundamente enlazadas entre sí por el elemento subjetivo de la autoconciencia identitaria que hemos expuesto (Yrigoyen Fajardo, 2009, p. 15), y que resulta a fin de cuentas el “*criterio fundamental*” de determinación del carácter indígena, conforme lo dispuesto en el art. 1.2 del Convenio N° 169 de la OIT.

Haciendo un estudio de los “discursos de aboriginalidad” de las comunidades Lule-Vilela del norte santiagueño, que resulta extrapolable a la Comunidad Vilela de Rincón del Saladillo –y probablemente a las de toda la provincia-, Concha Merlo (2021) da cuenta de esta re-emergencia en la arena pública de

²⁰ El concepto de “desterritorialización”, de notable ambigüedad, ha sido utilizado para describir los más diversos fenómenos geográficos, lo que llevó a Rogério Haesbaert a criticar fuertemente dicha práctica. Para el citado geógrafo brasileño, resulta más coherente reservar la expresión a los procesos sociales de precarización “en el caso de los grupos más subalternizados y precarizados que son exactamente los que tienen menos control sobre sus territorios, ya que el control está fuera de su alcance o está siendo ejercido por otros” (2012, p. 12).

etnias que los dispositivos hegemónicos nacionales/provinciales consideraban extintas, en un proceso que comienza con la auto-adscripción y continúa con la demanda al estado por el reconocimiento legal de su diferencia étnica.

En Santiago del Estero, la apropiación de lo “campesino-indígena” como identidad política se generalizó desde el año 2006, con la Ley Nacional N° 26.160 de Emergencia Territorial de la Propiedad Indígena, coincidiendo con el proceso de articulación con el MNCI. El mencionado autor, luego de reconocer que la reivindicación de esa diferencia étnica dentro del nuevo paradigma jurídico inaugurado con la reforma constitucional de 1994 posibilitó la defensa territorial y el impulso de demandas contra el Estado, señaló el riesgo de caer en dos lecturas erróneas sobre el proceso de “transformación identitaria”: primero, la de interpretar en los sujetos una suerte de “*constructivismo cliché*” (en ello sigue a Briones, a la que atribuye una visión performativa) por el que transmutan “*de la noche a la mañana su subjetividad histórica*”; en segundo lugar, la de pensar el proceso con un sentido meramente instrumental, en que sujetos racionales buscar aprovechar los beneficios de una nueva coyuntura (Concha Merlo, 2021).

En ese sentido, el antropólogo santiagueño ha invertido los términos, recalcando el carácter performativo de los actos estatales, con efectos simbólicos sobre el mundo social consistentes en la legitimación de grupos étnicos emergentes, cuánto más en tanto reconocimiento estatal de la preexistencia histórica de dichos grupos frente al Estado y a la nación dominante. El proceso ha consistido en que las personas y comunidades indígenas hicieran suya una “cartografía étnica” que ayudó a la memoria colectiva a pasar del registro oral sobre unos antiguos antepasados “indios” genéricos, “mayormente negados”, a una identidad étnica concreta que tuvo que separarse del imaginario “criollo” restituyendo un pasado no del todo olvidado.

Este ejercicio diferencial del derecho a la cultura y a la auto-denominación²¹ no obsta a la adscripción de las comunidades indígenas que integran el MOCASE dentro del marco identitario de la “argentinidad”. Ahora bien, las comunidades indígenas pueden entender la “argentinidad” desde una concepción multicultural, y haciendo propios algunos elementos de la cultura “argentina” dominante que son especialmente caros a su posicionamiento político. Ejemplo de ello es la pieza musical “Chacarera del Mocase”, cuyo estribillo culmina con los versos

“Adelante campesinos, / la lucha no tiene fin; / nos quieren quitar la tierra, / herencia de San Martín” (En: La Cuna de los rebeldes).

Para Arias (2020), con esta canción los “mocaseros” habilitan artísticamente un discurso que ayuda a “*configurar una identidad común entre la lucha de los campesinos e indígenas del presente con las luchas libertarias y emancipatorias*” contra el régimen colonial español.

Ahora bien, llegados a este punto, es preciso resaltar que el proceso identitario descrito ha tenido importantes consecuencias jurídicas. En relación al caso en estudio, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, mediante resoluciones N° 340/11 (del 22 de junio de 2011) y 489/14 (del 3 de julio de 2014), inscribió la personería jurídica de la Comunidad Indígena Vilela de Rincón del Saladillo y efectuó el relevamiento de sus tierras comunitarias.

²¹ ESobre el derecho a nombrarse, ver arts. 13 de Convenio N° 169 de la OIT y de UNDRIP, y XIX.1 de DADIP.

A fines de 2022, conforme surge de la información publicada en el sitio web del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, existen ocho comunidades indígenas del pueblo Vilela (Rincón del Saladillo, El Tunal, Tres Leones, Pampa Pozo-Lote 110, Santo Domingo, Tako Sinchy, Pampa Vilela y Alhuampa), a las que se suman otras catorce integrantes del pueblo Lule-Vilela. Todas ellas se ubican en la Provincia de Santiago del Estero: las comunidades Vilela en los departamentos de Moreno y Juan Felipe Ibarra –centro este de la provincia-; las Lule-Vilela, en los norteños departamentos de Pellegrini, Copo y Alberdi, fronterizos con Salta y Chaco (INAI, 2022)²².

De allí, es posible colegir que existen áreas determinadas en que los integrantes de los pueblos Vilela y lule-Vilela han vivido al menos desde tiempos de la colonia, y en ellos permanecieron aun cuando su identidad indígena fue invisibilizada durante un largo periodo. En ese sentido, el hecho de que recién en agosto de 2010 se haya relevado a la primera de las 22 comunidades (Tres Leones), da cuenta de que el proceso de etnogénesis es sumamente reciente.

El Censo 2010 (INDEC, 2015, pp. 87-89), que por primera vez consultó a la población argentina por su reconocimiento como personas pertenecientes o descendientes de pueblos indígenas, contabilizó 359 personas indígenas Vilela, y otras 1.196 personas indígenas lule. En el caso de las Vilela, representaban el 3,1% de la población indígena de la Provincia. Un dato relevante -para nuestro trabajo- obtenido de ese censo es el que indica que mientras que la población indígena de Santiago del Estero que habita en áreas rurales es del 59,3%, la ruralidad del pueblo Vilela se eleva al 93,6% (y de los lules al 89,9%). A nuestro entender, esas proporciones de ruralidad evidencian una fuerte permanencia de dichos pueblos en sus territorios ancestrales, así como lo endeble que puede volverse la pertenencia y la adscripción identitaria para aquellos y aquellas que migraron a áreas urbanas²³.

Dado que dicho censo es previo al proceso de relevamiento de las 22 comunidades Vilelas y lule-Vilelas, resulta de particular interés poner dicha información en juego con los resultados del Censo 2022, a fin de analizar la progresión de los datos. Es dicha prospección, 863 personas se identificaron como indígenas Vilela y 2.303 como lule-Vilela, lo que duplica los guarismos recabados doce años antes (INDEC, 2024, pp.17).

3.5. Concepciones sobre la cultura, la tierra y la vida común.

En el presente apartado, procuraremos abordar someramente algunas características socio-culturales de la Comunidad Vilela de Rincón del Saladillo que dan cuenta, en los términos planteados por Yrigoyen Fajardo (2009, p. 15) de la vigencia actual de su “indigenidad”, en virtud de la conservación –total o parcial- de las propias instituciones sociales, económicas y políticas, conforme lo enunciado en el art. 1.1.b) del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En el mismo sentido, también resultan relevante la conciencia sobre las características identitarias “perdidas”.

A) La cuestión lingüística.

Resulta uniforme en los relatos la existencia de una identidad lingüística aniquilada por la política estatal de asimilación cultural. Relataba el Ñato Gómez, referente de la Comunidad, que los abuelos y los maestros procuraban que los niños y niñas, a sus 9 o 10 años, ya no hablaran más quichua:

²² El Portal Web del INAI registraba a fines de 2022 un total de 89 comunidades indígenas con personería jurídica registrada y/o con relevamiento técnico, jurídico y catastral en la provincia, identificadas como pertenecientes a los pueblos Lule, Lule-Vilela, Sanavirón, Tonokoté, Guaycurú y Diaguita.

²³ Teniendo en consideración su poca visibilidad, no resulta casual que el pueblo Vilela no haya sido incluido por el Relator Especial de NN.UU. en la enumeración de pueblos indígenas de su informe sobre Argentina. Ver Anaya, 2012, párr. 5.

“Te querían hacer sentir que vos no eras indio, que vos eras... ya eras cruzo o eras descendiente de...podés haber sido descendiente de españoles, yo no puedo decir que no, pero nosotros mucho más que creer en la sangre española, nosotros creemos que somos descendencia india. Hasta nos han hecho creer que eso no era verdad o nos han hecho callar la lengua que sabíamos hablar. ¿Por qué nos sentimos Vilelas o por qué nos sentimos indígenas? Porque sabemos que traemos una descendencia. A lo mejor a mí me decís vos: “vos no tenés nada de indio”. La cara sí, pero la sangre de indio se me curre por las venas” (Canal Encuentro, s/d).

“mi padre, mi mamá, todos nos hablaban en quichua” “aquí había una cultura que ha sido realmente quitada. Nos quitaron la lengua. Contaban los maestros que pegaban nuestros hijos para que dejen el quichua, para que aprendan una sola lengua” (MOCASE, 2012, p. 19).

En Santiago del Estero, ese trabajo de asimilación de las escuelas rurales estuvo orientado a conformar el imaginario “criollo”, en la que el “indio” aparecía como un ser infrahumano; en términos butlerianos, un “otro abyecto, un espectro amenazante que fungía en la subjetividad local como exterior constitutivo” ajeno a la identidad santiagueña; (Concha Merlo, 2021).

La pérdida de cualquier lengua, más allá de su inestimable valor como instrumento comunicativo, implica también la imposibilidad de volver a acceder a “*los múltiples y altamente complejos universos culturales plasmados en los distintos códigos semánticos*” (Bartolomé, 2006, p. 124); de modo que todo diálogo intercultural entre el pueblo indígena afectado y la porción dominante de la sociedad se verá mediado por los significantes hegemónicos impuestos. Esta situación, va de suyo, debilita cualquier posibilidad de vinculación intercultural horizontal.

Siguiendo a Kumkum Sangari, una de las más importantes teóricas del multiculturalismo decolonial, en sociedades multiétnicas no occidentales, caracterizadas por una profunda heterogeneidad, el diálogo multicultural no puede darse sin reconocer las asimetrías -materiales y simbólicas- en las relaciones de poder, que tornan posible que el grupo dominante imponga a su contraparte subordinada las reglas de interacción y las definiciones sobre la realidad (Bartolomé, 2006, p. 118). Pues bien, a mi entender, la extinción de la propia lengua disminuye la capacidad de entablar relaciones sociales igualitarias, y deriva en fuertes transformaciones simbólicas del lado débil de la balanza, sin un impacto transformador equiparable en la sociedad dominante; dicho en otras palabras, sienta las bases para que cualquier acercamiento intercultural resulte, intencionadamente o no, en un proceso de aculturación.

B) La espiritualidad.

En relación a la espiritualidad, resulta bastante común a la mayoría de los integrantes de la comunidad cierta aculturación con las creencias y los ritos católicos, producto de alguna esporádica labor pastoral o misional en el territorio de la comunidad. Ejemplo de ello es el buen recuerdo del apoyo prestado por algunos sacerdotes, como el Padre Ángel y el Obispo Gerardo Sueldo, así como la religiosidad popular expresada en la ya señalada peregrinación al Señor de los Milagros de Mailín. No obstante, aparecen algunas creencias propias de la identidad campesino-indígena dignas de mención. Por ejemplo, el espíritu denominado “Alma Mula” se relaciona con el castigo a la comisión de incesto o de relaciones

sexuales mediando parentesco.

Pero quizás los más relevantes, por su vinculación directa con el aprovechamiento de los recursos naturales del territorio, son la Reina de la Sal y el Rey del Monte. La creencia es que tanto la primera –una mujer misteriosa vestida de blanco– como el segundo –que describían como un hombre pequeño– se aparecían frente a la explotación abusiva de la naturaleza: a quien extrajera más sal de las salinas de la que necesitara para consumo, y a quien matara más animales del monte de los que pudiera servirse para alimentar a la comunidad. Estas creencias sobrenaturales aparecen como parte de la cosmovisión que el pueblo Vilela tiene sobre su relación con el territorio y el equilibrio que debe existir entre el ser humano y la naturaleza.

C) La tierra, el territorio y los recursos.

Otro elemento diacrítico de la vigencia de las instituciones culturales y económicas indígenas en Rincón del Saladillo es su concepción sobre el territorio. Raimundo Gómez expresa con claridad la indivisibilidad entre los derechos colectivos diferenciados territoriales y culturales (Benedetti, 2018), en una concepción en que la propia conciencia existencial se ata al territorio en que la vida tiene sustento:

“La tierra nos cría y nos come. Nos criamos sobre la tierra andando, porque nos da mantención la tierra. Sembramos y si la tierra no nos da nada, no vamos a tener nada. Entonces la tierra nos cría y cuando morimos nos come. Entonces la tierra es de nosotros, la tierra no se vende. La tierra es de nosotros, pero desgraciadamente, ellos, las grandes empresas o los grandes terratenientes hacen lo que quieren. Estaban haciendo, hasta ahora. No sé si van a seguir. No creo que sigan. Por eso es que nosotros estamos peleando por la tierra. Es lo que decía antes, que no le estamos pidiendo al gobierno que nos dé nada. Estamos pidiendo lo que es de nosotros. No estamos pidiendo que compre y nos dé” (MOCASE, 2012, p. 28. El resaltado es nuestro).

Por su parte, Paulo, “mocasero” de la vecina Comunidad Indígena Guaycurú del Lote 4 “Pozo del Toba” y fundador del CCPAS, recalca la importancia del territorio tanto para la identidad étnica como para la supervivencia misma de la comunidad, haciendo hincapié en el riesgo de disgregación de la población indígena:

*“Nosotros de por vida y por generaciones hemos vivido siempre ahí, en Pozo del Toba. Si buscamos nuestro parentesco, nuestra familia, todos los tenés en Pozo del Toba. [...] Primero venían así, allanamiento, intimidación, amedrentamiento, para que la gente vaya aflojando, te amenazan y alguno, cuando todavía está medio indeciso, tiene miedo. **¿Miedo? Miedo es que nos quiten la tierra. Ése era el miedo.** Porque si yo he vivido de la tierra durante un montón de años, mis padres, mis abuelos, y si te quitan la tierra sería **perder nuestra identidad como pueblo, sin cultura, sin futuro, por razones de trabajo me tendría que ir o mis hijos se tendrían que ir, mis hermanos. Porque ya nos desparramamos, porque uno fue para allá, el otro para allá. Y después es difícil que nos juntemos.** En cambio, aquí, todos los hermanos están juntos los domingos, siempre nos estamos viendo”*. (MOCASE, 2012, p. 31. El resaltado es nuestro).

Ambos pasajes reflejan, asimismo, el grado de conciencia alcanzado en cuanto a sus derechos a la propiedad y posesión comunitaria de las tierras, territorios y recursos, lo que se reflejó en el reconocimiento efectuado por el INAI a partir de haber acreditado administrativamente la utilización pretérita de los recursos y las actividades de cultivo, pastoreo, caza y recolección efectuada en el territorio.

Los pobladores recalcan que la tierra no se compra, que a lo sumo se compran papeles que no representan la tierra. Plantean así la vigencia de una institución jurídica consuetudinaria, diferencial al régimen de propiedad iusprivatista. Pero la comunidad también plantea –diferenciándose de los postulados clásicos de Reforma Agraria- que tampoco la tierra es para quien la trabaja, porque *“también la trabajan los empresarios; para ellos la tierra es mercancía, la destruyen”*. La visión de la comunidad se relaciona con el territorio como hábitat y como espacio de responsabilidad en el cuidado de la biodiversidad (Toledo Llancaqueo, 2005, pp. 90-92): decía una referente histórica que *“la tierra es de quien la habita y la cuida”*.

D) La vida comunitaria.

Finalmente, en algunos aspectos de la organización política, económica y social comunitaria pueden observarse elementos característicos de la identidad indígena, diacríticos y diferenciado de los propios de la sociedad dominante.

En primer lugar, las tareas de caza, recolección, el pastoreo y cuidado de ganado tienen un fuerte sentido colectivo. Varias familias lo aprovechan conjuntamente, y si bien los animales son propiedad individual de cada familia, todos los integrantes de la comunidad permanecen atentos y cuidadosos con el ganado de sus vecinos.

Una característica especialmente diferencial es la existencia de jornadas de trabajo comunitario gratuito. Los días viernes suelen dedicarse a dichas tareas, que pueden consistir en la reparación del equipamiento comunitario (un molino, un galpón), la construcción de la futura posta sanitaria, la atención del merendero tres veces por semana, así como a tareas que en principio benefician a cada familia en particular. Se colabora, por ejemplo, con el vecino en el destete de las vacas; pero también se encara comunitariamente proyectos, como el de construcción de cisternas familiares que permitan acumular agua de lluvia. Es la comunidad la que presentó el proyecto a financiadores externos, y administró y gestionó su ejecución, capacitando a los integrantes de la comunidad y construyendo progresivamente cisternas para cada familia.

La reivindicación de toda la tierra, el territorio y los recursos es efectuada en cabeza de la comunidad; no obstante, cuando algún pariente emigrado a la ciudad decide regresar, o cuando se conforma una nueva pareja (entre dos miembros, o un miembro y una persona externa), basta con que elijan un área donde construir su vivienda para que una parcela adecuada sea cedida a título individual. En este sentido, debe tenerse presente que no todos los miembros de la Comunidad integran el MOCASE, e incluso algunas personas que habitan el territorio desde antes de la demarcación de las tierras comunitarias no se identifican como indígenas Vilelas; no obstante, a estas personas se les permite continuar viviendo allí dentro de las normas que establece la comunidad.

Finalmente, en cuanto al derecho a la libre determinación en clave política, la Comunidad Vilela de Rincón del Saladillo adolece de las dificultades derivadas de las deficiencias normativas del ordenamiento

jurídico argentino en la materia, tanto en su dimensión de autonomía como de participación. A esto nos referiremos en el próximo apartado, sin perjuicio de lo cual es posible señalar algunos elementos de reivindicación de la autonomía política.

Formalmente se encuentra bajo jurisdicción de la Comisión Municipal de El Colorado, aunque en los hechos la comunidad ejerce cierto grado de autonomía en la toma de decisiones interna, utilizando mecanismos asamblearios y deliberativos en forma semanal. Este aspecto, no obstante, no excluye la posibilidad de colisión con las atribuciones legalmente asignadas a los funcionarios estatales, aspecto en el que –a nuestro criterio- resultan aplicables *mutatis mutandi* las consideraciones vertidas por la Procuradora General de la Nación en el considerando VI de su dictamen en autos “Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c/ Provincia del Neuquén sobre acción de inconstitucionalidad”, y el enfoque diferencial aplicado en cuanto al *posible* “*menoscabo de su derecho a la libre determinación*” (CSJN, 2021).

Pero un signo de ejercicio pleno de su autonomía se da en la reivindicación del propio modelo de desarrollo, mediante la implementación de proyectos comunitarios y la lucha política contra el agronegocio (conf. art. 23 del Convenio N° 169 de la OIT, arts. 3, 20.1, 23 Y 32.1 de la UNDRIP, y arts. III y XXIX. 1 y 2. de la DADPI). A este aspecto, en cuanto a su derecho a la participación, nos referiremos a continuación.

3.6. Los logros y los desafíos.

A) La organización y sus consecuencias comunitarias.

Un triunfo claro de la comunidad de Rincón del Saladillo en las últimas décadas es el nivel de organización política alcanzado. Alicia y Edmundo, respectivamente, resaltan la implicancia que esto ha tenido en la capacidad de defender los derechos colectivos diferenciales y en la re-territorialización de la comunidad:

*“Es muy lindo organizarse porque vos sabés que no estás solo, que uno conoce todos sus derechos y que vos enseñes a tus hijos también. Por lo menos vos estás sabiendo que **tu hijo está conociendo un derecho**, porque vos sabés que ya nadie va a venir a hacerle algo a ellos”. “Nos cambió mucho la vida de estar organizados a donde estamos hoy, porque anteriormente **nosotros ya no íbamos a estar por acá**, ya estaríamos buscando trabajo, y no iba a poder. Así como muchos se han ido de la provincia. En cambio, ahora no, porque trabajamos para nosotros mismos y **podemos quedarse** donde hemos nacido. Y bueno, lleva mucho, de estar organizados, cambiar un montón”* (MOCASE, 2012, p. 28, 18. El resaltado es nuestro).

De los dichos de Edmundo resulta notable, entonces, la vinculación entre la organización colectiva y la reversión del proceso de desplazamiento que venían sufriendo los campesinos e indígenas de la provincia. Precisamente, una virtud del MOCASE radica en que no es un simple movimiento social; en él se entrecruzan los vínculos de parentesco, y el impulso es progresivamente asumido por los nietos, nietas, bisnietos y bisnietas de los fundadores. El hecho de que represente comunidades transgeneracionales,

que se cohesionan en busca de su permanencia y desarrollo, fortalece su capacidad organizativa (Anaya, 2010, p. 198).

Un factor de especial preocupación es el avance de credos evangélicos entre la población rural, que es relacionado con la desmovilización política y ciertas doctrinas contrarias al libre albedrío. Así, cobra actualidad aquello que tempranamente se había señalado en la Declaración de Barbados, cuando, al denunciar la responsabilidad de las misiones religiosas en la situación de sumisión colonial de los pueblos indígenas americanos, se recalca que *“la implantación de nuevas lealtades religiosas, los divide y los conduce a luchas intestinas”* (Barbados, 1971).

En conclusión, al decir de Toledo Llancaqueo, la capacidad de resistir los procesos de desterritorialización que genera la globalización dependerá en lo sucesivo de que puedan consolidarse la organización colectiva, con sus derechos territoriales y su “cemento social” (2005, p. 83). En ello tendrá especial relevancia la formación política, que también hace parte de las actividades de capacitación técnica que, con método de educación popular, se encara en la Escuela de Agroecología y en la UNICAM para las juventudes campesinas e indígenas.

