



ISSN 0325-1217 (Impresa)
ISSN 1851-9628 (En línea)

RUNA

archivo para las ciencias

Dossier

Retos etnográficos
Estudios antropológicos de las
comunidades en la contemporaneidad

vol. 45 n° 1
enero - junio, 2024

Buenos Aires

RUNA

Archivo para las ciencias del hombre

n° 45.1
enero - junio
2024

INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Directora

Virginia Manzano

Secretario Académico

Alejandro Otamendi

Runa

Directora

Virginia Manzano

Comité Editorial

Cristina Bloj, Universidad Nacional de Rosario
Cristina Dejean, Universidad de Buenos Aires
Ana María Dupey, Universidad de Buenos Aires
Ana Padawer, Universidad de Buenos Aires
Cristina López, Universidad Nacional de Tucumán
Flora Losada, Universidad Nacional de Jujuy
Marta Maffia, Universidad Nacional de La Plata
Ana Ramos, Universidad Nacional de Río Negro
Lidia Schiavoni, Universidad Nacional de Misiones
Pablo Wright, Universidad de Buenos Aires

Comité Académico Asesor

Richard Bauman, Indiana University, EEUU
Miguel Alberto Bartolomé, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Charles Leslie Briggs, University of California, EEUU
Diarmuid Ó Giolláin, University College Cork, Irlanda
Gastón Gordillo, British Columbia, Canadá
Didier Fassin, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia
Carlos Fausto, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Darío Demarchi, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
Frank Salomon, Wisconsin University, EEUU
Mónica Sans, Universidad de la República, Uruguay

Editores Ejecutivos

Eugenia Morey (Coordinación)
Agustina Altman, Universidad de Buenos Aires
Carolina Ciordia, Universidad de Buenos Aires
Soledad Laborde, Universidad de Buenos Aires
Bárbara Martínez, Universidad de Buenos Aires
Virginia Ramallo, Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas, CONICET-CENPAT
Sonia Vázquez, Universidad de Buenos Aires

Editores del Dossier

Javier Serrano, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina
Eugenia Morey, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Eduardo Zárate, El Colegio De Michoacán, México
Delázkar Rizo, Universidad Autónoma Chapingo – Sede Chiapas. México

Edición Técnica

Marcelo Pautasso (Producción editorial)
Milena Sesar (Corrección de estilo)
Ramiro Fernández Unsain (Corrección de idiomas)
Mercedes Pico (Corrección de idiomas)

Runa es una publicación semestral
INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS:
Puán 480, 4to. Piso, of. 464
C1406CQJ - Buenos Aires - Argentina
Teléfono: 54-11-4432-0606
<http://antropologia.institutos.filo.uba.ar>

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Decano

Ricardo Manetti
Vicedecana: Graciela Morgade
Secretaria de Asuntos Académicos: Sofía Thisted
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil: Ivanna Petz
Secretaria de Posgrado: Claudia D'Amico
Secretario de Investigación: Jerónimo Ledesma
Secretario General: Jorge Gugliotta
Secretario de Hacienda y Administración: Leandro Iglesias
Secretario de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales: Martín González
Subsecretaria de Bibliotecas: María Rosa Mostaccio
Subsecretario de Publicaciones: Matías Cordo
Dirección de Imprenta:
Rosa Gómez

© Facultad de Filosofía y Letras - UBA
Puán 480 - C1406CQJ
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Esta revista se encuentra online en
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa>
ISSN 0325-1217 (impresa)
ISSN 1851-9628 (en línea)

Runa integra el Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas del CONICET y se encuentra indizada en:

Anthropological Index Online; Anthropological Literature; BIBLAT - Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social; CITE FACTOR - Academic Scientific Journals indexing; CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidad; DIALNET - Plataforma de recursos y servicios documentales de la Universidad de La Rioja, España; DOAJ - Directory of Open Access Journal; EBSCOhost Online Research Databases; ERIH PLUS - European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences, REDIB - Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico; GALE Cengage Learning - GVRL | Gale Virtual Reference Library; HAPI - Hispanic American Periodical Index; HLAS - Handbook of Latin American Studies; OAJL.net - Open Academic Journals Index; Ulrich's Serials Analysis System; Índice de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; LATINDEX - Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; Redalyc - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. SciELO Argentina

Imagen de portada: Mural sobre muros en el edificio del *Multiespacio Argensud Cultural* (agosto-septiembre de 2023). Puerto San Julián, Pcia. de Santa. Cruz, Argentina. Autor: Luciano Torres, realizada en digital y plasmada en los muros con esmalte sintético. Se trata de un fragmento ("Identidad latinoamericana") de 4 murales que componen un collage "en proceso constante e inacabado" y al que otros/as artistas o público pueden intervenir con dibujos y textos con la sola consigna de mantener la relación temática de cada uno de ellos. Foto: Marcelo Pautasso

RUNA sostiene su compromiso con las políticas de Acceso Abierto a la información científica, al considerar que tanto las publicaciones científicas como las investigaciones financiadas con fondos públicos deben circular en Internet en forma libre, gratuita y sin restricciones. Los contenidos y opiniones expresadas en los artículos publicados son de entera responsabilidad de sus autores. Los/as autores/as que publiquen en RUNA conservan los derechos de autor y ceden a RUNA el derecho de la primera publicación, bajo licencia Creative Commons Atribución (CC BY 4.0 internacional)

RUNA

Archivo para las ciencias del hombre

nº 45.1
enero - junio
2024



Sumario

Dossier Retos etnográficos. Estudios antropológicos de las comunidades en la contemporaneidad

Presentación

5 Retos etnográficos
Estudios antropológicos de las comunidades en Latinoamérica
Javier Serrano

13 Las comunidades de los pueblos originarios en Oaxaca
Alicia M. Barabas

Artículos invitados

19 La comunidad “corporada” cerrada en el México pos-indígena
Desindianización y el destino de las exrepúblicas de indios en el siglo XXI
David Robichaux

41 Comunidades imaginadas, derechos contrariados
La demanda de la Asociación Lhaka Honat al Estado argentino en la Comisión Interamericana de DDHH
Héctor Hugo Trincherro

Artículos Originales

59 La comunidad y lo comunitario en el siglo XXI
Propuestas de análisis a partir del estudio de Mezcala, México
Santiago Bastos Amigo

77 Tzotziles a la da'wa
Del éxodo protestante al comunalismo islámico en Chiapas
Guillermo Raúl Bernal Hernández

99 El a priori de la comunidad indígena y su orientación de futuro en dos pueblos de Oaxaca, México
Nicolás Olivos Santoyo

117 Heredar respuestas
Construcción de territorialidades comunitarias contingentes y futuros reales en Tengüecho, Michoacán
Saúl Fanon Acuña Pérez

133 Compromiso de ‘campo’ ante la exclusión del territorio rural
Elementos para una etnografía abigarrada con familias trashumantes (Malargüe, Mendoza / 2010-2022)
Oscar Soto

153 El significante comunidad como dispositivo de interpelación
Poder y relaciones interétnicas en Chubut y Río Negro
Hernán Schiaffini

165 Comunidades de frontera en los andes patagónicos binacionales
Paula Gabriela Nuñez

185 Dinámicas de la etnicidad y fragmentación intraétnica entre las comunidades lickanantay contemporáneas (Salar de Atacama, norte de Chile)
Carlos Chiappe

Espacio Abierto

Artículos Originales

205 Redes de apoyo durante la pandemia de COVID-19
La producción de “solidaridad” en una población al nordeste de la provincia de Buenos Aires
Erik Said Lara Corro

227 El “trabajo con el certificado de discapacidad”
Un estudio sobre las estrategias profesionales en el monovalente de salud mental infanto