B) Los proyectos de desarrollo.

“Después fuimos viendo que hay un montón de componentes de la vida ¿no?, que no es sólo la tierra sino, como decía mi tía, hay un montón de cosas: está la salud, la educación, el futuro que no esperaba en nuestros hijos” (MOCASE, 2012, p. 56).

Reconocida la propiedad comunitaria de la tierra, lograron también sumarse otras conquistas para la mejora de la calidad de vida de la comunidad y el disfrute de los derechos humanos de sus integrantes: el pleno funcionamiento del jardín de infantes y la escuela, la construcción de viviendas de ladrillo (que ayudan a prevenir la propagación del Mal de Chagas) y cisternas familiares, la extensión de las redes de electricidad e Internet a todas las viviendas.

Sin embargo, existen cuentas pendientes que la comunidad pretende resolver. Una mejor atención de la salud se logrará con la terminación de la construcción de la posta sanitaria. La posta sanitaria pertenece al MOCASE, más allá de que es concebida como un servicio público a disposición de toda la comunidad. No contará con profesionales de la salud, pero sí con agentes sanitarias integrantes del poblado que han sido capacitadas por la Comisión de Salud de la organización, con especial énfasis en las prácticas y saberes sanitarios y las medicinas (animales, vegetales y minerales) tradicionales²⁴.

Otro aspecto a mejorar es el acceso vial. En pleno proceso de desertificación de la zona, el camino de acceso desde El Colorado se torna un barrial intransitable por vehículos de todo tipo ante mínimas precipitaciones. Eso dificulta el acceso a la salud, la realización de trámites, la comercialización de la producción y la adquisición de insumos durante los días o semanas en que el pueblo queda aislado.

Finalmente, un desafío sumamente señalado es la posibilidad de retomar las tareas de cultivo. Para ello, se requiere la colocación de boyeros que separen al ganado, y el mejoramiento del camino que cruza las salinas en dirección a las “colonias”. No obstante, como se ha señalado, el mayor obstáculo resulta ser la

²⁴ Esta comisión ha hecho un importante trabajo de recuperación de los saberes sobre salud y medicina ancestral, incluso confeccionando un herbolario de plantas tradicionales; esto es conforme sus derechos reconocidos en los arts. 25.2 *in fine*, 24.1, y XXVIII. 1 y 2, del Convenio N° 169, la UNDRIP y la DADIP, respectivamente. Para un estudio sobre el trabajo de la Comisión en materia de género y salud sexual y reproductiva, ver Pena (2018).

utilización de agroquímicos por parte de productores de soja y maíz aledaños al territorio comunitario. En ese sentido, se ponen en evidencia las vulneraciones al derecho a la participación, en clave de libre determinación, en cuanto no se ha implementado en la práctica ni estipulado en la normativa vigente mecanismo alguno de consulta previa (Arts. 6.1.a, 6.2 y 15.1 del Convenio N° 169), y se ha habilitado estatalmente la utilización de agroquímicos que afectan las tierras, territorios y recursos naturales de las comunidades indígenas.

Incluso sería posible exigir, atendiendo el principio de interpretación pro-pueblo indígena (Benedetti, 2018, pp. 19-23) y el régimen más favorable establecido por las Declaraciones Americana y de las Naciones Unidas, que el mecanismo de consulta se oriente a la obtención del consentimiento libre, pleno e informado como “finalidad” u “horizonte” (Yrigoyen Fajardo, 2009, p. 30) para la implementación de un modelo productivo de agronegocio que imposibilita la agricultura indígena y pone en riesgo la salud de las personas (arts. XXVIII.2 DADPI, 19 y 32.2 UNDRIP).

Pero yendo más allá, el consentimiento previo, libre e informado puede demandarse como “requisito” procedimental previo e ineludible a la toma de decisiones en la materia, integrando el deber estatal reforzado de protección frente al “*uso indiscriminado [...] de cualquier material peligroso que pueda afectar negativamente a las comunidades, tierras, territorios y recursos indígenas*” (art. XIX.3 DADPI), regulado con un veto absoluto a toda actividad estatal no consentida por los pueblos interesados (art. 29.2 UNDRIP).

C) Derechos civiles y políticos.

La lucha y organización del MOCASE en defensa de los derechos humanos y de los pueblos ha recibido históricamente una respuesta punitivista de parte del Estado. Algunos referentes señalaban que ha habido hasta treinta órdenes de detención vigentes contra “mocaseros” durante la pandemia de COVID-19, de las que unas veinte se han efectivizado. Denuncian que se instruyen causas armadas en razón de su militancia política, imputándoles delitos graves al solo efecto de disciplinar y desmovilizar a las personas campesinas e indígenas. A su vez, referían que existían a mediados de 2022 alrededor de sesenta órdenes de desalojo activas, pero al saberlas impracticables, en la mayoría de los casos el Poder Ejecutivo no brinda la fuerza pública para ejecutarlas. A los desalojos y detenciones, el MOCASE ha respondido en general con un mayor grado de movilización aunado a las estrategias llevadas adelante por los equipos técnico-jurídicos de la organización.

La criminalización de la protesta y de la resistencia a los desalojos, el uso desproporcionado de la fuerza por parte de los agentes de seguridad y de actores privados, en ocasiones en forma letal, y el procesamiento de personas indígenas por la supuesta comisión de delitos, sumado al desconocimiento de la normatividad vigente por parte de la mayoría de los tribunales penales, han sido denunciados por el Relator Especial James Anaya como un marco generalizado en toda la Argentina (Anaya, 2012, párr. 51-57). En el caso del MOCASE, los desenlaces fatales se configuraron con los asesinatos -vinculados a la resistencia campesina- de Cristian Ferreyra, en 2011, de Miguel Galván, en 2012 y de Héctor Reyes Corvalán, en 2018 (Barbetta, 2020, p. 783)²⁵.

Resulta interesante, como vía de solución a la problemática, la aprobación en octubre de 2014 de la Ley Provincial N° 7155, de creación de dos Juzgados de Derechos Reales y Ambiental, con asiento en la

Capital y competencia material en cuestiones tan variadas como sensibles como derechos posesorios, prescripción adquisitiva, expropiaciones, desalojos, mensura y deslinde, y derechos colectivos y de incidencia colectiva y difusa (Barbetta y Domínguez, 2016, p. 10), que permitirían obtener soluciones jurídicas por parte de una magistratura especializada y con un procedimiento de audiencia de conciliación obligatoria designada en la primer providencia y previa a la adopción de cualquier trámite o diligencia (art. 9). No obstante, desconocemos los resultados alcanzados a la fecha.

4. La desterritorialización y el Derecho Internacional.

En los apartados precedentes hemos abordado, a partir del caso concreto de la comunidad Vilela de Rincón del Saladillo, cómo se vinculan estrechamente la emergencia etnopolítica de las últimas décadas con la reivindicación de los derechos colectivos diferenciados, en particular en sus indivisibles vertientes cultural y territorial “propia y dicha”. Se trata del mismo encadenamiento considerado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos al establecer que los derechos colectivos territoriales de los pueblos indígenas abarcan una idea de propiedad que se intersecta “*con el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo organizado, con el control de su hábitat como una condición necesaria para la reproducción de su cultura, para su propio desarrollo y para llevar a cabo sus planes de vida*” (CorteIDH, 2005, párr. 146).

Pues bien, en aquellos casos en que los cuerpos humanos en que se hacen carne los pueblos indígenas no fueron objeto de supresión física, pervive el riesgo de etnocidio, que “los mata en espíritu” (Clastres, 1996, p. 56). La desterritorialización de los pueblos indígenas del Gran Chaco, con la supresión de su lengua, con la histórica apropiación de sus tierras, territorios y recursos naturales y con el sometimiento de sus cuerpos como mano de obra de esa “*formidable máquina de producir [y] terrible máquina de destruir*” que los hace “*ceder a la producción o desaparecer*” (Clastres, 1996, pp. 63-64), resulta un caldo de cultivo idóneo para la pérdida absoluta de su identidad cultural.

Ahora bien, el etnocidio parece solaparse, en ocasiones y pese al esfuerzo neutralizador de los Estados, los organismos internacionales y la academia, con la idea de genocidio, teniendo presente que el etnocidio está normalmente vinculado al establecimiento de políticas públicas en el ámbito económico y cultural que tienen consecuencias calificables como “genocidas” (Clavero, 2008, pp. 29-30).

Aun cuando presenta dificultades probatorias (especialmente en cuanto al dolo especial exigido²⁵), muchas de las circunstancias analizadas previamente pueden ser leídas a la luz del crimen de genocidio, tipificado en los arts. 6 del Estatuto de Roma y II de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio. Siguiendo al citado jurista español, “*políticas de acoso del territorio y de asalto a los recursos de un pueblo indígena*” podrían llegar a lesionar gravemente la integridad física o mental (art. 6, inciso b del Estatuto de Roma) de los miembros de dicho pueblo (Clavero, 2008, p. 25).

Asimismo, también deben observarse los casos en que el grupo se ve intencionalmente sometido a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física (art. 6, inciso c del Estatuto de Roma). Atendiendo al bien jurídico tutelado, el resultado de destrucción no debiera entenderse como aniquilamiento físico (la matanza en sí de los individuos que lo integran, que es la conducta recogida en

²⁵ En particular, ver el largometraje de Martín Céspedes “*Toda esta sangre en el monte*” (2018), que relata los pormenores del desarrollo del juicio oral y público contra los imputados por el homicidio de Ferreyra.

²⁶ Clavero, criticando la solución a la que arriba la Corte Internacional de Justicia en el caso “*Bosnia-Herzegovina vs. Serbia y Montenegro*, del 26 de febrero de 2007, expresa que el dolo especial concebido como decisión de “*proceder al exterminio físico como política de Estado*” resulta “*prácticamente imposible de probar*” (ver p. 28).

el inciso “a” del artículo), sino como la existencia y supervivencia del grupo como colectivo étnicamente diferenciado.

El desarraigo y la consecuente disgregación comunitaria que producen los desplazamientos forzados debilitan fuertemente la pertenencia étnica e incluso la identificación indígena de los integrantes del grupo, en contexto de intensa presión asimilatoria como pueden ser los ámbitos urbanos. A su vez, las políticas económicas que habilitan la afectación de tierras y recursos naturales indígenas pueden colocarles en condiciones de vida que dificulten su supervivencia si permanecieran en sus territorios: se trata, yendo al caso en estudio, de políticas públicas que permiten a particulares la utilización de agroquímicos (que impiden las actividades agrícolas por fuera del agronegocio), el acopio de la escasa agua dulce, y la tala del monte nativo (que priva a las comunidades de la tradicional y equilibrada utilización de la biodiversidad mediante la caza y la recolección y favorece el cambio climático a nivel global y la desertificación a nivel local). Por ello, persistir y resistir en la tierra defendiendo los derechos territoriales resulta esencial para la supervivencia cultural.

Aplicándolo a los pueblos indígenas, no existe otra manera de interpretar el Derecho Penal Internacional sino desde un enfoque diferencial, que contemple el contenido teleológico o finalista del Derecho Internacional de los Pueblos Indígenas, sintetizado en el tríptico supervivencia – dignidad – bienestar, que plasman los artículos 43 de la UNDRIP y XLI de la DADPI (Benedetti, 2018, p. 22).

En este sentido, consideramos que el proceso de politización de la etnicidad, que posibilita la re-territorialización o la reconstrucción de los etno-territorios por parte de los pueblos indígenas (Toledo Llancaqueo, 2005, p. 84), es parte fundamental de una respuesta adecuada al riesgo de etnocidio. Por ello, la protección y promoción de los derechos colectivos diferenciados resulta de *“urgente y prevalente interés público (no estatal) intercultural”* (Benedetti, 2018, p. 19) frente a todo actor público, privado y colectivo en nuestras sociedades plurinacionales.

La supervivencia, dignidad y bienestar pueden ser producto solamente del ejercicio del derecho de esos pueblos a la libre determinación, expresada en el reclamo de igualación étnica, de etnofederalismo y de etnodesarrollo (Sousa Santos, 2002, p. 165). Hablando de las divergentes miradas sobre el desarrollo, decía la referente del MOCASE Mirta Coronel: *“vienen dos empresarios, ¿qué progreso traen esos dos para nosotros? No, ellos dos se llevan el progreso de cien campesinos”* (Canal Encuentro, s/d). Entonces, es preciso un desarrollo desde la autonomía de decisión y desde la *“ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia”* (Declaración de San José, 1981).

Recordemos, con Boaventura de Sousa Santos, que *“al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio que debe justificar su autonomía, sino el Estado quien debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional (del cual hace parte, paradójicamente, el interés en la promoción de las autonomías)”* (2010, p. 93). Corresponde entonces invertir los roles, y que el etnodesarrollo de las comunidades no se vea ya limitado por políticas heterónomas, sino que la igualdad étnica propia de una sociedad pluralista permita la construcción de un futuro común en la diversidad cultural.

5. Conclusiones.

Quizás no haya hoy día –al menos desde Uruburu, Victorica, Napalpí y Rincón Bomba- “*matanza a escala industrial y ritmo intensivo*” (Clavero, 2008, p. 31) contra los pueblos indígenas de la región chaqueña, y de Santiago del Estero en particular. Pero la historia de desarraigo y de migraciones internas, siempre motivada por las paupérrimas condiciones de vida rural y el persistente embate de los desalojos, configura a nuestro entender un proceso de desplazamiento forzado por goteo, que debilita o desarticula las comunidades en una suerte de etnocidio dosificado. Si pudiéramos pensar que el establecimiento de una política económica en todo favorable a la producción agroexportadora de monocultivo industrial, y un constante posicionamiento del aparato burocrático administrativo-judicial en sostén de los intereses del empresariado terrateniente, son acciones estatales que por omisión de sus previsible resultados contribuyen a la destrucción –al menos parcial- de grupos étnicos como los pueblos indígenas, diríamos que se comete un genocidio en cámara lenta desde que el Estado nacional invadió el Gran Chaco. Quizás sea dificultoso construir argumentalmente esa idea en términos técnicos (de dogmática penal), pero eso no la priva de fuerza convictiva desde un punto de vista ético, político y social.

En cambio, y sin ánimo de romantizarla, la forma de vida que pregona y defiende el pueblo Vilela se plantea contra-hegemónica y, a nuestro criterio, puede aparecer –aunque, al igual que en la cultura europea del siglo XVIII, minoritariamente- como configurativa del ideario del “buen salvaje”, que desarrolla una existencia democrática, igualitaria y en armonía con el medio ambiente (Barabás, 2000, p. 18).

El caso de Rincón del Saladillo evidencia cómo Reivindicar los derechos colectivos diferenciados de los pueblos indígenas del Gran Chaco es una tarea que urge. Para que no suceda que, como señala con contundencia Bartolomé, se pierdan irremediamente más “*culturas concretas que testimonia[n] formas singulares de los múltiples rostros de la humanidad*” ni más seres humanos se vean “*inhabilitados para ejercer su propia identidad*”, “*coercitivamente descaracterizados y alienados hasta el punto de verse obligados a renunciar a sus propias matrices étnicas y culturales*”, “*desposeídos de sus propios rostros y transformados en una versión subalterna del mundo de los propietarios de los estados*” (2006, p. 233).

Bibliografía y fuentes citadas y consultadas:

Doctrina y documental:

Anaya, J. (2006). “Los Derechos de los Pueblos Indígenas”. En: Mikel Berraondo (Coord.). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Universidad de Deusto, Bilbao.

Anaya, J. (2010). “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración”. En: Claire Charters – Rodolfo Stavenhagen (Editores). *Desafíos de la Declaración. Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*, IWGIA, 2010, pp. 194-209.

Anaya, J. (2012). *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina*. A/HRC/21/XX/add. Y, julio de 2012.

Arias, M. A. (2020). Diálogo de saberes y prácticas de resistencia en Santiago del Estero. En: *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 6 (2). Pp. 137-150.

Barbetta, P. (2010). “En los bordes de lo jurídico: campesinos y justicia en Santiago del Estero”. En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 32, pp. 121–146, 2010

Barbetta, P. (2014). “Aportes a la cuestión jurídica campesina en la Argentina del agronegocio”. En: *Revista Trabajo y Sociedad* N° 22, verano 2014. Unse-Indes.

Barbetta, P. (2015). “Luchas de sentido en torno a la problemática de la tierra y al código civil argentino”. Ponencia en VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani. UBA.

Barbetta, P. y Domínguez, D. (2016). “Derecho a la tierra y activismo rural en Argentina: de las Ligas Agrarias a los Movimientos Campesinos”. En: *Alternativa Revista de Estudios Rurales* N° 6. Segundo semestre de 2016.

Barbetta, P. (2020). “Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) y (MOCASE – Vía Campesina)”. En: Muzlera, J. y Salomón, A. (comp.). *Diccionario del Agro Iberoamericano*. 2ª ed. Compendiada, Ed. José Muzlera.

Bartolomé, M. A. (2006). “Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”. En: Bartolomé, M. A. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI Editores, 2006. Cap.7, pp.221-274.

Benedetti, M. A. (2018). “Tres “herramientas” para (re)leer y aplicar el bloque de constitucionalidad pluricultural”. En: M.A. Benedetti, “Herramientas constitucionales para la efectividad de los derechos de los pueblos indígenas en tiempo de su libre determinación”, parte II, pp.9-28 (publicado en García, J. C. y Augé, R. (Coordinadores) *Derecho Constitucional indígena. Territorios*, ConTextos Libros, año 2018, pp. 41-76).

Clastres, P. (1996). “Sobre etnocidio”. En: P. Clastres, *Investigaciones en Antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1996 [1974], Cap.4, pp. 55-64.

Clavero, B. (2008). “Delito de Genocidio y Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional”. En: Parellada, A. y Beldi, M. L. (Editores), *Los Aché del Paraguay: discusión de un Genocidio*. IWGIA,

2008, pp. 23-42.

Concha Merlo, P. (2021). “Discursos de aboriginalidad entre los lule-Vilela del MOCASE. Tensiones entre la demanda estatal de etnicidad y apertura indigenista de las identidades criollas”. En: *Corpus* [En línea], Vol. 11, No 1.

Declaración de Barbados (1971). Primera Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena, Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, enero de 1971.

Declaración de Quito (1990). Declaración de Quito, Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, julio de 1990.

Declaración de San José (1981). Declaración de San José sobre el Etnocidio y el Etnodesarrollo en América Latina, 11 de diciembre de 1981.

Domínguez, M., Golluscio, L. y Gutiérrez, A. (2006). “Los Vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias”. En: *INDIANA*, Vol. 23 (2006). Pp. 199-226. Ibero-Amerikanisches Institut PK.

ENDEPA (s/d). “Rincón Bomba”. Edición especial de Napa`l, Revista digital del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.

Gordillo, G. y Hirsch, H. (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”, en Gordillo, G y Hirsch, H. (Comp.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujia, 2011, pp.15-38.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, 2001.

Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura Y Representaciones Sociales*, Año 8, N.º 15.

INAI (2022). “Listado de las comunidades indígenas con personería jurídica registrada y/o con relevamiento técnico, jurídico y catastral”. https://datos.gob.ar/dataset/justicia-listado-comunidades-indigenas/archivo/justicia_f9b57566-3e7c-4449-b984-49a26897eb77

INDEC (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Noroeste Argentino*. 1a ed.: Bs. As.

INDEC (2022). Sección de página web institucional. “Indicadores demográficos de Argentina”. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-158>

INDEC (2024). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022: resultados definitivos: población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios*. 1a ed. Bs. As.

John, E. (2014). *Estudio sobre las consecuencias de la doctrina del descubrimiento para los pueblos indígenas, incluidos los mecanismos, procesos e instrumentos de reparación*, 20 febrero 2014, presentado ante Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 13º período de sesiones, 12 a 23 mayo 2014. E/C.19/2014/3.

MOCASE (2012). *Memoria de los orígenes de la Central Campesina de Quimilí*. Grupo de Memoria Histórica del MOCASE – VC. 1ª ed.

MOCASE (2016). *Raimundo Gómez, caminante de los montes*. Grupo de Memoria Histórica del MOCASE – VC, 2ª ed.

Pena, M. (2018). “¿Por qué no ser agentes de salud nosotras/os mismas/os?”: Mujeres y políticas de salud en un movimiento campesino argentino”. En: *Revista de Antropología Social*. 27(1), 169-193.

Pena, M. (2022). “Conflicto hídrico y defensa territorial: mujeres en el Movimiento Campesino de Santiago del Estero, Argentina”. En: *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, N° 73, vol. XXVI, pp. 201-220.

Sousa Santos, B. (2002). “Sufrimientos antiguos y nuevas solidaridades: el derecho de los pueblos indígenas”. En: Sousa Santos, B, *La Globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. ILSA, 2002,

Sousa Santos, B. (2010). “La refundación de Estado: las venas cerradas”. En: Sousa Santos, B.B. *efundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, RELAJU, 2010, pp. 69-101.

Toledo Llancaqueo, V. (2005). “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?”. En: Ávalos, P. (Comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. CLACSO, 2005.

Trincherro, H. (2009). “Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina”. En: *Runa XXX*, (1), pp. 45-60. FFyL – UBA.

Yrigoyen Fajardo, R. (2009). “De la tutela indígena a la libre determinación del desarrollo, la participación, la consulta y el consentimiento”. En: *El derecho a la consulta previa en América Latina. Del reconocimiento formal a la exigibilidad de los derechos de los pueblos indígenas*, El Otro Derecho n° 40, ILSA, 2009.

Jurisprudencia:

CFR (2020). “Federación de Comunidades Indígenas del pueblo Pilagá c/ PEN s/ daños y perjuicios”. Expediente N° FRE 21000173/2006. Sentencia dictada por la Cámara Federal de Resistencia, el día 26 de febrero de 2020.

CorteIDH (2005). “Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay”. Sentencia de Fondo, Reparaciones y Costas, dictada el 17 de junio de 2005. Serie C No. 125.

CSJN (2021). “Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c/ Provincia del Neuquén sobre acción de inconstitucionalidad”. Expediente N° CSJ 1490/2011 - (47-C)/CS1. Sentencia dictada por la Corte Suprema de Justicia de la Nación, el día 8 de abril de 2021.

JFR 1 (2022). “Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad”. Expediente N° FRE 9846/2019. Sentencia

dictada por el Juzgado Federal N° 1 de Resistencia, el día 30 de junio de 2022.

JFF (2019). “Federación de Comunidades Indígenas del pueblo Pilagá c/ PEN s/ daños y perjuicios”. Expediente N° FRE 21000173/2006. Sentencia dictada por el Juzgado Federal de Formosa, el día 4 de julio de 2019.

Periodístico:

Colombo, A. y Pagnucco, M. (2020). “El campo que nutre la soberanía alimentaria”. Revista Cítrica, 16 de junio de 2020. <https://acortar.link/rvqi4U>

Pollo, J. (2022). “La experiencia campesina: el MoCaSE invita a sus pasantías vivenciales”. Revista La Tinta, 28 de junio de 2022. <https://latinta.com.ar/2022/06/experiencia-campesina-mocase-pasantias-vivenciales/>

Audiovisual:

Canal Encuentro (s/d). “Vilela: Pueblo en Tránsito”. Serie Pueblos Originarios. Temporada 3, Capítulo 7. <http://videos.encuentro.gob.ar/video/?id=50130&cc=0&poster=0&info=0&skin=glow>

Céspedes, M. (2018). “Toda esta sangre en el monte”. Largometraje. <https://www.youtube.com/watch?v=Qa7lXeQxniE&t=3405s>

La Educación en Movimiento (s/d). “La cuna de los rebeldes”. Cortometraje. <https://www.youtube.com/watch?v=lJ15Xoi1kEg>

La Educación en Movimiento (s/d). “Tomé una decisión”. Cortometraje. <https://www.youtube.com/watch?v=hSbiQhFJ6Wk>

ANEXO I. Mapas:

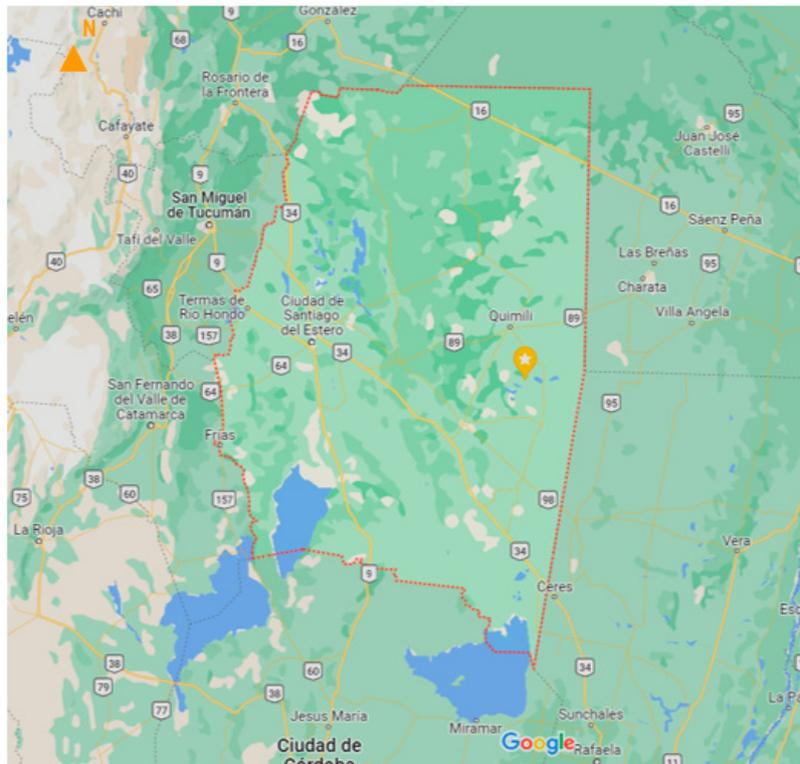


Figura 1: En Mapa N° 1, se señala la ubicación de la Comunidad Indígena Vilela Rincón del Saladillo.

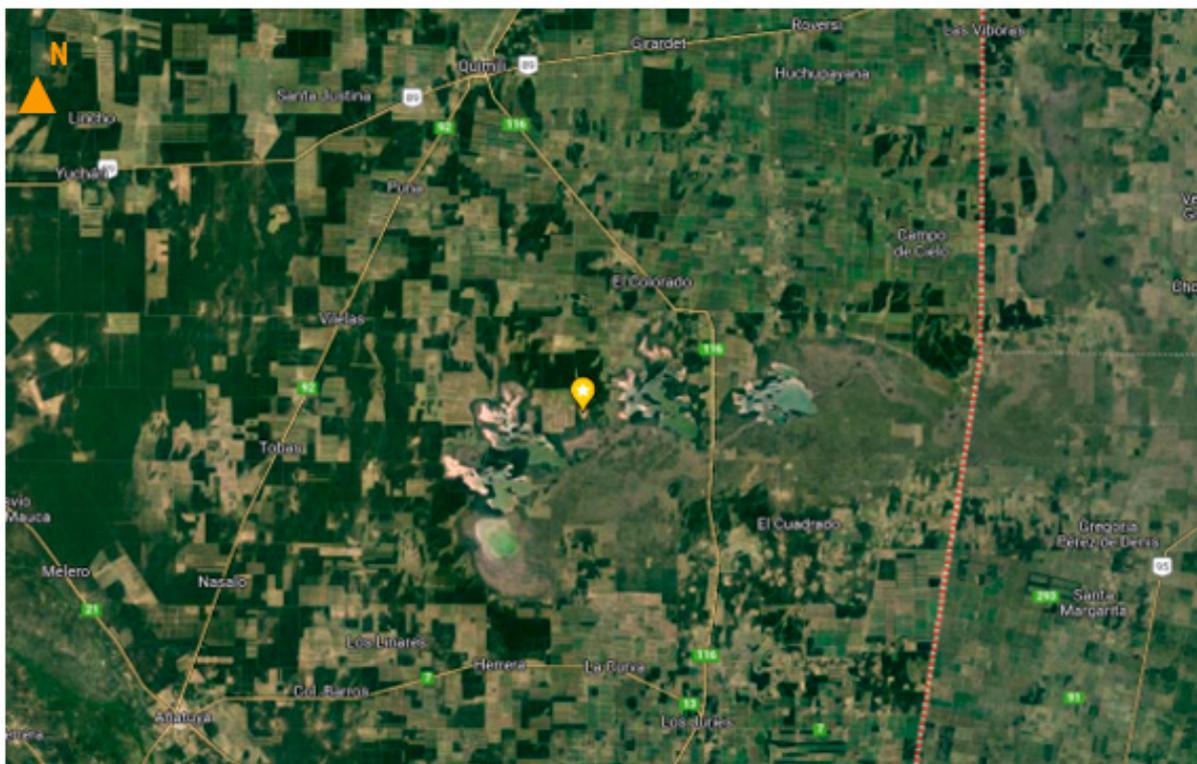


Figura 2: En Mapa N° 2, se señala la ubicación de la Comunidad Indígena Vilela Rincón del Saladillo.

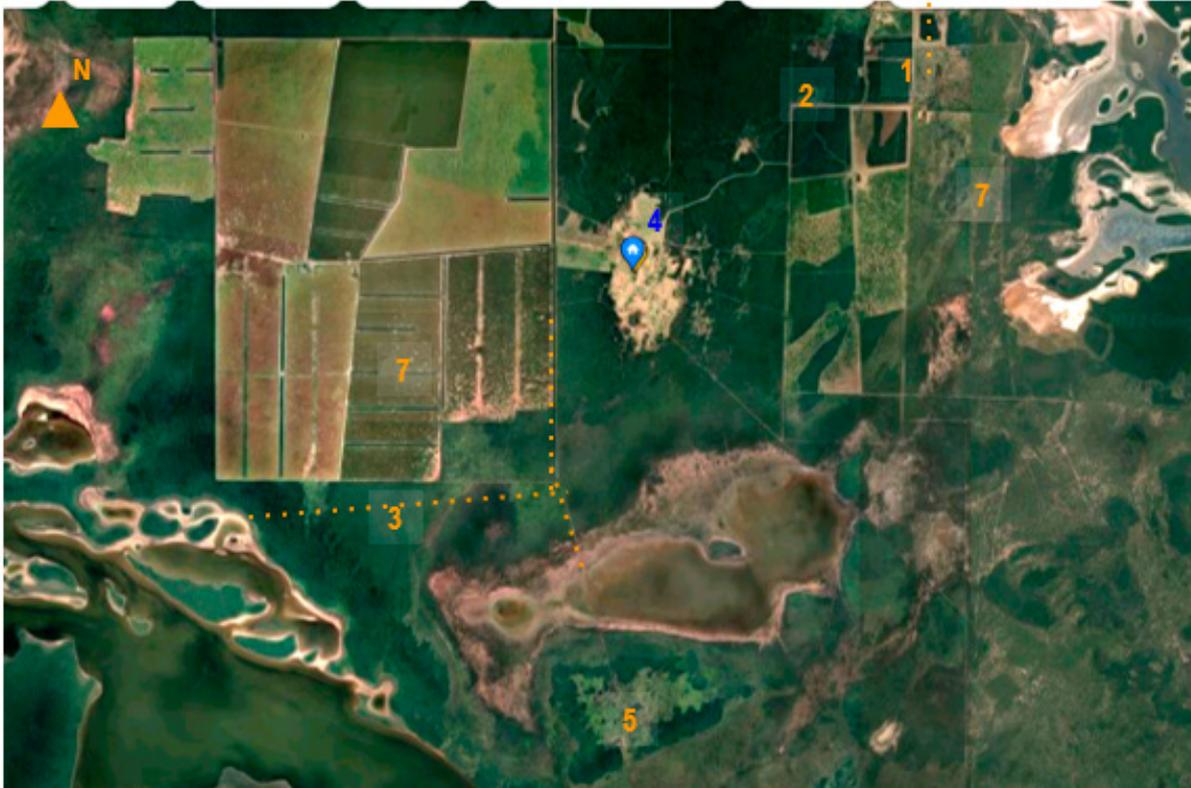


Figura 3: En Mapas N° 3:

- 1.- Camino de acceso a la Comunidad desde Los Colorados.
- 2.- Ubicación del cartel de ingreso a la Comunidad.
- 3.- Camino a Salinas.
- 4.- Ubicación del centro de la comunidad.
- 5.- Presumible ubicación de “las colonias”.

DERECHOS HUMANOS Y MEMORIA DESDE EL TRABAJO SOCIAL COMUNITARIO: REFLEXIONES DESDE LAS VOCES DE ESTUDIANTES

Lic. Alejandra del Valle Centeno²⁷

María Victoria Bichara²⁸

Tec. Armando Nicolás Ávila²⁹

Resumen

El presente trabajo constituye una continuidad de las reflexiones desde un pensar situado y crítico, que como equipo de cátedra de la asignatura Práctica de Trabajo Social Comunitario de la carrera de Trabajo Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (FFyL UNT); venimos realizando sobre nuestra experiencia docente.

Apelamos a la escritura como ejercicio inherente a la práctica profesional docente, corriéndonos de aquel modelo heredado de los orígenes de nuestra profesión que establecía que intervenir implicaba solo hacer, desde un posicionamiento dicotómico y antagónico entre teoría y práctica. Por mucho tiempo reproducimos y enseñamos que Trabajo Social solo está preparado para intervenir, dejando la producción de conocimiento relegada a otras disciplinas históricamente legitimadas como las únicas autorizadas para producir teoría social.

Nuestro equipo viene intentando con mucho esfuerzo, aciertos y desaciertos, incorporarla. Exponiéndose y dejándose cuestionar, ya que entendemos que es una forma de romper con lógicas heredadas e instituidas, dando lugar al intercambio y la construcción colectiva con otrxs, pensando en una academia más accesible, que aloje, y que construya el conocimiento de manera horizontal y situada.

Pretendemos seguir en la línea de profundización y análisis de la propuesta pedagógica de práctica pre profesional en el espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos “La Escuelita de Famaillá”, a partir de la mirada de lxs estudiantes. En este sentido, el artículo a continuación tiene como objetivo general poder problematizar el estilo de acompañamiento del cuerpo docente con lxs estudiantes que realizan sus prácticas en dicho espacio.

Es por ello que, desde una perspectiva reflexiva, se toman como punto de partida entrevistas realizadas a lxs estudiantes que realizaron la práctica pre profesional en el 2024, incorporando sus voces, sentires, y aportes. A su vez, es desarrollado en conjunto entre las docentes supervisoras que forman parte del equipo de cátedra y uno de los referentes que acompaña el proceso en el territorio.

Palabras claves: Derechos humanos; Memoria; Trabajo social comunitario; Supervisión

1. Introducción

La Práctica de Trabajo Social Comunitario es una asignatura del 4to año de la carrera de la Lic. en Trabajo Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Desde el año 2018, el Espacio para la Memoria y Promoción de los Derechos Humanos (DDHH) “La Escuelita de Famaillá” se constituye como Centro de Práctica y recibe, de manera ininterrumpida, a lxs estudiantes. En el 2024, fue el área de Archivo Histórico y Biblioteca Popular “Hilda Guerrero de Molina” la que

²⁷ Profesora Adjunta de la Asignatura Práctica de Trabajo Social Comunitario.

²⁸ Ayudante Estudiantil de la Asignatura Práctica de Trabajo Social Comunitario.

²⁹ Tec. Sup. en Psicología Social, referente del centro de práctica “Espacio para la Memoria y promoción de los Derechos Humanos Escuelita de Famaillá”

se constituyó como centro de prácticas de lxs estudiantes. Esto implicó un trabajo articulado entre esta institución y la carrera de Trabajo Social (FFyL-UNT).

Actualmente, representa el único Centro de Práctica en la carrera y en la facultad que tiene como objeto de su trabajo institucional la defensa y promoción de los Derechos Humanos, en vinculación a los procesos sociales, educativos y culturales actuales, y la identificación en el presente de los efectos y afectaciones que aún persisten, devenido del proceso histórico de terrorismo de estado de la última dictadura cívico, militar, eclesiástica y mediática.

“La Escuelita de Famaillá” “fue utilizada como centro clandestino de detención durante el Operativo Independencia, la primera experiencia masiva y sistemática de implementación del terrorismo de Estado en Argentina, desde febrero de 1975 hasta aproximadamente el 24 de marzo de 1976”³⁰. Se trató de un espacio donde se ensayaron las prácticas sistematizadas de tortura, y desaparición llevadas adelante por el Estado en un contexto constitucional.

Estas prácticas resultan novedosas, en tanto, inauguran una nueva forma de implementación de la violencia estatal: a través del dispositivo “Centro Clandestino de Detención” (CCD). Sus instalaciones fueron utilizadas como centro clandestino antes de haberse terminado de construir. “La Escuelita” fue sede del comando de operaciones conjuntas a cargo de la 5ta. Brigada de Infantería del Ejército, lo que la constituyó en el centro del circuito represivo de Tucumán. A fines de 1976, el Comando se trasladó al ex ingenio Nueva Baviera, el edificio de “la Escuelita” se terminó de construir, y en 1977 se inauguró como escuela “Diego de Rojas”, que funcionó como tal hasta el año 2014.

El Espacio para la Memoria (EPM) se constituyó a partir de la lucha de organismos de Derechos Humanos, que consolidaron un proceso en el que a partir de la militancia territorial y de la investigación científica, pusieron en agenda de Estado, políticas de memoria que no solo impliquen un mero simbolismo (como el caso de las señalizaciones) sino que además incluyan instancias de acercamiento y trabajo con la comunidad.

A la hora de planificar las prácticas y el estilo de acompañamiento³⁰ nos propusimos entender las condiciones concretas de existencia de lxs estudiantes. Ellxs llegan con una historia, con un recorrido y un bagaje de conocimientos aprendidos a lo largo de su experiencia universitaria y a lo largo de su vida. En este acompañar creemos necesario entender “¿cómo llegan?”³² al Espacio para la Memoria. Es por esto que nos hicimos algunas preguntas: ¿Eligieron este centro de prácticas? ¿Qué saben sobre el centro de prácticas? ¿Dónde viven? ¿Cuánto tardan en llegar al centro de prácticas? ¿Trabajan y estudian? ¿Qué edad tienen? ¿Cursaron durante la pandemia? Estos interrogantes nos aproximan a conocer cuáles son sus condiciones subjetivas y materiales, y en ese sentido, cómo se implican y relacionan con los aprendizajes de esta experiencia.

Las respuestas a estas preguntas, lejos están de ser absolutas y cerradas, sino que son un punto de partida desde el que caminamos hacia una construcción lo más colectiva y diversa posible. Algunas de ellas sentaron las bases para establecer las entrevistas a lxs estudiantes. Esto supone, ante todo, la convicción de que el conocimiento no está solo en lxs docentes desde una posición verticalista, sino que es fundamental generar espacios de diálogo y debate, constituyendo las instancias de supervisiones, el

³⁰ Información obtenida en: <https://www.espaciomemoria.ar/conquistas-de-la-memoria/escuelita-de-famailla>

³¹ Con estilo de acompañamiento hacemos referencia a un plan de trabajo ajustado a la realidad social actual, a las características de lxs estudiantes y a las posibilidades de la institución.

³² El uso de las comillas apunta a explicitar el posicionamiento ético-político de los autores, quienes sostienen una perspectiva decolonial y de sentipensar de los procesos de enseñanza-aprendizaje.

espacio privilegiado, posibilitador y democratizador de la palabra.

Al llevar adelante este proyecto se diseñaron estrategias conjuntas entre cátedra y referente institucional para acompañar el proceso de formación de estudiantes situado en este centro de práctica, entendiendo a los procesos de enseñanza-aprendizaje desde la mutua complementariedad entre quienes “llegan” a la institución y quienes trabajan en ella, sostenidos en los fundamentos de la pedagogía de la liberación de Paulo Freire.

La asignatura propone a lxs estudiantes analizar las condiciones contextuales, interpretar los procesos socio históricos, identificar al Estado, las instituciones, las políticas públicas y sociales, así como el vínculo establecido entre el Estado, lxs actores sociales y colectivos. La materia lxs llevará a que establezcan análisis y reflexiones fundadas teórica y epistemológicamente, vinculando los aspectos antes mencionados y las condiciones de vida de lxs sujetxs con lxs que compartan su transitar en la práctica pre profesional, en un proceso dialéctico que lxs lleve a pensar eso que acontece en un tiempo y espacio determinado, desde un pensar situado y complejo. La práctica permite repensar acerca de la identidad profesional, así como sus límites y alcances tomando al abordaje comunitario como una instancia de construcción conceptual y metodológica.

El aprendizaje es un proceso complejo y contradictorio, para el caso de los estudiantes de la carrera de Trabajo Social que se insertan en un centro de práctica atravesado por la historia dolorosa del pasado reciente, esa complejidad toma una mayor relevancia ya que genera, podemos decir, cierto nivel de afectación a nivel de sus subjetividades.

Asimismo, dicho proceso se desarrolla en el marco de un país implosionado por la ofensiva capitalista que no solamente lleva a agudizar procesos de desigualdad, sino que también instala y revive sentidos y discursos de odio que creíamos “superados”, que cuestionan las construcciones colectivas y promueven la destrucción de lo común, de lo público, lo que incluye poner en tela de juicio la presencia de la Universidad Pública y Gratuita en nuestra comunidad. Estas carreras de formación de grado basadas en construcciones teóricas centenarias y en una convergencia de desarrollos intelectuales de los más ricos, están en la mira de quienes detentan el poder. Es en este marco sociopolítico que este aprendizaje adquiere aún más sentido.

Producir a partir de las experiencias en el ámbito de nuestra universidad, constituye el camino por el que queremos seguir, convencidxs de sus potencialidades para el Trabajo Social y en particular para el Trabajo Social Comunitario. No se trata solo de cumplir u ofrecer una práctica pre profesional del ámbito comunitario, sino de habilitar un espacio de trabajo multidimensional y articulado entre y con lxs estudiantes, las organizaciones y sus referentes, que aborden al mismo tiempo una problemática particular y situada, complejizando e integrando la mirada sobre el territorio en clave socio histórica. En definitiva, una práctica pre profesional en constante reflexión y revisión crítica en los espacios de supervisión y en las diversas instancias de encuentro con lxs estudiantes.

2. Desarrollo

El Trabajo Social y las experiencias en los EPM: particularidades y estrategias de acompañamiento

No existen demasiadas experiencias de Trabajo Social en espacios para la memoria. Esto supone que la

propuesta que se describirá y analizará a continuación se encuentra en constante construcción. Así, es repensada y revisada año a año, y pretende ir ampliando y profundizando su mirada respecto al territorio de Famaillá y su vinculación con el terrorismo de estado.

Al iniciar las prácticas preprofesionales lxs estudiantes suelen tener dificultades para entender qué puede hacer el Trabajo Social en un Espacio para la Memoria. De hecho, frente a esta incertidumbre que aparece al principio, generalmente termina siendo no elegida como una opción para lxs estudiantes que cursan la asignatura, lo que lleva a que, quienes terminen realizando sus prácticas pre profesionales sean estudiantes que previamente hayan elegido otras opciones. Esto nos lleva a reflexionar sobre el universo simbólico de lxs estudiantes, sus representaciones respecto a lo que se puede hacer desde la disciplina del Trabajo Social, sus trayectorias educativas y experiencias previas, sus historias personales y familiares, entre otros aspectos.

Las prácticas siempre son instancias desafiantes para quienes estudian Trabajo Social, pero las prácticas en el EPM, tienen implicancias particulares a las que se enfrentan los grupos de estudiantes que asisten a este centro. Estas implicancias tienen que ver no sólo con cuanta teoría hayan aprendido estos años de cursada, sino que también con las articulaciones y vinculaciones que pueden hacer entre la historia signada por el terror, la actualidad y cómo todo ello configura hoy a las comunidades. Por otro lado, cómo lxs atraviesa subjetivamente y cómo van sosteniéndose como equipo de práctica que no deja de ser un desafío más, discutir ideas, acordar, planificar, trasladarse, etc.

Por otro lado, siguiendo con las implicancias, se necesita de cierta apertura de parte de lxs estudiantes para comprender cómo el terrorismo de Estado, sus efectos y afectaciones en la comunidad continúan presentes y desde allí poder transitarla y pensarla en clave de un pasado reciente. Pensar y mirar con las lentes de los derechos humanos, la memoria, la verdad y la justicia contribuye a visibilizar algunas ausencias, tensionar con las ideas y posturas negacionistas, y promover sentidos, significados otros basados en el respeto por los Derechos Humanos de todxs. Que puedan expresar lo que les pasa cuando conocen sobre cómo el Estado actuó a partir de prácticas represivas y violentas, es importante en tanto, contribuye a tensionar, habilitando miradas otras, que lxs lleven a resignificar y movilizar en clave restitutiva y creativa.

Decimos con fuerte convicción que el Trabajo Social en estos espacios es una disciplina fundamental por su deber ético-político en defensa de los Derechos Humanos y la Justicia Social como pilares fundamentales. Hablar de una perspectiva de derechos supone considerar como punto de partida lo que expresa Hermida (2018), quien plantea de forma taxativa que el único actor capaz de violar y garantizar los Derechos Humanos es el Estado. Sin embargo, inmediatamente aclara que no hay que entender al Estado como ajeno a sus ciudadanos, sino que es fundamental considerar a todos los actores que conforman a dicho Estado, y en este sentido destaca la centralidad del Trabajo Social como agente del Estado en diferentes instituciones, que a través de sus intervenciones puede defender o violentar los derechos de las personas. En esta línea, asumiéndonos como actores del Estado (desde la Universidad Nacional de Tucumán), creemos fervientemente que una forma de promover los derechos es a través del proceso enseñanza-aprendizaje desde una perspectiva histórica y situada.

En esta línea, el Trabajo Social es una disciplina capaz de disputar sentidos, en la medida que tiene un conocimiento profundo sobre la comunidad y las instituciones, y que de cierta manera actúa como nexo

entre ambos. En este sentido, recuperamos los aportes de Cazzaniga (2020), quien plantea como elemento central de la intervención profesional lo ético-político, y destacamos la importancia de participar en los debates que ponen en cuestión al Terrorismo de Estado. Esto adquiere particular relevancia en el contexto actual, una coyuntura caracterizada por el énfasis puesto en lo privado e individual y deslegitimación de todo lo público y organización colectiva, el negacionismo del terrorismo de estado, los discursos de odio, la difusión de “fake news y trolls” a través de las redes sociales, el terror instaurado a través de las políticas de shock y la destrucción de lo público.

Desde este lugar, si pensamos en el enfoque de derechos, podemos tomar a Pautassi (2015), quien entiende que dicha perspectiva,

Se trata de un conjunto de estándares interpretativos del alcance de los derechos humanos que deben estar obligatoriamente incorporados en las políticas públicas en general, y en las sociales en particular, de modo de cumplir con los mandatos, pero además efectivizar las garantías contenidas en cada derecho. (Pautassi, 2015: 45)

El Trabajo Social puede proponer estrategias que permitan repensar y mirar el territorio desde una dimensión histórica para pensar sus configuraciones y particularidades, teniendo en cuenta al mismo como atravesado y configurado por el terror, los crímenes atroces y deshumanizantes, la violencia, los silencios, entre otras dimensiones. Poder pensar en esta línea nos permite analizar cómo esta historia reciente influye en el territorio y repercute en las subjetividades de las personas y en la dinámica de la vida cotidiana del mismo. Y en este sentido, puede proponer políticas públicas que promuevan la memoria.

Al respecto, si tomamos los aportes de Arias (2013) podemos considerar que la cuestión social es histórica y situada, y adquiere sus particularidades de acuerdo a las características nacionales. Así, la autora plantea que:

“Si reconocemos en lo Nacional, en nuestro caso en lo argentino, una especificidad que puede ser rastreada históricamente y que explicaría una parte importante del despliegue tanto de las problemáticas como de las resoluciones ¿cuáles serían entonces las claves desde las cuales poder pensar y recuperar especificidades? (Arias, 2013: 4).

De este modo, se hace fundamental trabajar junto a lxs estudiantes respecto a la influencia de la dictadura cívico-militar, como proceso histórico central de nuestro país, en la cuestión social actual, considerando ante todo elementos culturales, políticos y el rol del Estado. Esto supone alejarse de las miradas marxistas que entienden a la cuestión social como universal, atravesada solamente por la tensión capital-trabajo, y en su lugar, tener en cuenta cómo los procesos históricos consolidan problemáticas sociales concretas. Entendiendo al Terrorismo de Estado como hecho fundamental de la historia de nuestro país, podemos comprender como este incidió en la instauración de un modelo social, económico, cultural y político particular, el neoliberalismo, y cómo esta historia reciente tiene vigencia aún en la actualidad.

Las voces de lxs estudiantes

En líneas generales, a partir de los testimonios de los estudiantes, podemos analizar sus aportes en 3 dimensiones:

- Posicionamiento ético-político
- Acompañamiento y Sentires
- Dispositivo de supervisión

Posicionamiento ético-político

Como plantea Rodino (2014), es fundamental promover la Educación en DDHH en todos los niveles, lo cual involucra al trabajo con la comunidad, las instituciones estatales, ONGs y también en la Academia. Desde esta convicción se construye esta propuesta pedagógica, entendiendo que

“La universidad es un lugar ideal para enseñar derechos humanos porque allí se piensa, se cuestiona, se crea; es un lugar que puede y debe generar cambios: debe serlo, pero no lo es espontáneamente. Hay que proponerse formar en derechos humanos dentro de las universidades como medio para contribuir a que el Estado formule y ejecute políticas públicas democráticas, inclusivas y no discriminatorias (...) Académicos y comunicadores son destinatarios que alimentan la construcción de políticas con sus estudios, asesoran en su definición aportando experticia disciplinaria, las legitiman con su prestigio y las circulan con su labor difusora” (Rodino, 2014:135)

Como punto de partida es importante destacar que el grupo que transitó sus prácticas preprofesionales en “La Escuelita” no eligió este centro de práctica, sino que fue resultado del azar y de haber “perdido” por sorteo otros espacios disponibles. Esto es relevante por dos motivos fundamentales. Por un lado, el acercamiento a un espacio que no fue elegido supone una postura particular: enojo, miedo, confusión, incertidumbre. A su vez, los procesos de prácticas suponen un conjunto enorme de expectativas para nuestros estudiantes, por lo que también puede aparecer la decepción por no lograr cumplimentar esa aspiración.

Todo esto implica un proceso de inserción complejo y sinuoso. Si bien, todo proceso tiene estas características, acercarse a un espacio donde se perpetuó el terror y las diferentes formas de violencias, supone un atravesamiento subjetivo particular y también, la necesidad de un posicionamiento ético-político en defensa de la memoria, verdad y justicia que, por desconocimiento o desinterés, todavía aparece como una deuda pendiente en algunos estudiantes.

Cómo plantea uno de ellxs³³

“Estaba en otro plano elegir la escuelita. Teníamos otro centro de prácticas pensado, pero por votación, por sorteo no salimos y nos quedó la escuelita. Obviamente así, así. Encima ninguno conocíamos nada sobre... De hecho, muchos creo que pensaron que era una escuela como tal a donde íbamos a ir” (Lucas, estudiante de Práctica de Trabajo Social Comunitario 2024)

³³ Apelamos al lenguaje inclusivo colocando la X.

Por otro lado, se nos presentan algunos interrogantes a los docentes porque desde que se propuso este espacio como centro de práctica (en el año 2018), es frecuente que este no sea elegido por los estudiantes, al menos no como primera opción. En este sentido, nos preguntamos ¿Qué está pasando? ¿Estamos trabajando en la formación de futurxs Trabajadores Sociales en clave de memoria y derechos humanos como contenidos curriculares transversales? ¿Cómo lo estamos haciendo? ¿Cómo acompañamos a estudiantes, que, en principio, no quieren estar ahí? ¿Qué propuesta pedagógica podemos hacerles que se acerque a sus posibilidades y conocimientos? ¿Qué experiencias tuvieron vinculadas a la memoria? Es desde todas estas preguntas que nos acercamos a lxs estudiantes, pero también, al territorio. Esto se vincula con que cada año, cada contexto, cada experiencia y cada grupo es particular. Por este motivo, es imposible pensar recetas uniformes y generales para todos los grupos que se acercan a “La Escuelita”, sino que se tratan de estrategias que se van diseñando artesanalmente entre la cátedra, el referente y lxs estudiantes con sus potencialidades y obstáculos.

En esta línea, partimos de estudiantes con un gran desconocimiento sobre la historia reciente, pero fundamentalmente sobre “lo que podemos hacer” desde el Trabajo Social en un EPM.

Esto se vincula también con la lógica instrumental y técnica vigente en nuestra formación profesional, que relaciona a la intervención solamente con el “hacer”, descuidando el análisis crítico y la reflexión. Lo cual implica que la preocupación de lxs estudiantes se relaciona con realizar actividades concretas en la comunidad (talleres, charlas, entrevistas, cuestionarios, etc.) sin darse el tiempo necesario para situarse, conocer y transitar la incomodidad que lo nuevo o desconocido genera. Es importante destacar que los espacios de supervisión, en tanto espacios de problematización e interpelación de las prácticas, son cruciales y necesarios porque es allí donde se cruzan, se cuestionan y se repiensen los diversos modos de interpretar la realidad.

A su vez, esto se tensiona con las propias expectativas de cada uno de ellxs, que ubican en las prácticas preprofesionales intereses, interrogantes, preocupaciones, deseos, ideas y sueños.

En línea con lo anterior, es fundamental poder identificar el cambio a nivel de posicionamiento ético-político que atraviesan lxs estudiantes, lo cual queda claramente plasmado en los siguientes testimonios.

“Principalmente ha cambiado mucho mi forma de ver. Como te dije, el tema de memoria no era algo que me interesara mucho. Hasta entrar en la escuelita y conocer más sobre todo lo que pasó. Entonces creo que mi forma de pensar las cosas en cuanto a memoria, a los hechos sucedidos y al contexto actual. ver cómo desfinancia todo lo relacionado a la memoria, las políticas públicas. Creo que esta práctica me sirvió mucho para darme cuenta de esas cosas y cambiar mi forma de ver” (Lucas, estudiante de Práctica de Trabajo Social Comunitario 2024)

“Pudimos responder nuestras propias preguntas, conocer más de la historia y nos crear nuestra propia subjetividad, como que yo me voy a posicionar en este lugar de derecho y reconocer por qué es importante esa escuelita, por qué es importante los lugares de memoria, por qué es importante visibilizar los derechos, también fue gracias a ustedes y al asesoramiento que nos brindaron, tanto teóricamente como prácticamente” (Fátima, estudiante de Práctica de Trabajo Social Comunitario 2024)

A partir de esto podemos concluir este apartado en dos cuestiones. El tema de la memoria continúa siendo desconocido para una importante parte de la población, incluso entre nuestros estudiantes y docentes. En este sentido, muchxs de estos estudiantes no tuvieron experiencias cercanas a la memoria, el terrorismo de estado y los Derechos Humanos, llegando al nivel superior, al cuarto año de una carrera de ciencias sociales en esas condiciones. Esto supone que el primer acercamiento es complejo ya que está atravesado por una gran confusión y desconocimiento, pero también por un conjunto de interpelaciones subjetivas.

En segundo lugar, se produce un evidente cambio en relación al posicionamiento a partir del acercamiento con un EPM. Aparece la movilización, la lucha y defensa de los DDHH y la resistencia como elementos centrales de estxs estudiantes luego de transitar la práctica y conocer las diferentes historias y testimonios en el EPM. Lo que identificamos como logro pedagógico, pero fundamentalmente como una acción docente comprometida con la defensa de la memoria, la verdad y la justicia.

Acompañamiento y sentires

Para desarrollar este apartado, partiremos de considerar los siguientes testimonios:

“Bueno, la verdad que particularmente vos (Armando, referente del EPM) nos diste un acompañamiento de 10, de 10 de 10, siempre predispuerto a todo, al material, a lo que necesitábamos, si estábamos perdidos. También nos ha pasado mucho que, bueno, ya estamos acá, este es nuestro centro de práctica, ahora ¿por dónde vamos? Claro. ¿Dónde entra lo comunitario dentro de la escuelita? (...) muchas cosas que quizás yo las sabía, pero hasta ahí nomás, y bueno, nos ayudó mucho a familiarizarnos más con lo que ha pasado acá, digamos, porque es algo que ha pasado en Famaillá, en Tucumán” (Macarena, estudiante Práctica de Trabajo Social Comunitario 2024)

Teniendo en cuenta esto, es necesario al inicio del proceso de las prácticas, establecer el encuadre resaltando la importancia que tiene realizar una práctica en un EPM y brindar algunos fundamentos teóricos, metodológicos, éticos y políticos de la propuesta pedagógica. Esto permite aproximación a una mayor comprensión de lo que se busca realizar. Además, se hace fundamental poder acompañar el proceso de inserción al centro de práctica, ya que supone, por un lado, promover que se sientan segurxs en el proceso y que comprendan la propuesta siendo que la misma no fue elegida por lxs estudiantes, y, por otro lado, se trata de la primera aproximación de muchxs a la historia de terror, violencia y deshumanización que ocurrió en nuestra provincia.

En este marco, como se planteó anteriormente, no es suficiente con acompañar solo desde lo académico, sino que se hace fundamental poder pensar en estrategias que pongan en valor los sentires de lxs estudiantes. Cualquier práctica preprofesional, pero aún más aquella que nos acerca al horror, debe ser acompañada desde el cuidado del otrx, teniendo como guía siempre poder escuchar lo que piensan, sienten e interpela a lxs estudiantes.

En esta línea, considerando que se trata de una práctica que se ancla en la crueldad (en tanto que remite

a los procesos más violentos de la historia de nuestro país) pensamos en las supervisiones y espacios de acompañamiento desde una perspectiva de la ternura. A su vez, es necesario repensar nuestras formas de acompañamiento, pudiendo acercar material de lectura, audiovisuales, espacios de escucha, de encuentro con referentes y docentes, donde se pueda reflexionar sobre lo que van viviendo lxs estudiantes. En este sentido, Basso y De Lorenzo expresan (2024)

“Ante lo cruel, el que sufre se hunde, cae en el vacío de su existencia pierde su condición de humanidad y se aleja de lo social. La ternura, como su contrapartida, ofrece coordenadas para que advenga la angustia y que entre los sollozos se encuentren las palabras para describir el horror padecido. Desde ahí podrán encontrarse las fuerzas para animarse a recuperar los lazos con la ciudadanía y el derecho, que fueron destrozados por la crueldad” (Basso, De Lorenzo: 2024, 48)

Teniendo a los testimonios anteriores como punto de referencia, podemos decir que acompañar es un proceso que, siempre indefectiblemente, tiene momentos calmos y momentos más revueltos. Es un estar siendo y haciendo permanente, para que, en base al encuadre de la cátedra, el referente sea ese remanso que lxs ayude a analizar los emergentes en el territorio y proyectar en función de estos, en un juego dialéctico entre teoría y práctica. Es fundamental también poder crear espacios de consideración sobre el proceso de práctica, buscando promover una mirada crítica, que piense en el Trabajo Social no solo desde lo operativo, sino como una práctica meramente reflexiva. A su vez, poder profundizar sobre los aportes que se pueden hacer desde la especificidad del Trabajo Social Comunitario al EPM.

Los espacios de supervisión

Entendemos a la supervisión, como espacio privilegiado para revisar junto a otrxs nuestras prácticas. Es así que desde la cátedra de la cual formamos parte, consideramos tal espacio como prioritario en el proceso de aprendizaje de los estudiantes. Buscamos que lxs mismos se apropien del mismo y lo asuman también como parte de su transitar. Al respecto es interesante lo que pueden expresar:

“La verdad tanto la profe como la ayudante de cátedra, siempre nos han acompañado, siempre nos han dicho, bueno, esto es lo que queremos, pongamos un freno acá y analicemos. También los espacios de supervisión han sido con ida y vuelta para nosotros, donde nosotros decíamos, bueno, nos está pasando esto, lo hablamos con la profesora, ella nos ayudaba a comprender un poco más el territorio.” (Macarena, estudiante Práctica de Trabajo Social Comunitario 2024)

“Tuvimos un texto que es de supervisión, donde lo explica, que debemos trabajar en dudas, experiencias, porque nosotros somos los que vivimos el momento y nosotros tenemos que transmitirle a la persona lo que sucede (Gloria, estudiante de Práctica de Trabajo Social Comunitario 2024)

Con esto, nos animamos a afirmar que la intervención en lo social se desarrolla en escenarios donde la Cuestión Social se expresa en la convivencia de problemáticas sociales antiguas y actuales, teniendo

como común denominador; la desigualdad, el padecimiento y la incertidumbre, ante la cual las instituciones del Estado logran dar respuestas que son insuficientes dada la complejidad de las mismas. Adherimos a lo establecido por Carballeda (2007) quien refiere que

La supervisión como proceso de Análisis de la intervención en lo social, permite construir nuevas Interpelaciones, nuevas formas de hacer visible la injusticia, el Padecimiento y las posibilidades de la intervención en lo social dentro de escenarios complejos y cambiantes (...) En definitiva la supervisión invita a retomar el concepto de deliberación, pensar, reflexionar, alrededor de los argumentos y justificaciones que sostienen la práctica cotidiana” (Carballeda,2007: 16)

La intervención profesional del Trabajo Social se compone de saberes científicos, saberes técnicos/instrumentales/operacionales, posturas ideológicas, planteos éticos, en cada situación particular. Estas acciones se producen generalmente en un encuadre institucional, con estructuras organizacionales y leyes instituidas.

Cazzaniga (2020) nos propone pensar la intervención profesional superando justamente la instrumentalidad, lo que implica “de que toda pregunta por el que hacer y el cómo hacer, supone un problema teórico, un despliegue de conocimientos que se tensiona con el aspecto de la realidad que se intenta transformar, desde allí se construyen las estrategias y las mediaciones instrumentales de este horizonte de expectativas” (Cazzaniga, 2020: 2)

La supervisión se transforma, entonces, en un re-pensar, re-componer esa práctica, reflexionando, con un otro, que es un extraño a la experiencia cotidiana institucional, a partir de un relato y una escucha de cómo se compuso esa práctica pre profesional.

Es necesario considerar que ese proceso de re-composición, tomado como un dispositivo metodológico, permite, no solo pensar o reflexionar, sino que da lugar a una nueva composición en la dimensión intelectual, ya no empírica, pero que permitirá que las próximas intervenciones se produzcan teniendo en cuenta esos nuevos saberes procesados.

La supervisión se constituye en un espacio democrático, donde supervisorx y supervisadx acuerdan en un objeto de supervisión para poder deconstruirlo, y el medio o vehículo es la palabra con todas sus interpretaciones y significaciones, y muy relacionado con ella, la escucha activa principalmente del lado del supervisor. Escucha, que como dijimos no es solo un relato descriptivo, sino una escucha atenta, cálida, basada en lo sentipensante.

3. Consideraciones finales

El trabajo desarrollado anteriormente buscó profundizar los aportes de un trabajo anterior presentado por la cátedra de la Práctica de Trabajo Social Comunitario de la FFyL-UNT. Estos aportes se encuentran en permanente revisión y análisis, se tratan de una construcción, por lo que no pretenden ser terminantes ni cerrados, sino que buscan acercar interrogantes en relación a la propuesta pedagógica de la cátedra. En esta línea, intentó acercar un escrito pensado de forma interdisciplinaria en conjunto con el referente de “La Escuelita”. Desde este conjunto de interpelaciones y debates, propuso aproximaciones sobre

las particularidades de las prácticas preprofesionales de Trabajo Social Comunitario en un EPM y específicamente en relación al acompañamiento de lxs estudiantes.

Las preguntas que orientaron el trabajo fueron ¿Cómo acompañamos a lxs estudiantes en este proceso? ¿Qué particularidades tiene este centro de práctica (y por lo tanto su acompañamiento) en comparación a otros centros de prácticas? ¿Cómo lo vivencian lxs estudiantes? ¿Cuáles son sus interrogantes, sentires, ideas? ¿Cómo podemos acompañar cuidando al otrx frente a una práctica que nos acerca al horror de la historia reciente de nuestro país? ¿Cómo viven este acompañamiento lxs estudiantes?

Esto nos hace reconocer como fundamental la coyuntura social, política y económica, que influye en las instituciones (Universidad y Escuelita), pero también en quienes acompañan estos procesos y lxs estudiantes, las propias condiciones materiales de vida de lxs estudiantes y los efectos subjetivos que tiene el acercamiento de estxs al terrorismo de estado. En este sentido, consideramos fundamental poder acercar la mirada y las voces de lxs estudiantes, sosteniendo con convicción que el conocimiento se construye colectivamente, y que transitar por un EPM como parte de una práctica de Trabajo Social Comunitario incide en el posicionamiento ético-político de lxs mismxs en defensa de los DDHH.

Al decir de una estudiante *“No queríamos venir acá y salimos con la camiseta de la memoria puesta”* (Fátima, estudiante de la Práctica de Trabajo Social Comunitario)

Ante todo, consideramos que la memoria debe sostenerse todos los días y, por lo tanto, asumimos el desafío y compromiso de acompañar los procesos en “La Escuelita” como un imperativo ético-político. En este sentido, entendemos como fundamentales los espacios de construcción colectiva de conocimiento entre estudiantes, referentes y docentes.

Para cerrar este trabajo, compartimos unas palabras dichas por lxs estudiantes en la instancia de cierre de la práctica 2024:

“Finalizando este recorrido queremos resaltar la importancia de las políticas públicas basadas en derechos humanos, ya que son estas las que permiten que la comunidad pueda trabajar su historia. Sin embargo, estas políticas, están sufriendo un proceso de desfinanciamiento, lo que pone en peligro la continuidad de este espacio para la memoria como también a sus trabajadores. Dicho esto, mencionamos la importancia que tiene, en este contexto, la continuidad de la articulación entre la Universidad pública y La Escuelita de Famaillá” (Estudiantes de la Prácticas de los Recursos de la Comunidad-2do año- y de la Práctica de Trabajo Social Comunitario-4to año-)

4. Referencias bibliográficas

Ana J. Arias (2013). Lo social situado y el Trabajo Social en Argentina. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Bassó, O; De Lorenzo, R (2024) Capítulo 3: La ternura como respuesta a las crueldades En Bassó, O; De Lorenzo, R (coords.) (1era ed.) Crueldades sexuales contra infancias y adolescencias: Recursos para su abordaje desde la ternura (pp 39-51). Colección Conjunciones. Noveduc.

Carballeda, Alfredo J. M (2007) *Escuchar las prácticas, la supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*. Buenos Aires, Espacio.

Cazzaniga S. (2020) La intervención profesional de las y los trabajadores sociales. Posiciones y problematizaciones para el debate en González, D. (comp.) *Actuaciones profesionales en trabajo social*. Paraná: Editorial Fundación La Hendidja.

Centeno, A; Derenovsky, D; Gutiérrez, J; López, A (2023) *Revista A-INTER-VENIR*. Revista digital de Trabajo Social. Vol. I - ISSN 2591-3662 Universidad Nacional de Catamarca

Conquistas de la memoria: Escuelita de Famaillá. Obtenido en: <https://www.espaciomemoria.ar/conquistas-de-la-memoria/escuelita-de-famailla>

Hermida María Eugenia (9, 10 y 11 de agosto de 2018) *Derechos, neoliberalismo y Trabajo Social. Por una reconceptualización descolonial del enfoque de derechos en la intervención profesional*” XXIX Congreso Nacional de Trabajo Social: La dimensión ético-política en el ejercicio profesional: la revisión de las prácticas en la actual coyuntura. FAAPSS- CPAS- Santa Fé.

Pautassi, Laura (2015) *Los derechos en las políticas sociales. Desafíos teóricos y opciones estratégicas*”. Revista “Debate Público. Reflexión de Trabajo Social” - Artículos centrales. Año 5. Nro. 10. 43-59

Rodino, A.M (2014) *Pensar la educación en derechos humanos como política pública*. Revista de ciencias sociales, segunda época 129 N.º 25, pp. 129-139

REGÍMENES DE (IN)SENSIBILIDAD EN CONTEXTOS DE EXTRACTIVISMO MINERO

Lic. Romina Cruz

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos analizar el tipo de régimen de sensibilidad que tiende a imponerse en los contextos signados por el extractivismo minero. El mismo se entiende como patrón histórico que ha estructurado e impuesto un régimen socio-metabólico cuya esencia es la separación ontológica entre lo Humano y la Naturaleza. Haremos este recorrido basándonos en los desarrollos teórico-metodológicos de la ecología política y de la sociología de los cuerpos emociones ofrecidos por Adrián Scribano. La estructura argumentativa está organizada de la siguiente manera: 1) se plantean las bases teóricas del cuerpo como producción social, las emociones como elemento clave de las esencialidades políticas y la noción de metabolismo social como modo de producción social de la existencia; 2) conceptualizamos el extractivismo minero como régimen sociometabólico fundacional y emblemático del capitalismo/colonialismo; 3) realizamos una breve referencia acerca de la expropiación ecobiopolítica como expropiación de la sensibilidad corporal; 4) una breve referencia al avance del capital megaminero en la Provincia de Catamarca: Yacimiento polimetálico de Bajo de la Alumbreira. Finalizamos con la reafirmación de que es necesario continuar construyendo posibles alternativas donde la vida sea el centro y el fin, en la que los recursos sean medios para la vida.

Introducción

A escala mundial, los orígenes de la acumulación capitalista se remontan a las explotaciones mineras coloniales del siglo XVI, y, desde entonces hasta nuestros días, esas dinámicas extractivistas han sido un mecanismo central para abastecer con materias primas el sociometabolismo del capital³⁴. Esto no es un hecho inédito; fue inaugurado en las minas del Potosí y persiste en el siglo XXI en proceso de actualización contemporánea, ahora descubriendo nuevas geografías políticas para expropiar. Después de mediados de siglo, y en palabras de Mina Lorena Navarro, en la década de los 70 el extractivismo se genera como una política de despojo múltiple promovido para superar la crisis del régimen de acumulación fordista-keynesiano. De esta manera, la reinvención de las potencias mundiales en estos años, junto a dispositivos de violencia consolidaron los regímenes extractivistas mineros hasta constituirse política de Estado.

La instalación de un proyecto de minería a gran escala produce un antes y un después en esa sociedad. Esto afecta las bases ecológicas e implica una reconfiguración local en función de ese hito. Así, se diseña una modificación sustancial en la organización cultural, económica y política, impregnando en la manera en que las comunidades conciben el mundo y proyectan sus vidas (Machado Araoz, 2014). Como régimen sociometabólico, el extractivismo minero, para continuar con su incansable deseo de acumulación capital, requiere un régimen de sensibilidades funcional a sus propósitos.

³⁴ Los conceptos de extractivismo y sociometabolismo son relevantes en este trabajo, en tanto serán abordados en el desarrollo del presente trabajo.

Por consiguiente, en el presente trabajo nos proponemos como objetivo analizar el tipo de régimen de sensibilidad que tiende a imponerse en los contextos signados por el extractivismo minero. El mismo se entiende como patrón histórico que ha estructurado e impuesto un régimen socio-metabólico cuya esencia es la separación ontológica entre lo Humano y la Naturaleza. Haremos este recorrido basándonos en los desarrollos teórico-metodológicos de la ecología política y de la sociología de los cuerpos emociones ofrecidos por Adrián Scribano (2009, 2010a, 2010b, 2013). En primer lugar, se plantean las bases teóricas para explicar lo que se entiende por cuerpo como producción social, las emociones como elemento clave de las esencialidades políticas y la noción de metabolismo social como modo de producción social de la existencia. En segundo lugar, conceptualizamos el extractivismo minero como régimen sociometabólico fundacional y emblemático del capitalismo/colonialismo. En tercer lugar, realizamos una breve referencia acerca de la expropiación ecobiopolítica como expropiación de la sensibilidad corporal, remitiendo al encantamiento fetichista del oro y las políticas de responsabilidad social implementadas por corporaciones mineras. Y en cuarto lugar realizamos una breve referencia al avance del capital megaminero en la Provincia de Catamarca: Yacimiento polimetálico de Bajo de la Alumbra. Finalizamos con la reafirmación de que es necesario continuar construyendo un régimen de sensibilidades donde la vida sea el centro y el fin, en la que los recursos sean medios para la vida.

El régimen de sensibilidad como una dimensión de los sistemas/procesos sociometabólicos

En este apartado retomaremos, de manera sintética, los aportes de la sociología de los cuerpos y emociones para realizar una caracterización de la producción política de los cuerpos, considerando a esta perspectiva importante para comprender el régimen de dominación social vigente, y entendiendo a las sensibilidades como elementos clave de las esencialidades políticas y como nodo donde se procesa la conflictividad social.

Una sociología de los cuerpos y de las emociones involucra la aceptación de que, si se pretende conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad determinada, hay que analizar: cuáles son las distancias que esa misma sociedad impone sobre sus propios cuerpos, de qué manera los marca y de qué modo se hallan disponibles sus energías sociales. Así, la política de los cuerpos, es decir, las estrategias que una sociedad acepta para dar respuestas a la disponibilidad social de los individuos es un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder. Dichas estrategias se anudan y se fortalecen por las políticas de las emociones tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social” (Scribano, 2010 b:35).

El capitalismo, en su fase de expansión imperial neo-colonial en sistemas dependientes, ha afianzado los componentes del sistema que evitan e impiden la percepción de la expoliación y explotación. En esta dirección, para él es imprescindible la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones, mecanismos de soportabilidad social y evitación del conflicto social (Scribano; 2007a). Desde esta perspectiva el cuerpo como emergencia material y como producción socio-política es un nodo clave de interpretación del régimen de sensibilidades. En esta dirección Scribano sostiene que,

en el marco del capitalismo el cuerpo es el locus de la conflictividad y el orden. Es el lugar y topos de la conflictividad por donde pasan (buena parte de) las lógicas de los antagonismos contemporáneos” (Scribano, 2009:145).

Los cuerpos que atestiguan la expropiación capitalista vivencian dolor social. El dolor “se va haciendo carne primero y callo después” (Scribano, 2007 a: 127). Es el sufrimiento que se percibe; como el” resquebrajamiento o quiebre de la articulación entre cuerpo subjetivo, cuerpo social y cuerpo individuo frente a esta lógica de la constitución de la subjetividad” (Scribano, 2007a:123). Scribano especifica que el dolor social es la regulación de tribulaciones, desventajas y depreciaciones, que conduce a un estado de tolerancia al malestar. Entre los procesos, se distinguen la culpabilización, minusvalía, descontrol y desafección, los cuales producen un contexto perceptual de aceptación del dolor. El dolor social produce que los cuerpos pierdan sus energías. Se constituye en un componente fundamental para la dominación y la evitación del conflicto social, donde el dolor pasa a ser coagulación de la acción (Scribano 2007 a). Ese cuerpo que hemos mencionado, se produce y reproduce en una sociedad, y como tal requiere alimento, vestimenta, vivienda, etc. Para mantener y sostener su condición de seres vivientes, los cuerpos humanos procuran la apropiación de energías vitales de las fuentes primarias como la tierra y el agua. Así, lo expuesto de la corporalidad humana nos lleva a otro concepto esencial, el metabolismo social. Marx sostuvo que, “(L)la primera premisa de toda historia humana es, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de esos individuos y, la relación por eso existente con el resto de la naturaleza” (Marx y Engels, 1974:19). Esta premisa sostiene una concepción relacional-dialéctica de la sociedad- naturaleza, trazando una comprensión que se antepone a la separación ontológica antropocéntrica que la Razón Moderna instituyó, cuya afirmación básica es la dicotomía y separación entre una y otra acentuándose en las relaciones antropocéntricas.

En los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, Marx había expresado que

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”.

En otras palabras, esta afirmación nos permite reconocer que ontológicamente somos naturaleza. Sobre esa base ontológica materialista, en la década de 1860, Marx esboza la noción de metabolismo social, en cuanto condición ecológico-político esencial para la vida de los individuos y las sociedades humanas (Machado Araóz, 2016 a).

Es decir, el sociometabolismo refiere a los flujos energéticos vitales primarios y sociales que atraviesan los cuerpos, vincula a los humanos vivientes entre sí y con la biósfera para su sobrevivencia material, el alimento y el trabajo. Una de las direcciones que circulan los flujos energéticos se constituye a través de agua, aire y alimento, que va de la tierra a los cuerpos/poblaciones para proveerles de nutrientes básicos, mientras la otra dirección corresponde a los flujos que va de los cuerpos/poblaciones a la tierra en forma

de trabajo social (Machado Aráoz, 2014). “Marx utilizó el concepto de metabolismo para definir la relación humana con la naturaleza a través del trabajo” (Ibid.). Al respecto, Marx dijo:

“el trabajo es, antes que nada, un proceso que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza, un proceso por el que el hombre, por medio de sus propias acciones, media, regula y controla el metabolismo que se produce entre él y la naturaleza. Se enfrenta a los materiales de la naturaleza como una fuerza de la naturaleza. Pone en movimiento las fuerzas naturales que forman parte de su propio cuerpo, sus brazos, sus piernas, su cabeza y sus manos, con el fin de apropiarse de los materiales de la naturaleza de una forma adecuada a sus propias necesidades. A través de este movimiento actúa sobre la naturaleza exterior y la cambia, y de este modo cambia simultáneamente su propia naturaleza... [El proceso de trabajo] es la condición universal para la interacción metabólica [Stojfvechsel] entre el hombre y la naturaleza, la perenne condición de la existencia humana impuesta por la naturaleza” (citado en Foster, 2000:243).

A través del trabajo social, el ser humano, en interacción adecuada con la naturaleza, satisface sus necesidades y produce sus medios de vida.

En el modo histórico concreto del proceso de trabajo se da lugar a la constitución de diferentes modos históricos de producción de la vida. Cada sociedad produce las condiciones ecológicas de la vida como las formas de manifestar sus vidas; de asignarles sentido y de sentirla, es decir, su régimen ecológico como su régimen de sensibilidades (Machado Araoz, 2016 b).

De acuerdo a lo dicho se puede diferenciar metabolismos sociales que tiene como principio la reproducción de la vida, mientras el Capitalismo es una falla sistémica de esas formas de producir vida, donde el dinero es el fundamento de los vínculos.

Extractivismo minero como régimen sociometabólico fundacional y emblemático del capitalismo/colonialismo.

Ante lo expuesto, en términos históricos concretos, habitamos en un régimen sociometabólico del capital. Bajo este régimen ha generado diversos impactos, entre ellos podemos distinguir los geológicos, en tanto produce una destrucción de los ecosistemas y lo que respecta a los impactos en términos antropológicos, ha creado una especie humana que ha perdido la sensibilidad vital, incapaz de sentir las afecciones a la tierra (Machado Araoz, 2018 b). En este sociometabolismo situamos al extractivismo minero.

El extractivismo parte de concebir a la naturaleza de América Latina como objeto colonial. Es colonialismo, pero también es colonialidad (Quijano,1992) en tanto se han normalizado/naturalizado las jerarquías coloniales y su reproducción de explotación por parte de sectores colonizados. A su vez, refiere a las economías coloniales en tanto es una formación socioeconómica basada en la extracción extensiva e intensiva de la naturaleza, extracción ecológicamente insustentable, para la exportación de materias primas en la economía mundial, lo que da cuenta su dependencia macroeconómica estructural de aquellos países a quienes provee, economías centrales (Machado Aráoz, 2015).

En este sentido el extractivismo comprende

“la práctica económico-política y cultural que “une” la zona imperial (centro de acumulación y concentración del poder y la riqueza) y vastas zonas de sacrificio (las geografías de la extracción y el saqueo); el modo a través del cual una se relaciona con la otra. Extractivismo es ese patrón de relacionamiento instituido como pilar estructural del mundo moderno, como base fundamental de la geografía y la “civilización” del capital, pues el capitalismo nace de y se expande con y a través del extractivismo” (Machado Aráoz, 2015:15).

Con respecto al extractivismo minero en América Latina, su historia se remonta a las modalidades extractivas que se descubrieron/iniciaron a fines del siglo XV. La Conquista irrumpió con toda civilización preexistente sentando las bases de la civilización del capital. Las minas de plata en el Potosí fueron el centro de vida colonial americana y la base económica del poderoso imperio español. En ese contexto, los indios, junto a sus familias, eran arrancados de sus comunidades agrícolas. Desde la lógica de la dominación eran concebidos como bestias de carga, siendo sometidos al trabajo forzado. En un doble movimiento los habitantes de esos territorios fueron expropiados tanto de sus tierras que eran su sustento como de su propia fuerza de trabajo. La mita fue una máquina de triturar indios: la utilización del mercurio los envenenaba hasta el punto que los mataba; los impactos también se sintieron en el cultivo colectivo, ya que fue arrasado (Galeano,1971). La alteración en gran escala de los sistemas agrícolas indígenas, fue una las contradicciones metabólicas más significativas de la época, pues, a través del mercurio utilizado se rompió el ciclo de nutrientes, envenenó animales y a los trabajadores (Moore, 2003). La expansión de la minería no quedó en el pasado; en la actualidad, los proyectos mineros se multiplican y adquieren nuevas tecnologías a lo largo de la tierra de América Latina.

En definitiva, la expansión de la frontera minera en América Latina es un modo histórico geográfico de sobreapropiación secuencial de la naturaleza, de los campos, de la vida y de los cuerpos, mediante su fuerza de trabajo para el servicio del capital; donde se encuentran las condiciones ecológicas y sociales que favorecen a los propietarios de las minas para la explotación intensiva de la tierra y el trabajo (Moore,2013). Es decir, la frontera mercantil establece nuevas fuerzas de producción.

Como se puede avizorar, la explotación minera interviene una y otra vez en el ciclo de los flujos vitales. En este sentido, consideramos como una vía pertinente para su comprensión la utilización de la antes mencionada, noción de fractura metabólica, en tanto “extrañamiento material de los seres humanos, dentro de la sociedad capitalista, en relación con las condiciones naturales que constituyen la base de su existencia” (Foster, 2000:252). Asimismo, Foster (2000) señala que esa escisión a nivel social se refleja en la división de la ciudad y el campo y a nivel global en la división entre colonia y metrópolis.

En el contexto histórico-social vigente, el avance del capital megaminero continúa afectando los flujos vitales por y a través de la mercantilización de la tierra, el alimento y el trabajo.

Expropiación de la sensibilidad corporal

La dinámica expropiatoria del Capital en la que estamos inmersos, no solo comprende la drástica

transformación de la materialidad de la vida, sino que involucra transformaciones en las agencialidades políticas. En este sentido, nos referimos a la dimensión biopolítica que alude a los efectos del capital en las subjetividades y motivaciones dispuestas a sostener el sociometabolismo del Capital.

El análisis de la expropiación de la sensibilidad corporal, no podemos perder de vista la especificidad histórica de la minería colonial, como sustrato ontológico basado en un régimen de relaciones sociales fundado en un modo predatorio de relacionamiento con la naturaleza, siendo su núcleo la acumulación /mercantilización de la vida misma.

Machado Araoz (2014) dirá al respecto, que con la minería colonial se inicia la Era del Capital, basado en un régimen de relaciones sociales que tiene como fundamento un modo predatorio de relacionamiento con la naturaleza, siendo su núcleo la acumulación/mercantilización de la vida misma. En esta dirección, se gestó una sobrevaloración que determinados sujetos históricos- los conquistadores- le confieren al oro-, representación social de riqueza y esto se constituyó como base del habitus moderno. Las fuerzas motivacionales que despiertan el influjo de los metales preciosos – el encantamiento fetichista del oro- han constituido las subjetividades modernas, sus emociones, sensaciones y deseos. La “fiebre del oro”, todavía hoy vigente, produce una nueva forma de concebir la riqueza, el trabajo humano, la economía y la civilización. El efecto biopolítico del encantamiento del oro da lugar al proceso de constitución de las subjetividades modernas, subjetividades y sociabilidades adaptadas y sujetas a los requerimientos de producción minera.

En los actuales contextos de expropiación contemporánea, dispone de nuevas tecnologías sociales- marketing social, compensaciones y responsabilidad social corporativa (Machado Araoz;2014). Esto implica construir subjetividades educadas en la razón indolente (Souza Santos, 2009).

En la fase actual de expansión imperial neo-colonial, el capitalismo depreda las energías corporales y sociales para garantizar sus condiciones de reproducción. Así, se puede entender que las corporaciones extranjeras despliegan la regulación de las expectativas y evitación del conflicto social a través de la redefinición de los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social (Scribano, 2010a). Estos dispositivos y mecanismos se articulan en las instancias entre emociones, cuerpos y narraciones. Los dispositivos de regulación son procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. Es decir, regulan las maneras que los distintos sujetos se dan para apreciar-se en el mundo, apreciación que está orientada a los requerimientos del capital. Mientras los mecanismos de soportabilidad social son aquellas prácticas hechas cuerpos que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social, los mismos operan desapercibidamente en los entramados comunes, en la costumbre y en la construcción de las sensaciones (Scribano, 2007b).

En consecuencia, frente a un escenario de creciente conflictividad socioambiental, las empresas mineras implementan estrategias para legitimar su accionar, para construir una imagen favorable del sector minero. En este sentido, cobran relevancia los dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social mediante las políticas de Responsabilidad Social Empresarial (RSE).

Para Julieta Godfrif, la Responsabilidad Social Empresarial, en términos generales, son prácticas voluntarias y autorreguladas implementadas por las corporaciones. Las mismas implican el diseño,

por parte de la empresa, de códigos de conducta, los dispositivos de obtención de licencia social y los procedimientos de vinculación con los grupos de interés (poblaciones de área de influencia del emprendimiento) en su puesta en práctica. De manera más específica, sostiene que la política de RSE “constituye un complejo instrumento de ingeniería social orientado hacia la influencia de las corporaciones sobre la vida de los individuos” (Godfril,2018 a:204).

La RSE puede ser implementada mediante prácticas de intervención socio-territorial en espacios públicos y privados de poblaciones del área de influencia del emprendimiento por medio de entrega de materiales, herramientas, etc., y, con menos frecuencia, la entrega directa de dinero. Las prácticas discursivas suelen ser otra de las estrategias: comprende publicaciones de reportes de sostenibilidad que se pueden acceder a través de las páginas web de las corporaciones, folletos explicativos orientados a mostrar las virtudes de la actividad minera, entre otras opciones. Para la implementación de las estrategias, las empresas mantienen vinculación con el Estado y la política pública (Godfrif ,2018 a, b).

El avance del capital megaminero en la Provincia de Catamarca: Yacimiento polimetálico de Bajo de la Alumbraera

Ante lo expuesto, podemos mencionar brevemente un caso emblemático en la provincia de Catamarca, Argentina. En la década de los 90, el extractivismo minero en Argentina se constituyó como política de Estado. Durante las dos presidencias de Carlos Menem (1989-1999) se aprobaron leyes nacionales impulsadas por el Banco Mundial estableciendo el marco normativo para promover el ingreso de capitales externos y garantizar la explotación y exportación de bienes naturales del subsuelo. A nivel nacional, las claves de las reformas estructurales pasaron por el régimen de promoción fiscal para la inversión minera, promulgado en año 1993 (Ley Nacional N° 24.196), el cual dispuso el otorgamiento de beneficios y exenciones al capital transnacional, y por la reforma constitucional de 1994, que implicó la provincialización de los recursos naturales. A nivel provincial, podemos subrayar que Catamarca se adhirió a la Ley N° 24.196 a través de la Ley Provincial N° 4759, a fines del 1993. Así, se asentaron las condiciones para la explotación del yacimiento polimetálico de Bajo de la Alumbraera, el primer caso de minería a gran escala en el país (Svampa y Sola,2010).

Para la explotación del yacimiento localizado en el Departamento Belén, se constituyó una Unión Transitoria de Empresas que fue sucesivamente pasando de manos por distintas empresas extranjeras hasta finalmente ser operada por la suiza XstrataPlc-Glencore, la cual tenía el 50% del paquete accionario, y las empresas canadienses Goldcorp y Yamana Gold 37,5% y 12,5% respectivamente. El emplazamiento de la mina se realizó entre 1995 y 1997. A inicios de la explotación se extraía un promedio anual de 650.000 toneladas de concentrados que contienen aproximadamente 180.000 toneladas de cobre y 600.000 onzas troy de oro, mientras en las últimas explotaciones, según los datos de la empresa, extraía un promedio anual de 321.000 toneladas de concentrado con aproximadamente 100.000 toneladas de cobre y 300.000 onzas troy de oro. También se producían 0.8 toneladas de oro doré y 957 toneladas de concentrado de molibdeno¹. A través de la ley de Agua de la provincia N° 2577 el gobierno concesionó de forma permanente al proyecto minero la extracción de 100 millones de litros diarios de un acuífero subterráneo de Campo del Arenal (Machado Araóz, 2009).

Hoy nos encontramos con el primer ciclo de explotación cerrado, han transcurrido dos décadas de aquella explotación minera a gran escala que irrumpió en una dinámica socioproductiva y territorial caracterizada por una economía local basada en la agroganadera y la producción artesanal, identificada culturalmente como la cuna del poncho.

En este sentido, algunas de sus particularidades comprenden, un clima subtropical, árido, las precipitaciones se encuentran entre 100 y 300 mm anuales, en este contexto es que el gobierno concesiona a la empresa la cantidad de agua diaria. Con respecto a su caracterización social-productiva, las familias se dedican a la producción agropecuaria comercializándolos a nivel local o intermediarios, teniendo como fuente complementaria a sus ingresos, planes sociales, jubilaciones, pensiones, empleos públicos y municipales. La fruticultura es la actividad más importante de la zona, es la principal productora de nueces en la provincia y nacional con 1.850 has. actuales cultivadas, distribuidas entre 700 productores. Asimismo, se destaca entre los cultivos anuales la producción de aromáticas de fruto, pimiento para pimentón, comino y anís, y algunas hortalizas zapallo, cebolla, tomate, chauchas y maíz que se cultivan en pequeñas parcelas. La actividad ganadera se destaca por la cría de cabras 10.000 cabezas aproximadamente, y ovejas 3.000 cabezas y en menor medida bovinos orientada a satisfacer el autoconsumo o la venta local. En relación a la agroindustria alimentaria artesanal la producción primaria de la zona se utiliza para la elaboración de conservas, dulces de membrillo, mermeladas, deshidratados de frutas y carne, embutidos de vaca y cerdo y quesos y quesillos de vaca. La actividad artesanal textil es una marca identitaria, lana de llama, oveja y alpaca es la materia prima con la que se trabaja, se hila con huso en forma artesanal para confeccionar puyos, ruanas, ponchos, corbatines entre otras prendas. (Aportes al Desarrollo territorial de la Puna y Valles Áridos de Antofagasta de la Sierra, Belén y Santa María, Catamarca –INTA 2012-2018). De esta manera, la economía de valor de uso que caracterizó a la sociedad local fue relegada a segundo plano, para generar los cimientos para acumulación capital.

En términos locales, la puesta en marcha del proyecto minero provocó una radical reestructuración general de la sociedad catamarqueña. Los cambios tuvieron una magnitud, profundidad e intensidad, produciendo efectos en el escenario socioterritorial.

En términos estructurales, implicó la reconfiguración de la economía provincial, de manera que los tejidos socioproductivos fueron modificados sustancialmente. Con el transcurso del proceso de explotación minera, las comunidades intervenidas se han constituido en enclaves socioterritoriales, economías periféricas exportadoras de materia prima integrada subordinadamente al sistema económico mundial (Cardoso y Faletto, 1969). Asimismo, fue modificada la estructura y constitución política de la sociedad local redefiniéndose la geometría y dinámica de las relaciones de poder entre los diferentes actores. En relación a la dimensión socio-ambiental, se produjo la redefinición/ reapropiación de ecosistemas enteros y de sus flujos energéticos. Con respecto a los cambios en el plano de la micropolítica de la vida cotidiana de los catamarqueños, se produce un desgarramiento en el entramado de las relaciones sociales en la comunidad intervenida, instalando un escenario de conflictividad estructural (Machado Aráoz, 2009). Así se provocó la confrontación entre pro-mineros y anti mineros, alterando la geometría de los lazos sociales.

La puesta en marcha de la explotación minera produce un conflicto social. Por un lado, están las subjetividades colonizadas, y por el otro lado, aquellas que se resisten, quienes sienten en carne

propia las devastaciones que se producen. De esta manera cada explotación en las distintas geografías políticas detona un largo y duro proceso de resistencia por parte de pobladores locales y movimientos socioambientales, en general, voces que sistemáticamente son desestimadas/ desechadas por el gobierno nacional y provincial. Un ejemplo lo podemos visualizar en las acciones realizadas por los pobladores de distintas provincias de Argentina ante las consecuencias sociales y ambientales generadas por La Alumbarrera. Los pobladores de Santiago del Esperero, Comunidad diaguista de Tafi del Valle y Tucumán, han presentado distintas denuncias por las roturas y derrames del mineraloducto, deforestación, contaminación del aire por radiación, de contaminación en el dique frontal de Termas de Río Hondo. Las mismas, en su mayoría, fueron desestimadas (Svampa, Sola Álvarez y Bottaro, 2009). A mediados del 2008, la Justicia Federal de Tucumán procesó a la empresa minera por daños de contaminación peligrosos. Este hecho se constituyó como el primer fallo en contra de una empresa minera en Latinoamérica.

Siguiendo con el caso de La Alumbarrera, expondremos a continuación algunas iniciativas de Responsabilidad Social Empresarial implementadas en las poblaciones circundantes al emprendimiento. En el portal de la empresa Minera Alumbarrera, en la solapa desarrollo sostenible, refiere a una de sus iniciativas. El Programa de Desarrollo Sostenible comprende dos tipos de proyectos, aquellos que conforman el Programa Comunitario y las obras de infraestructura, enmarcadas en el Programa de Responsabilidad Social Empresaria. El primero tiene el objetivo de incrementar el capital humano, social y cultural de las comunidades. El segundo, de manera complementaria, busca incrementar el capital físico de las localidades a través de obras civiles e instalaciones de equipos y maquinaria. Todos los proyectos incluyen capacitación, asistencia técnica y transferencia tecnológica, e implican contribuciones y mejoras en el sistema sanitario, educativo y social. Estas acciones están publicadas en la revista Minera Alumbarrera, Acercarnos para conocernos, o el suplemento comunitario Minera Alumbarrera y la Comunidad, a las que se puede acceder desde su portal. En la revista N°16 se detalla el aporte a la Escuela N°28 de Tafi del Valle, con donación de cuchetas, colchones y equipamiento; en el suplemento comunitario del año 2009 N° XVIII, refiere a que invirtió \$1.000.000 para llevar a cabo la refacción de la sala de terapia intensiva del Hospital de Belén. El programa Pro-Huerta fue otra de las estrategias implementadas por la empresa, quien, en conjunto con el INTA Catamarca, construyeron invernaderos en establecimientos educativos (por ejemplo, en la Escuela N° 288 de Hualfín; Escuela N° 454 de Los Morteritos y en la Escuela N° 160 Las Cuevas). En relación a esta acción, la ingeniera agrónoma Luisa Brizuela refería a que “Minera Alumbarrera aporta la parte económica y nos financia los viajes a las localidades para las capacitaciones y la asistencia técnica y la escuela es el centro de la actividad” (suplemento comunitario IV, 2005:4).

En relación a la imagen favorable de la minería, las gestiones gubernamentales provinciales han sido uno de los actores en afirmar su importancia, tal como se expone en el siguiente fragmento “...para nosotros los catamarqueños la minería tiene un rol muy importante (...) estamos convencidos que la minería viene a mejorar la calidad de vida de la gente” (Gobernador Raúl Jalil en PDAC 2020, desarrollada en Toronto, Canadá).

Consideraciones finales

En este breve recorrido hemos referido a que la manera en cómo nos relacionamos con la tierra y con los otros seres vivientes, configura el régimen de sensibilidad, la manera de percibir, sentir y valorar el mundo. En este sentido, el extractivismo minero, comprendido como régimen sociometabólico fundacional y emblemático del capitalismo/colonialismo, demanda un régimen que podríamos denominar de insensibilidad, donde la vida se concibe al servicio de la acumulación y donde el sentido de la vida está regido por la lógica de la acumulación. Así, hay sujetos que están anestesiados ante las intervenciones en sus territorios, que no sienten la depredación de la tierra, que niegan la contaminación, quienes viven en el mundo del progreso y están movilizados por la lógica del interés. De esta manera, el capital introduce la fractura metabólica al interior de las comunidades, las subjetividades y sensibilidades. Esa expropiación ecobiopolítica habita en los territorios y los cuerpos.

En este sentido, en el caso de la minería contemporánea, las políticas de RSE son tecnología de modulación, de formateo de las sensibilidades (Machado Aráoz, 2018a). Esas estrategias empresariales actúan como dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social como expropiadores de la sensibilidad corporal. Así, se configuran las sensibilidades y sociabilidades para viabilizar las intervenciones extractivistas. En este sentido cabe destacar que las empresas mineras destinan cada vez más recursos financieros, económicos y sociales en las intervenciones socio-territoriales que realizan en el marco de la política de responsabilidad social, lo que podemos considerar como indicador que se aumentan los niveles de conflictividad social (Godfrid, 2018b).

Esto nos lleva a re-pensar los territorios, los cuerpos y emociones como ámbitos políticos donde se libran batallas de pensar y redefinir nuestras formas de pensar y relacionarnos con la madre tierra y toda la comunidad viviente.

En este sentido, es oportuno, y hasta indiscutible, continuar construyendo un régimen de sensibilidades donde la vida sea el centro y el fin, en la que los recursos sean medios para la vida. Esto, entendiendo que quizás sea el momento en cada uno de nosotros, si no lo hicimos o si lo empezamos a realizar, no olvidemos tal como sostiene Machado Aráoz de re-pensar la Tierra.

Re-pensar la Tierra como cuestión vital-fundamental, es re-pensarla y re-descubrirla como Madre. Y es también re-pensar-nos a los seres humanos, como ontológicamente hijos de la Tierra; seres terrestres, en el sentido existencial de que no sólo vivimos apenas sobre la Tierra y de la Tierra, sino que literalmente somos Tierra. Precisamos, de modo urgente, volver a saber-nos y, sobre todo, sentir-nos Tierra (Machado Araóz, 2016 a: s/n)

Bibliografía

- Cardoso, H. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foster, J. (2000). *La ecología de Marx Materialismo y Naturaleza*. España. Intervención cultural/el viejo topo.
- Galeano, E. (1971). *Las Venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Godfrid, J. (2018a) La implementación de iniciativas de responsabilidad social empresarial en el sector minero. Un estudio a partir de los casos Alumbrera y Veladero en Megaminería en América Latina: Estados, empresas transnacionales y conflictos socioambientales Ñaura Álvarez Huwiler y Julieta Godfrid (compiladoras) 1a Ed. – (pp.199-228) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación floreal Gorini; Universidad Nacional de Quilmes.
- Godfrid, J. (2018b) Responsabilidad Social Empresarial en el sector mega-minero en Argentina. En Políticas Territoriais, empresas e comunidades, o neoextrativismo e a gestao empresarial do social. Henri Acselrad (organizador) (pp.159-176) Rio de Janeiro-Brasil. editora Garamond Ltda.
- Machado Aráoz, H. (2009). Minería Transnacional, Conflicto socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de minera alumbrera. En Svampa y Antonelli, m. (eds) minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencia sociales. (pp. 205-228) Buenos Aires. Ed. Biblos.
- Machado Aráoz, H. (2014). Territorios y cuerpos en disputa. Extractivismo minero y ecología política de las emociones. En intersticios revista sociológica de pensamiento crítico.vol.8, n°1. (pp.56-71).
- Machado Aráoz, H. (2015). Ecología Política de los regímenes extractivista. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América. Bajo el volcán, vol. 15, núm. 23, (pp. 11-51).
- Machado Aráoz, H (2016 a) El debate sobre el extractivismo en tiempos de resaca, en América Latina en Movimiento. <https://rebelion.org/el-debate-sobre-el-extractivismo-en-tiempos-de-resaca/>
- Machado Aráoz, H (2016 b). Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad americana, y los orígenes del Capitaloceno. Dilemas y desafíos de especie. Revista Actual Marx intervenciones n°20 (pp.205-230)
- Machado Aráoz, H (2018 a) *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Quito-Ecuador. Ediciones Ayba –Yala-
- Machado Aráoz, H (2018b). Metabolismo del capital y enfermedad civilizatoria. Los encuentros del ecologismo popular como prácticas de sanación. Boletín Onteaiken n° 25- mayo (pp.50-59)
- Marx, K. (1844) Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm>
- Marx, K y Engels, F. (1974). *La ideología Alemana*. Barcelona. Ediciones Grijalbo.
- Moore, J. (2003). La naturaleza y la transición del feudalismo al capitalismo. Traducido por Daniel piedra (2011) de Revista Nature and the transition from Feudalism to Capitalism, xxvi, 2, (pp. 97-172)

Moore, J. (2013). El auge de la ecología-mundo capitalista. (i). Laberinto n°38 (pp.9-26). -Revista N° 16 Minera Alumbreira acercarnos para conocernos.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o las américas en el modern world-system. revista internacional de ciencias sociales, vol. 134, n° 1, París (pp. 583-591).

Scribano, A. (2007a). La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones”. En: mapeando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones”. Córdoba. Editor Jorge Sarmiento. (pp.118-142)

Scribano, A.(2007b) Vete tristeza...viene con pereza y no me deja pensar. Hacia una sociología del sentimiento de impotencia. En contigo aprendí. Estudios sociales sobre las emociones. A. Scribano y R. Zamora (Comp)Córdoba. Editorial. (pp.21-42)

Scribano, A. (2009). modo de epílogo. ¿por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?”. En Scribano, A. y Figari, C. (comp.) Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica., Buenos Aires. Clacso, Ciccus Ediciones. (pp. 141-152).

Scribano, A. (2010 a). Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial. En Oteiza n° 9. Universidad Nacional de Córdoba.

Scribano, A. (2010 b). Cuerpos, emociones y teoría social clásica. Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones”. En José Luis Grosso y María Eugenia Boito. (comp.) Cuerpos y emociones desde américa latina. Cea-Conicet. Doctorado en Ciencias Humanas. UNCa. ISBN 978-987-26549-1-7 (pp15-38).

Scribano, A. (2013). Sociología de los cuerpos/emociones. En revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad n°10. Año 4. (pp.91-111).

Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México Clacso, siglo XXI

Svampa, M. y Sola Álvarez, M. (2010). Modelo minero, resistencias sociales y estilos de desarrollo: los marcos de la discusión en la Argentina. En: Ecuador debate. Conflictos del extractivismo, Quito: Centro Andino de Acción Popular. (pp.105-126).

Suplemento comunitario N° XVIII Minera Alumbreira y la comunidad.

Suplemento comunitario N° IV Minera Alumbreira y la comunidad.

Svampa, M, Sola Álvarez, M y Bottaro, L (2009). Los movimientos contra la minería metalífera a cielo abierto: escenarios y conflictos. Entre el “efecto Esquel” y el “efecto la Alumbreira”. En Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales. Buenos Aires: Biblos. (pp. 123-180).

MUJERES EMPRENDEDORAS DE LA ECONOMÍA SOCIAL SOLIDARIA: EL CUERPO COMO TERRITORIO DE SENTIDOS Y DISPUTAS

Lic. Nilda Ana Nuñez

Dr. Agustin Torres

Resumen

El presente escrito, es una invitación a reflexionar acerca de los múltiples y diversos escenarios desde los que habitan, sienten y transitan las mujeres emprendedoras de la Economía Social, Solidaria, Popular, Feminista, Indígena y Campesina. Este paradigma como alternativa de vida, se fundamenta en modos distintos de vincularnos con otros y el monte nativo, a través de luchas y resistencias continuas, contra el sistema económico imperante en el mundo actual globalizado.

Los cuerpos que habitamos, son el eco de generaciones pasadas que cargan aún en el presente, con mandatos heredados y roles socialmente instituidos por la lógica heteropatriarcal- colonizadora - capitalista dominante.

Reconocemos que operan fuertemente, en las representaciones sociales e imaginario colectivo de todas las culturas a escala mundial, sin distinción de clases sociales, edad o raza, los preceptos arraigados en ideales ficticios de cómo una mujer y los cuerpos feminizados deber Ser y qué debe Hacer para amoldarse a los estándares impuestos y defendidos desde el inicio de la humanidad. Sin embargo, cada vez somos más, las que rompemos con la interminable cadena de ordenamientos violentos que atentan y contradicen nuestra propia naturaleza. Reconocemos que nuestros cuerpos son territorios cargados de sentidos y en disputa, por las batallas que todavía debemos afrontar y las victorias ya consolidadas, que debemos mantener.

La provincia de Catamarca, se caracteriza por tener una fuerte impronta religiosa y eso sin dudas condiciona y delimita las miradas sobre ciertos temas que atraviesan a la sociedad, como ser el cuidado de la infancia o la vejez. Al respecto surgen preguntas como ¿puede la mujer trabajar fuera de su hogar? En caso de que lo haga ¿cuáles son las ventajas y desventajas? En este sentido, se escucha en las charlas informales, expresiones como: ...siento que trabajo más en mi casa, que en el trabajo... Es necesario reflexionar sobre cuáles son las cargas imaginarias y discursivas que debe afrontar la mujer en su quehacer cotidiano.

El trabajo se estructura de la siguiente manera: en el primer apartado desandaremos, por algunos de los aportes teóricos en relación a los cuerpos como territorio y lo simbólico (dominante) en la división del trabajo. Luego una aproximación reflexiva, al mundo de la Economía Social Solidaria y a la experiencia de las mujeres emprendedoras del grupo Arañitas Hilanderas del Dpto. Belén. Finalmente, la conclusión con unas líneas para posteriores debates y reflexiones.

Palabras claves: Economía Social y Solidaria; Mujeres; Emprendimientos

Aproximaciones teóricas

Para adentrarnos a la temática, es necesario pasar de algún modo por la histórica concepción de los cuerpos femeninos o feminizados y por los aportes de los estudios feministas que analizan el territorio-cuerpo como escenario de conflicto (Marchese,2019). Siguiendo la línea, es importante reconocer como el sistema capitalista absorbe elementos que no son nuevos, los transforma o reformula según su propia lógica y los devuelve a la sociedad, en el marco de una nueva superficie con otras significaciones que no se perciben a simple vista, pero que son cuestionables en términos de sus orígenes y el curso de su evolución como centro de las relaciones sociales, con esto hago referencia a la historicidad de las luchas y miradas entorno a los cuerpos y territorios que se deben controlar y disciplinar cual objetos despojados de esencia y fragmentados, para continuar con la producción, reproducción y acumulación capitalista. La autora Marchese (2019) respecto a los cuerpos propone:

Templo, jaula, cárcel, territorio: las metáforas empleadas para definir el cuerpo femenino se multiplican al paso de la historia, en su mayoría siguiendo un ritmo frenético dictado por la multiplicación de las miradas sobre las mujeres a través de su propia superficie. El cuerpo de cada mujer es lo que le permite tener experiencia del mundo, una experiencia que está estructuralmente marcada por una violencia selectiva, parametrizada según sexo/género, raza, color de piel, edad, nacionalidad y condición de clase (p.10)

A partir de lo expuesto por la autora, a lo largo de la historia los actores sociales en general y las mujeres en particular, han sido portadores de un sinnúmero de rótulos y funciones, que tienen su origen en el pensamiento, es decir los ideales y representaciones sociales fundadas en la relación sexo-género; al respecto Cobo (2014) afirma:

El espacio público-político ha sido diseñado por los varones y para los varones, mientras que el espacio privado-doméstico ha sido creado por los varones para las mujeres. El conjunto de entramados institucionales y simbólicos sobre los que se asientan las normatividades de género es a lo que la teoría feminista denomina patriarcado (p.10)

El espacio simbólico y la división interior de lo que entendemos como el ámbito público/privado, nos permite afirmar que la realidad se organiza a través de la palabra y es aquí donde se construyen las subjetividades, es decir que el discurso y lo enunciado, legitima la estructura y la jerarquía visible en los entramados institucionales.

El mundo de las Representaciones Sociales es explicado por Moscovici (1979) de la siguiente manera:

Si partimos de que una representación social es una “preparación para la acción”, no lo es solo en la medida en que guía el comportamiento, sino sobre todo en la medida en que remodela y reconstituye los elementos del medio en el que el comportamiento debe tener lugar. Llegar a dar un sentido al comportamiento, a integrarlo en una red de relaciones donde está ligado a su objeto.

Al mismo tiempo proporciona las nociones, las teorías y el fondo de observaciones que hacen estables y eficaces a estas relaciones (p.31)

Estos aportes teóricos sirven para comprender la fuerza de la relación que se produce a partir de la dualidad objeto – significado, según Moscovici (1979) hacen que el mundo sea lo que pensamos que es o que debe ser (p.37). Si bien los procesos sociales tienen las características propias de la cultura, el tiempo y el espacio donde se llevan a cabo, sabemos sin dudas que son dinámicos y mutan dependiendo de una multiplicidad de variables. Coincidimos con Cobo (2014) cuando afirma “El concepto de género identifica los espacios materiales y simbólicos en los que las mujeres tienen una posición de desventaja social” (p.10). Tomando la referencia citada, es clave reconocer que la realidad habla y no necesita interlocutores, las referencias que poseemos, acerca del lugar que ocupamos las mujeres en los espacios laborales, están cargadas de sensaciones que habitaron en un pasado y que de alguna manera se asocian a lo observable en el presente. La autora nos lleva por el camino de las memorias desde las que transitamos y nos relacionamos con el mundo circundante. Estas memorias pueden ser generacionales, compartidas por la comunidad y se hacen parte viva en los actores sociales a través de sus prácticas.

En palabras de Bourdieu (2000) el mundo social se construye, “la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla” (p.22) Más adelante agrega: “el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres” (p.22). Actualmente, sigue vigente esta reflexión, resuena con fuerza todavía en el imaginario colectivo, la unificación discursiva en el genérico masculino universal para incluir en él a todas las diversidades sexo-genérico-afectivas. Siendo este mismo paradigma, de la enunciación y la mirada, que cae sobre los cuerpos por medio de mandatos, es el que construye, pero a su vez en otras realidades, permite la de-construcción de las estructuras existentes.

La Economía Social y Solidaria para pensar otros mundos posibles

Este paradigma nos permite pensar la posibilidad de existencia real de una “Otra Economía y un otro modo de Ser y Estar” en su esencia representa la resistencia y la búsqueda de nuevas alternativas en la producción y reproducción de la vida para la satisfacción de las necesidades de los actores sociales presentes y para las futuras generaciones, de manera armónica con el monte nativo y la comunidad en la que se encuentran inmersos, es decir un otro modo ser “existir y con-vivir” en relación con el mundo. Fausto- Sterling (2006) en su obra *Duelo a los dualismos* expresa “a diferencia de los biólogos moleculares y los miembros de Loveweb, la teoría feminista contempla el cuerpo no como una esencia, sino como un armazón desnudo sobre el que la ejecutoria y el discurso modelan un ser absolutamente cultural” (p.21)

Esta cita, nos invita a pensar sobre el universo simbólico, que aborda los feminismos con sus particularidades en respuesta al territorio donde se desenvuelve, la desnaturalización de lo impuesto, es una posibilidad.

En este sentido, la pretendida universalización de los derechos humanos o la igualdad del acceso a los

bienes y servicios básicos para la satisfacción de las necesidades comunes, se hace presente a través de las experiencias históricas acumuladas, de las mujeres emprendedoras que forman parte de las ferias itinerantes de la ciudad capital de Catamarca, rompieron las cadenas que las mantenían sujetas a un rol pasivo, sometidas a las masculinidades dominantes que ocupan una posición social hegemónicas (Cobo, 2014)

Las mujeres emprendedoras de Economía Social y Solidaria ponen énfasis en la autogestión, el respeto por la diversidad y sobre la base de la participación activa de manera asociativa, se entretienen en red con los circuitos económicos de producción, consumo, distribución y circulación. Lejos queda el discurso de la inferioridad propugnado por el patriarcalismo hasta el siglo XVIII.

La sumatoria de estas vivencias compartidas por el grupo de mujeres, las estrategias y las réplicas en el tiempo, tuvo un doble beneficio, por un lado, posibilitaron la creación de espacios de contención en el intercambio de saberes y prácticas, y por el otro, pudieron generar ingresos económicos como resultado de múltiples habilidades asociativas, en armonía con la naturaleza y con lógicas de comercialización alternativas a la que propone la acumulación capitalista.

Para reflejar los marcos teóricos seleccionados, tomé el caso de las mujeres emprendedoras “Arañitas Hilanderas”, con quienes trabajé en alguna oportunidad, sus historias de vida contadas en primera persona, todavía resuenan en mis oídos, tanta perseverancia. Ellas expresan en sus relatos que volvieron a nacer, desde que formaron el emprendimiento de lanas y tejidos rústicos, los cuales son elaborados con técnicas ancestrales. Podemos encontrar puntos de ventas en el taller donde se crean los hilados, tienen stand en las ferias que organiza la municipalidad y en la Fiesta del Poncho.

Como grupo, reconocen su génesis en el año 2001, durante la crisis resultante de las Políticas Gubernamentales aplicadas por el Estado Nacional. En ese momento, sus ingresos disminuyeron drásticamente, puesto que la mayoría realizaba tareas laborales, sin estar registradas como empleo formal, por lo que se vieron afectadas. Un par de ellas, sintieron la urgencia de generar ingresos extras y consideraron la posibilidad de elaborar productos, sin salir de sus hogares, ya que tenían infancias y adultos mayores a cargo.

Claramente, los aportes teóricos trabajados en el apartado anterior, sirven para comprender cómo actualmente, sigue relegándose, las tareas de cuidado a las mujeres y cuerpos feminizados bajo la lógica de subordinación, en palabras de Cobos (2014) excesos de violencias en la estructura sexista del mercado laboral. En principio, les costó organizarse y se hizo necesario especificar algunos puntos no-negociables, por ejemplo, en el emprendimiento no podían participar hombres. El grupo de 38 mujeres, se afianzó en la unidad y apoyo del trabajo con sus pares. Atravesaron procesos de emancipación, luchas y resistencias en relación a los entornos patriarcales propios de un pueblo pequeño, en donde la figura masculina se visibiliza fuera del hogar en el ámbito público como proveedor económico desvinculado de la crianza de las infancias o las tareas cotidianas en el ámbito doméstico, que solo recaen sobre los estereotipos femeninos immaculados, instaurados y sostenidos, por las instituciones religiosas que demandan perfiles de mujeres vírgenes, sumisas y abnegadas.

Conclusión

Los pilares sobre los que se levantan los feminismos son múltiples, diversos y legítimos. Hasta aquí los temas abordados no abarca de manera directa la cuestión racial, la negritud y la discriminación, pero sin dudas el poema de la peruana Victoria Santa Cruz (1922-2014) “Me gritaron Negra” reúne y representa gran parte de las luchas y reivindicaciones de los derechos de las minorías oprimidas. Elegí este poema para referenciar la resistencia de las mujeres y cuerpos feminizados ante el sistema social, político, económico y

jurídico opresor. La mujer a lo largo de la historia ha sido dejada de lado, la voz que construye la verdad en el imaginario colectivo proviene de hombre blanco heteropatriarcal dominante que la ubica en una condición de inferioridad, despojadas de todo sentir y razonamiento. Sin embargo y a pesar de las injusticias padecidas a causas del sistema heteronormado, los feminismos nos obligan a re-pensar los lugares que ocupamos y desde dónde nos paramos para afrontar las desigualdades que hasta la fecha nos atraviesan como colectivo. Hago mías las palabras de Victoria Santa Cruz (1978) ... Ya no retrocedo, solo avanzo y espero, ya comprendí, yo tengo la llave...

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Taurus. Madrid.
- Cobo Bedia, Rosa (2014) *Aproximaciones a la teoría crítica feminista*. CLADEM. Lima.
- Fausto- Sterling, Anne (2006) *Cuerpos sexuados*. Melusina. Barcelona. Capítulo I: Duelo a los dualismos.
- Gordillo Íñiguez, S. K. (2020). “Me gritaron Negra”: entre la negación y la reivindicación. *Foro: Revista De Derecho*, (33), 141–172. <https://doi.org/10.32719/26312484.2020.33.8>
- Marchese, Giulia (2019) “Del cuerpo en el territorio al cuerpo- territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia” julio-diciembre, vol. 6 *EntreDiversidades* núm. 2 (13).
- Moscovici, Serge (1979) *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Ed. Huemul, Buenos Aires, 2da. edición. Cap. I, pp. 27-44.

REPRESENTACIONES SOCIALES DE GÉNERO EN MUJERES DE LA LOCALIDAD PIEDRA BLANCA DPTO. FRAY MAMERTO ESQUIÚ

Esp. Romina Paola Barros

Esp. María Beatriz Medina

Lic. Marcelo Quinteros

Resumen

El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación “Entramado Territorial en Catamarca, género y conflictos sociales”, el mismo constituye una primera aproximación a conocer las representaciones sociales de mujeres acerca del género. Género como categoría que nos permita entender y explicar algunos de los componentes fundamentales del entramado en el sistema social. Esta investigación se enmarca dentro de la metodología Cualitativa, se pretende a partir de un muestreo intencional, conocer las representaciones de género arraigadas en la historia de vida y evidenciada en las prácticas sociales de mujeres de mayores de 50 años residentes de la Localidad Piedra Blanca del Departamento Fray Mamerto Esquiú.

Desde una metodología analítica-descriptiva se dará cuenta de la complejidad que atraviesa a las creencias, la forma como conciben la realidad, las concepciones que tienen respecto al tema, esto permitirá traer a luz los procesos de significación y sus implicaciones, permitiendo comprender cómo las mujeres se apropian del concepto de Género y les dan sentido y significado.

Palabras claves: Representaciones; Mujeres; Genero.

Introducción

La importancia del estudio de las Representaciones de Género se sustenta en hacer visible las creencias, los valores, supuestos ideológicos que configuran la concepción del mismo y establecen diferentes características y roles sociales que sitúan a hombres y mujeres en posiciones distintas en cuantos sujetos sociales.

Creemos que las RS son clave para entender la estructura y el contenido sobre diferentes objetos, reconocidos socialmente, considerando que las mismas incluyen visiones estereotípicas acerca de dichos objetos, se pretende poner de relieve el conjunto de principios organizadores y posiciones relacionadas con el saber común, sobre la concepción de género y sus implicancias.

De este modo, la presente investigación se plantea como objetivo el conocer las Representaciones Sociales de Género en Mujeres de la Localidad Piedra Blanca del Departamento Fray Mamerto Esquiú. Cabe mencionar, que esta localidad es conocida por ser el lugar de nacimiento de Fray Mamerto Esquiú, un fraile y obispo que defendió la Constitución Argentina en 1853. Por lo cual, existe un fuerte protagonismo del ámbito religioso en la dinámica cotidiana de la comunidad, estableciendo normas y pautas de convivencia que estructuran y condicionan la misma, a su vez los eventos de carácter religiosos constituyen espacios de socialización. Contando con un patrimonio cultural rico y diverso,

reflejado en la arquitectura colonial y las tradiciones locales.

Esta Localidad representa el territorio donde las mujeres objeto de estudio, han desarrollado su vida, construido creencias, miradas, subjetividades, identidad, relaciones, vínculos, sentido de pertenencia que atravesaron su historia de vida.

Al optar por una muestra intencional, compuesta por diez (10) mujeres mayores de 50 años, partimos del supuesto de que representan una etapa vital definida por el tránsito y construcción de la identidad social de la niñez y la edad adulta que configuran su experiencia de vida. Este es un período de experimentación e incorporación de normas y valores provenientes de un arraigado convivir social y grupal donde, progresivamente, los valores normativos van fijando estereotipos, roles, creencias y RS cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos (Moscovici, 1984). Explorar las RS de género arraigadas en prácticas sociales es el hilo que dará forma al tejido argumental de esta investigación. Además, el hecho de analizar las creencias, la forma como conciben la realidad, las concepciones que tienen respecto de este tema, nos permitirán traer a luz los procesos de significación y sus implicaciones, y nos ayudará a comprender cómo las mujeres se apropian de algunos conceptos y les dan sentido. Las RS constituyen el mundo tal y como es conocido y las identidades que ellas sostienen garantizan al sujeto un determinado lugar en éste. Al establecer un orden que posibilita a las personas obtener una orientación en su mundo concreto y social y, a partir de ahí, organizarlo (Moscovici, 1984).

Marco Conceptual

Representaciones Sociales

Uno de los primeros referentes en plantear la categoría de RS en el ámbito de las Ciencias Sociales fue Serge Moscovici, quien publica en el libro “El psicoanálisis: su imagen y su público” (1979), una primera aproximación a lo que hoy en día representa uno de los enfoques clave para el estudio de los fenómenos sociales. De este modo, fue adquiriendo relevancia el término como referente teórico y epistemológico en los estudios de Psicología Social de Europa y Latinoamérica en los años 80.

El hablar de RS, nos sitúa en la necesidad de conocer los procesos sociales de construcción de la realidad y la manera cómo el conocimiento se construye en ellas. Ya que, suprimen la distancia entre los sujetos sociales y el mundo a través de la creación de sentido, de la comprensión de lo que es desconocido. En toda representación y en todo conocimiento subyace un deseo de aprehender, de comprender, de abarcar la no-familiaridad del mundo.

En este sentido, para Moscovici (2003), las RS tienen una doble función: “hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible, perceptible” (p. 25), y constituyen, por lo tanto, una forma de conocimiento socialmente elaborada que se establece a partir de la información que recibe el individuo de sus experiencias y modelos de pensamiento compartidos y transmitidos. A través de la experiencia social se establece un orden que permite a los individuos orientarse en un mundo material y social, además de posibilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad donde uno puede nombrar y clasificar los varios aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal.

Las representaciones permiten la integración entre las experiencias y las historias individuales, y la memoria colectiva, la historia del grupo. Por lo tanto, la representación del mundo no es apenas racional,

cognitiva y lógica, sino una representación, construida, nutrida y compartida socialmente, es un entramado circular de creencias y valores que no están enmarcados en un espacio individual (Moscovici, 2003). Es decir, representar es estar involucrado en un sistema previo de imágenes, creencias que son producidas desde un conocimiento anterior que está presente en nuestro entorno inmediato, que se establece por medio de la comunicación en un ambiente real, concreto.

Desde esta perspectiva las RS, son un ambiente en tanto, no pueden existir sin que sean colectivamente sentidas y percibidas, ya que manifiestan y configuran la identidad, como si también las condiciones sociales de los sujetos que la reproducen, modifican y

“toman una configuración donde conceptos e imágenes pueden coexistir sin ninguna tentativa de uniformidad, donde incertidumbres y malentendidos son tolerados, de tal modo que la discusión puede proseguir y los pensamientos pueden circular” (Moscovici, 1988, p. 233).

Considerando esto, para Moscovici (1976) la RS es:

...una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios (p. 17-18).

En definitiva, las RS reflejan la forma como los sujetos aprehendemos los sucesos que se presentan en la cotidianidad, como las informaciones que circulan, los vínculos, relaciones con otros, y todo aquello que forma parte de nuestro entorno y atraviesa nuestra vida cotidiana.

En esta línea, para Jodelet (1984) las RS son los conocimientos que se origina en la experiencia de vida de cada pensar sujeto, donde confluyen aspectos como, información, posicionamientos, modos de y sentir, entre otros, que son transmitidos por medio la comunicación social, tradición, costumbres, educación, etc. De manera, que son una reconstrucción o recreación mediada por la trayectoria de vida en un contexto determinado. Es a partir del intercambio de estas experiencias que los sujetos construyen conocimiento, el cual es socialmente elaborado y compartido.

En otras palabras, una RS es el conocimiento de sentido común, cuyo principal objetivo es el de sistematizar la comunicación y facilitar la apropiación del ambiente social a los individuos, las cuales se construyen en las interacciones mediante la comunicación en contextos sociales compartidos (Moscovici, 1988; Jodelet, 1985).

En este respecto de argumentación, entendemos que la teoría de las RS es el punto de intersección entre lo social y lo individual pues está anclada en el sujeto y existe a partir de la comunicación. Para ser representación debe pasar por la sociedad, existir a partir de unos niveles de generalización construidos por los propios sujetos insertos en lo social.

Al considerar las representaciones sociales como una forma de conocimiento compartido socialmente, Moscovici (1979) alude no solo al carácter eminentemente social de las representaciones, sino además a su naturaleza individual y psicológica. Denise Jodelet destaca el carácter psicológico de la representación

social al conceptualizarla como “una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio, designa una forma de pensamiento social” (1986, p. 474). La representación social constituye una forma de pensamiento social en virtud de que surge en un contexto de intercambios cotidianos de pensamientos y acciones sociales entre los agentes de un grupo social; por esta razón, también es un conocimiento de sentido común que, si bien surge y es compartido en un determinado grupo, presenta una dinámica individual, es decir, refleja la diversidad de los agentes y la pluralidad de sus construcciones simbólicas.

A este respecto, las representaciones sociales de Moscovici son sistemas cognitivos con una lógica y un lenguaje propio. No representan simplemente opiniones acerca de “imágenes de”, “actitudes hacia”, sino que representaban “teorías o ramas del conocimiento”. El autor plantea cuatro elementos constitutivos de la representación social:

- la información, que se relaciona con lo que “yo sé”;
- la imagen que se relaciona con lo que “veo”;
- las opiniones, con lo que “creo”;
- las actitudes, con lo que “siento”;

De este modo, la representación del mundo no es apenas racional, cognitiva y lógica, sino una representación criada, alimentada y compartida socialmente; es todo un sistema circular de creencias y valores que no están cerrados bajo un marco individual (Moscovici, 2003). Se puede decir que representar es estar implicado en un sistema previo de creencias e imágenes generadas a partir de un conocimiento anterior que circula en nuestro entorno y pasa a constituir, a través de la comunicación, un ambiente real, concreto.

Género

Las representaciones sociales pueden ser analizadas a partir del género pues los procesos de construcción de sentido a través de la comprensión de la realidad mediante elementos como símbolos, significados, valores y prácticas están interpelados constantemente por la experiencia de género que se establece con base en las diferencias biológicas, roles y características sociales en un sistema binario desigual entre hombres y mujeres.

A finales de los años 70 renace un nuevo Movimiento Feminista en favor de los derechos de las mujeres. El famoso ensayo de Simone de Beauvoir, “El segundo sexo”, marca un hito en la historia del Feminismo por ser considerado el estudio más completo de muchos que se han escrito sobre la condición de la mujer. Simone de Beauvoir (1999) escribe: “no se nace mujer, se llega a serlo”. Lo cual, Teresa López Pardina explica en los siguientes términos:

“... quiere decir que no se nace sensible, abnegada, modesta, sumisa, afectuosa, etc., es decir que no se nace con los atributos de la feminidad; pues lo que denominamos masculinidad o feminidad son

modos de conductas adquiridos (...) la adquisición de los caracteres secundarios correspondientes al género es un proceso de inculturación que se lleva a cabo a través de la educación”. (Beauvoir, 2009, p. 28)

Y afirma la misma autora: “En el caso de la mujer, esta adquisición implica una negación de su trascendencia: lo que se le hace aprender son conductas en las que su libertad constitutiva se ve continuamente coaccionada” (López Pardina, citada en Beauvoir, 1999, p. 28)

En la actualidad gran parte de los estudios realizados sobre género han centrado sus producciones teóricas en torno a la categoría de cuerpo, esto se debe en cierta medida, al giro intelectual que ha generado el impacto de la teoría feminista en los últimos tiempos.

Una de las autoras que trabaja esta categoría, es Judith Butler, quien discute algunos de los términos establecidos de manera incuestionables por parte del feminismo, como es el caso de “lo femenino” considerado como algo propio de la mujer, Butler argumenta que esta afirmación, genera prácticas selectivas dentro del feminismo, al limitar el significado de género, establece ciertas normas que son excluyentes al interior del mismo, provocando por lo general resultados de carácter homofóbico, cree que no existe algo esencialmente o puramente femenino, por ello, cuestiona la relación supuestamente natural que la ley heteronormativa ha establecido de sexo, género, deseo y práctica, donde un sexo específico, está ligado a cierto género que a su vez es determinado por un deseo que involucra una práctica sexual concreta, todo ello producto de una construcción discursiva, donde es aceptado como normal el hecho de que si un sujeto nace con genitales femeninos, pertenece al género femenino, es decir, es mujer, esto implica que su objeto de deseo es un individuo masculino, y en consecuencia existe una práctica sexual específica.

Ante esta lógica, la autora plantea que ninguno de los dispositivos antes mencionados este forzado a cumplir con esta ley heteronormativa, sino que es la ley misma, la que instaure estos elementos como ligados, con el objetivo de mantener un orden establecido a través de una normativa aceptada y asumida en los sujetos por medio de un constructo discursivo

La autora, entiende que es con el tiempo que se llega a ser mujer, y esto es posible a partir de la existencia de una elección “uno decide el sexo”, esta elección es situada y contextualizada en un tiempo y espacio, es decir, acontece en el cuerpo como lugar donde residen múltiples significaciones sociales, como por ejemplo la creencia religiosa de que la mujer es creada a partir de la costilla del hombre.

En este sentido, plantea la matriz heterosexual, epistémica, normativa y discursiva, como un modo de leer el orden necesario entre cuerpo-género y deseo, se entiende como una rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual los sujetos reciben y reinterpretan las significaciones sociales en un proceso de naturalización de la categoría de género.

Según la autora, el discurso heteronormativo disciplina los cuerpos en base a una forma ideal y ficticia de “ser hombre “y “ser mujer “, la idea en sí misma no existe más que como producto ideal que nunca llegará a realizarse, en cambio, en la realidad tienen lugar diferentes prácticas imitadoras.

De esta manera el género en su proceso de reproducción se entrelaza con actos y estilos corporales que al repetirse continuamente fundan la creencia de un núcleo yoico generizado de modo estable y, posicionan este núcleo como el generador causal de los actos que se relacionan con la especificidad de

la identidad que le ha dado origen. Esto hace posible que los actos de género permitan, que tanto, los sujetos espectadores como el sujeto actor, vinculen implícitamente la performance con la identidad que supuestamente los crea.

En palabras de la autora: “lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2007, p. 89), es decir el género es performativo en la medida que se sostiene a partir de una acumulación de actos naturalizados y formas del lenguaje que suelen repetirse hasta producir o genera un determinado tipo de género.

La diferencia entre los géneros es una brutal expresión de un sistema basado en el poder de dominación (desigualdad, opresión, discriminación). Las representaciones sociales de género en la cultura occidental demuestran mediante el sistema patriarcal y la hegemonía de las representaciones sociales sobre los estereotipos de lo masculino y lo femenino, que cualquiera que se salga de este régimen de representación será excluido (Butler, 2001). Tradicionalmente fue considerado un sistema que alejaba a la mujer del proceso de producción y la sometía a un exclusivo papel de reproducción dentro del marco familiar. De ahí que la división del trabajo haya confinado a la mujer durante siglos en el hogar y, para justificarlo, el capitalismo y los organismos religiosos levantaron un gran entramado ideológico que potenciaba la idea de que la mujer era inferior al hombre. A pesar de que la discusión acerca de la desigualdad de género no es un fenómeno nuevo, su reconocimiento y visibilidad en el ámbito público forman parte de un debate reciente que lo convierte en problema social. Los problemas sociales son, por definición, cuestiones públicas y no cuestiones personales o privadas y, por tanto, deben ser abordados por los más diversos sectores de la sociedad.

Por último, vale la pena mencionar que autores como Berger & Luckman (1991) han estudiado cómo las representaciones sociales reflejan un sistema patriarcal de poder y de jerarquías asimétricas. Este sistema es evidente en elementos como la identidad y los roles, los cuales se forman a partir de los procesos subjetivos. En este sentido, estudiar las representaciones sociales permite reconocer los modos y procesos de constitución del pensamiento social, así como analizar visiones del mundo y comprender las dinámicas de las interacciones y prácticas sociales en relación con el género. De igual forma, la noción de representación social se inscribe en la realidad cotidiana a partir de la interacción entre los individuos y la sociedad que está determinada por identidades y roles masculinos y femeninos en los grupos sociales

Puesto que “las representaciones sociales no se transforman por azar, o con el simple flujo de la historia, sino a través de las acciones de personas y grupos sociales que repercuten en las formas de concebir objetos sociales relevantes” (Ramírez, 2007, p. 181), la dificultad para transformar los estereotipos que generan violencias, desigualdades y opresiones conlleva luchas, resistencias y reconocimiento de la necesidad de una transformación social desde todos los ámbitos de poder. Los estudios feministas y de género como la interseccionalidad, el ecofeminismo y los feminismos del sur reconocen que los cambios en las representaciones de género deben ir acompañados de cambios en el sistema capitalista y colonialista que continúa explotando la naturaleza y subordinando a comunidades subalternas.

Historia De Vida

Las RS circulan, se cruzan y se cristalizan sin cesar en nuestro universo cotidiano trayendo consigo la identidad, la cultura y la historia de un grupo de personas, forma en la que los sujetos aprehenden los acontecimientos de la vida diaria, las características del medio ambiente, las informaciones, el conocimiento del “sentido común” (Moscovici, 1984). En ese sentido, se podría decir que las RS son una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social. Este conocimiento se constituye a principalmente a partir de la experiencia de vida.

La historia de vida es una estrategia de la investigación, encaminada a generar versiones alternativas de la historia social, a partir de la reconstrucción de las experiencias personales. Se constituye en un recurso de primer orden para el estudio de los hechos humanos, porque facilita el conocimiento acerca de la relación de la subjetividad con las instituciones sociales, sus imaginarios y representaciones simbólicas. La historia de vida permite traducir la cotidianidad en palabras, gestos, símbolos, anécdotas, relatos, y constituye una expresión de la permanente interacción entre la historia personal y la historia social.

En ese sentido, la historia de vida, como investigación cualitativa, busca descubrir la relación dialéctica, la negociación cotidiana entre aspiración y posibilidad, entre utopía y realidad, entre creación y aceptación; por ello, sus datos provienen de la vida cotidiana, del sentido común, de las explicaciones y reconstrucciones que el individuo efectúa para vivir y sobrevivir diariamente (Ruiz Olabuénaga, 2012). Cuando hablamos de historias de vida señalamos que es uno de los métodos de investigación descriptiva más puros y potentes para conocer como las personas el mundo social que les rodea (Hernández, 2009). De tal modo, las historias de vida ofrecen un marco interpretativo a través del cual el sentido de la experiencia de los sujetos se revela en relatos personales de modo que da prioridad a las explicaciones individuales de las acciones más que a los métodos que filtran y ordenan las respuestas en categorías conceptuales predeterminadas (Jones, 1983). Afirma este autor que, de todos los métodos de investigación cualitativa, tal vez éste sea el que mejor permita a un investigador indagar cómo los individuos crean y reflejan el mundo social que les rodea. Para Vallés (1997), puede considerarse como la técnica insignia dentro de la metodología biográfica. Este método busca adentrarse en lo más posible en el conocimiento de la vida de las personas, por lo que si esta técnica es capaz de captar los procesos y formas como los sujetos perciben el significado de su vida social, es posible corroborar el sentido que tiene la vida para ellas (Pérez, 2000).

De esta forma, las Historias de Vida constituyen una metodología que nos permite reunir los acontecimientos más significativos de la experiencia de vida, desde el nacimiento hasta el momento actual en que se encuentra el sujeto. Para hacer una historia de vida utilizamos como principal herramienta la memoria, pues nos permite reconstruir de dónde viene el sujeto, la formación paulatina de su familia, el contexto social, cultural, político y económico que le ha tocado vivir y todos aquellos hechos que lo han marcado.

Metodología

La metodología como proceso, acompaña la investigación brindando las herramientas y estrategias necesarias para alcanzar los resultados esperados y objetivos planteados.

La presente investigación se desarrolla desde una perspectiva metodológica Cualitativa, que implicó la producción de datos descriptivos, constituida por un conjunto de técnicas para recoger los mismos y llevar a cabo la investigación.

Siguiendo con la ruta metodológica, la investigación presenta un enfoque histórico- hermenéutico, que permite el identificar y entender la organización y construcción de significados ya sean distintos o conocidos para el investigador. Se trabajó con un muestreo intencional, de diez (10) mujeres de la Localidad Piedra Blanca del Dpto. Fray Mamerto Esquiú. Para el criterio de selección de la muestra se ha tenido en cuenta los tiempos del proceso de investigación y la complejidad de la temática abordada, por lo tanto, las mujeres seleccionadas (con las cuales ya se tenía un contacto previo y habían manifestado su interés de participar en la investigación) permitieron recabar valiosa información y alcanzar el objetivo planteado.

La técnica que se utilizó es la historia de vida, la cual consistió en recoger en su totalidad el relato de la vida de las mujeres, de este modo, se obtuvo información que dio lugar a profundizar en aquellas cuestiones desde las cuales construyeron sus representaciones sobre género.

En cuanto a la técnica de análisis de datos, se trabajará con el “análisis del discurso”, conforme a la propuesta de Costa y Mozejko (2001), dichos autores hacen referencia a que el discurso es “práctica y proceso” y por tanto analizan las condiciones sociales que se ponen en juego en la construcción del mismo.

Resultados

El género como una construcción binaria es quizás una de las representaciones más convencionales de las sociedades contemporáneas. Aquí las expresiones de sentido de las mujeres denotan una equiparabilidad entre el binarismo de la sexualidad y la genitalidad (macho/hembra) con una identidad de género que es también entendida como binaria (masculino/femenino).

Las representaciones de las entrevistadas que pudieron ser advertidas a través del estudio realizado no se desenvuelven en un vacío, son más bien el corolario de una simbolización cultural e histórica que se sostiene sobre la base de la diferencia anatómica de los cuerpos y que se expresa en un conjunto de prácticas y RS que otorgan una posición (objetiva y subjetiva) en relación al sexo.

El proceso de constitución del género conlleva una determinada forma de comprender lo femenino y lo masculino, lo que es distintivo de cada sexo. Esta idea subsume una de las discusiones contemporáneas acerca de lo que aglutina la mirada conservadora y patriarcal sobre el género; a saber; la idea de que los sexos son sólo dos (masculino/femenino), el supuesto que sostiene que las relaciones sexuales tienen como fin la procreación y, por último, que la familia es una unidad natural.

Algunas de las respuestas de los entrevistados/que nos permiten realizar estas apreciaciones enunciadas son las siguientes:

...” *el hombre es hombre y la mujer... desde que nacen*”

...” *nosotras sabíamos que llegada una edad debíamos formar una familia y tener hijos, porque si no, no es familia...*”
...*no sé qué es el género, pero sí sé que hay diferencias entre el hombre y la mujer, nosotras somos distintas en nuestros cuerpos y tareas...*”

Esto evidencia, al género como construcción socio histórico que alude a un conjunto de prácticas, conductas, pautas y sentido sobre lo que es definido por una sociedad dada como aceptable, permitido y obligatorio.

Se observa entonces que, como sostiene Lamas “En cada cultura la oposición binaria hombre/mujer es clave en la trama de los procesos de significación” (1994: 8). La diferencia sexual es producida en el orden representacional de las mujeres, esto incide en la especialización de lo masculino y femenino, que incurre en el imaginario que construyen las mismas.

...” *mi prima tenía una pareja mujer, y la paso muy mal... mi tío la corrió de la casa porque decía que eso no era normal y era una vergüenza para la Familia...*”
...” *yo creo que es necesario respetar a las decisiones de cada uno porque tiene derecho a ser feliz y estar bien...*”

Entonces, podría pensarse tal como dice Castoriadis (1988), la sociedad es una construcción, una creación de su propio mundo y la identidad de la sociedad es ese sistema de interpretación que ésta misma crea. Se puede considerar que el modo de interpretar el género es novedoso, pero aún subsiste la fuerza de lo instituido, en relación a la crianza.

En este punto, es necesario mencionar que las mujeres entrevistadas han transcurrido la mayor parte de vida en el marco de una fuerte presencia del mandato patriarcal, que hasta la actualidad sigue presente sobre todo en los Departamento y localidades del Interior de la Provincia.

...” *en mi casa éramos cuatro mujeres y dos varones...nosotras ayudábamos a mi mamá en la casa, mis hermanos nunca lavaron un plato o barrieron el patio, porque eso hacían las mujeres*”
...
...” *a veces veo como mis nietos les contestan y gritan a sus papás, en mi época, me acuerdo que no hacía falta que nos digan nada, mi papá nos miraba y ya era suficiente para que entendamos... incluso ni mi mamá le contradecía*” ...
...” *de chica aprendí a tejer, mi tía me enseñó...por las tardes cuando era la época se juntaban en la casa de mi abuela todas las mujeres para tejer, y nos llevaban a nosotras y mis primas... teníamos que aprender*” ...

Los discursos reflejan como el patriarcado implicó un proceso a través del cual las mujeres han aprendido e interiorizado normas, conductas, valores de su entorno, construyendo la mirada del lugar y el rol que debían ocupar dentro de la estructura social. Como manifiesta Lagarde (1997) las ideologías patriarcales no sólo afectan a las mujeres al ubicarlas en un plano de inferioridad en la mayoría de los ámbitos de la

vida, sino que restringen y limitan también a los hombres, a pesar de su estatus de privilegio. En efecto, al asignar a las mujeres un conjunto de características, comportamientos y roles “propios de su sexo”, los hombres quedan obligados a prescindir de estos roles, comportamientos y características y a tensar al máximo sus diferencias con ellas. En otras palabras, la ideología patriarcal no sólo explica y construye las diferencias entre mujeres y hombres como biológicamente inherentes y naturales, sino que mantiene y agudiza otras formas de dominación.

Sin embargo, entre algunas mujeres que sostienen una mirada binaria evidenciamos una apertura a la idea de un concepto de género que podría llegar a ser no exclusivamente masculino y femenino:

... ”mi sobrino nació hombre, pero ahora el cambio... al principio no entendía mucho y todavía me cuesta, pero yo lo quiero y acepto...”

... ” en mi época no se veía bien que, un hombre quiera ser mujer, la pasaba muy mal... ahora no es tanto...”

... ” antes las mujeres teníamos las tareas de la casa y cuidábamos de los hijos, ahora ha cambiado bastante, mis hijas son madres, pero también trabajan y hacen otras actividades...”

En la mayoría de las respuestas obtenidas, se encuentra el señalamiento de cuestiones que sucedían anteriormente y no así en la actualidad, distinguiendo de este modo una discontinuidad histórica en cuanto a la concepción de género y las prácticas realizadas en torno a este modo de concebir y entender la misma.

Tal como plantea Connel (1997), el género como estructura de la práctica social es un producto y productor de las estructuras de relaciones de género que se forman y transforman dentro de la historia de la sociedad.

... ”mi nieta que tiene 10 años sabe más yo sobre el género, para mí es muy difícil entender, pero sé que las cosas están cambiando, ojalá hubiera sido antes” ...

... ” veo que mis hijas son muy distintas a como era yo a su edad, incluso muchas veces son ellas las que le dicen al padre que yo no soy su sirvienta, y por ellas empecé a hacer cosas que me gustan” ...

... ” el otro día, no podría creer cuando mi marido le reclamaba a mi yerno por no ayudar a mi hija con el cuidado de mi nieto... cuando nunca lo hizo” ...

Resulta significativo remarcar, de acuerdo a lo que plantea Jodelet (1985), en cuanto, las RS son construcciones, no son simple reproducción, sino el acto de representar supone siempre una parte de construcción y re-construcción. Cada uno de los elementos obtiene existencia real; los elementos del pensamiento se transforman en elementos de la naturaleza, que, además, se convierten en referentes del concepto. Son, por ende, un factor constitutivo de la realidad social.

Lo anterior, refiere a pensar el género como construcción social, cultural e histórica que asigna determinadas características y roles a los sujetos en el marco de contextos específicos. Lo cual queda evidencia en la experiencia de vida de las mujeres entrevistadas, donde se esperaba que de acuerdo a

género tuvieron ciertos comportamientos, acciones, roles y funciones determinadas, ese tipo de familia nuclear tradicional que ellas mencionan anteriormente es un claro ejemplo, una familia constituida por un hombre una mujer y sus hijos, unidos por un vínculo consanguíneo donde cada uno tenía una función y un lugar en términos de poder y jerarquía dentro de la estructura familiar. Donde se presentan estereotipos de género femenino relacionado a los cuidados, la emoción, debilidad, obediencia a la autoridad masculina, que generan desigualdades, no solo en el ámbito familiar, ya que estos estereotipos están presentes aun en todos los ámbitos, sea, educación, laboral, político, etc.

En este punto es importante, retomar el rol que ha tenido el estado en Argentina, a partir de la formulación y aplicación de políticas públicas desde las cuales se puede desnaturalizar y visibilizar las diferencias de género para promover transformaciones e igualdad.

Desde la promulgación de la Ley N° 13.010 que establecía el voto femenino, Ley N° 25.674 conocida como “Ley de Cupo Femenino Sindical”, Ley N° 26.150 de Educación Sexual Integral (ESI), Ley de Matrimonio Igualitario N° 26.618, Ley N° 26.485 para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales, Ley Micaela N° 27.499 establece la capacitación obligatoria en perspectiva de género para todas las personas que se desempeñan en la función pública, en los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial de la Nación., Ley de Identidad de Género N° 26.743, año 2012 que en su artículo N° 2 propone una definición de identidad de género:

“Se entiende por identidad de género a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo. Esto puede involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios farmacológicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que ello sea libremente escogido, también incluye otras expresiones de género como la vestimenta, el modo de hablar y los modales”

Las legislaciones mencionadas buscan la igualdad de género y acompañan el complejo proceso de construcción y deconstrucción de la concepción de género, ya que en nuestra sociedad coexisten viejos estereotipos con nuevas maneras de ser.

Tal como mencionan las mujeres entrevistadas que forjaron sus RS en un contexto atravesado por la fuerte presencia de un mandato patriarcal con la tendencia a considerar el género ligado a la división binaria, sin embargo, los relatos de sus trayectorias de vida dan cuenta que muchos de los estereotipos de RS de género los han modificado o están en camino de ser cambiados.

...” una persona tiene la posibilidad de elegir cómo sentirse y como ser, ojalá hubiera sido así en mi época...”

... “me costó y aun me cuesta entender todo esto del género y las diferencias, pero también entiendo que no hay derecho a decirle a la persona como debe ser” ...

... “antes no se podía hablar de estos temas y muchas cosas las conocí de grande, ahora todo es más abierto y hasta los chicos saben más que yo de este tema” ...

...” antes tenías que aguantar todo, y no podías decir nada, cuanto sufrí por las cosas que me hacia mi marido... me alegra que mis hijas no tengan que aguantar como yo hice” ...

Conclusiones

La presente investigación permitió realizar una primera aproximación al conocer las RS de género de las mujeres de la Localidad de Piedra Blanca, el análisis de las mismas posibilita entender su construcción y como inciden en la configuración y dinámica de la estructura social en la que se encuentran las mujeres. Es por ello, que se considera fundamental el problematizar el género a partir de las RS en tanto, se identifican los elementos simbólicos, significados, prácticas, percepciones y valores que se encuentran en la cotidianidad de lo público y lo privado de los individuos y desde de los cuales toman decisiones y actúan (Scott, 1996). Para lograr ello es necesario pensar al Género como construcción social histórica que carga con estereotipos, desigualdades, diferencias y violencias dentro de las formas de ver, de actuar y de representar al mundo que son naturalizadas, heterogeneizadas, asumidas como verdaderas y mediadas por las culturas y las sociedades, y por tanto se legitiman y no se cuestionan. Por lo tanto, entendemos el género como un sistema de relaciones y posiciones arquetípicas y jerarquizadas construidas que dan sentido y legitimad a lo que se entiende por femenino y masculino en cada cultura y momento histórico y que es indisociable con otras dimensiones de jerarquización social como la clase, etnia, edad, orientación sexual, etc. (Scott, 1996).

De allí que la cultura y la vida cotidiana que enmarcan las experiencias de vida de las mujeres, juegan un rol fundamental en la construcción de las identidades de género y la diferencia sexual (Lamas, 1994), pues se reconoce al género como esa categoría correspondiente al orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad que a su vez es definida y significada históricamente por “roles diferenciados y jerarquizados a hombres y mujeres por razón de sexo, desempeñando lo femenino un papel subordinado y dependiente respecto a lo masculino” (Amorós, 1985: 28).

Vale la pena aclarar que el género expresa la síntesis histórica que identifica lo biológico, lo económico, lo social, lo jurídico, lo político, lo psicológico y lo cultural, por lo que implica el sexo, pero no agota allí sus explicaciones, razón por la cual deben distinguirse (Lagarde, 1997). Mientras el sexo corresponde a las características biológicas, físicas y anatómicas que diferencian a los cuerpos y suelen determinarse al nacer, aunque esto ha sido discutido por autoras como Lacquer (1994), Hubbard (2004) en tanto Butler (2000), plantea el género como la categoría de construcción social a partir de la cual se construyen esas representaciones sociales; es un proceso social en constante cambio y conformación a lo largo de la vida de los individuos (Scott, 1996).

El conocer las RS de las mujeres contribuye a comprender la complejidad del contexto social que enmarca la construcción de estas, y su implicancia en las identidades sociales que están presentes en sus las prácticas. Como así también, entender las subjetividades y significaciones que han permeado sus formas de ser y actuar, y como reconstruyen la percepción del género.

En este sentido, resulta necesario continuar indagando sobre las RS de las mujeres respecto a la categoría de género, para dar cuenta de la configuración de las mismas y como estas determinan las prácticas sociales.

Bibliografía

- Amorós, C. (1985). "Hacia una crítica de la razón patriarcal". Barcelona: Anthropos.
- Beauvoir, S. (1999). "El segundo sexo". Buenos Aires, Sudamericana.
- Berger, P.; Luckmann. (1991). "La Construcción Social de la Realidad". Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Butler, J. (2007) "El género en disputa". Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2001) "Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'". Ediciones Paidós. Buenos Aires, 1993. "El género en disputa". Ediciones Paidós. México.
- Castoriadis, C. (1988). "Lo imaginario. La creación en el dominio histórico social. En Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto". Barcelona: Gedisa.
- Connel, R.W. (1997). "La organización social de la masculinidad". En Valdés T. y Olavarría, J. (eds.) Masculinidad/es. Poder y Crisis. Santiago de Chile. Chile: Ediciones de las Mujeres N°24.
- Fernández, A. M. (2010). "Las diferencias desigualadas. Estrategias biopolíticas de dominio". En Fernández, A. M., Las Lógicas sexuales: amor, política y violencias. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión
- Hernández, K. S. (2009). "El método historia de vida: alcances y potencialidades". Recuperado en: <http://www.gestipolis.com/economia/metodo-de-investigación-cualitativa.htm>
- Jodelet, D. (1986), "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en S. Moscovici, Psicología social II, Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales, Barcelona, Paidós.
- Jodelet, D. (1984), "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". En S. Moscovici Psicología Social, II. Barcelona: Paidós
- Jones, G. R. (1983). "Life history methodology". En G. Morgan (Ed.), Beyond Methods. California: Sage.
- Lagarde, M. (1997). "Identidad de Género y Derechos Humanos: La construcción de las humanas, en Caminando Hacia la Igualdad Real". Manual en Módulos. Programa Mujer, Justicia y Género, Ilanud.
- Lamas, M. (1994). "Cuerpo, diferencia sexual y género". En Revista Debate Feminista. N°10, México.
- Moscovici, S. (2003) La conciencia social y su historia. En J. A. Castorina (Comp.) Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles. Barcelona: Gedisa.
- Moscovici, S (1988), "Notes towards a description of social representations", en European Journal of Social Psychology, vol. 18.
- Moscovici, S (1984), "The phenomenon of social representations" In: R.M. Farr and S. Moscovici (Ed.) Social representations. Cambridge, University Press.
- Moscovici, S. (1976), "El psicoanálisis: su imagen y su público". Editorial Huemul S. A. Avda. Belgrano

624, Buenos Aires

Pérez Serrano, G. (2000). "Investigación cualitativa: Retos e interrogantes". En Técnicas y análisis de datos (3ª. ed.) Madrid: Editorial La Muralla, S.A.

Ramírez Plascencia, J. (2007). Durkheim y las representaciones colectivas. En T. Rodríguez Salazar & M. de L. García Couriel (coord.) Representaciones sociales. Teoría e investigación. México: Ed. CUCSH.

Ruíz Olabuénaga, J. I. (2012). "Historias de vida. En Metodología de la Investigación Cualitativa". Bilbao: Universidad de Deusto.

Scott, J. (1996). "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". En Lamas, M. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: PUEG, UNAM-Miguel Ángel Porrúa.

Vallés, M. (1997). "Técnicas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional". Madrid: Síntesis.



A-INTER-VENIR
REVISTA DIGITAL DE TRABAJO SOCIAL

A-INTER-VENIR. Revista digital de Trabajo Social

Número 13 - Volumen 1 - Septiembre - Año 2025

ISSN 2591-3662

<https://editorial.unca.edu.ar/Publicacione%20on%20line/A-INTERVENIR%20ONLINE/n%2010%20vol%201.htm>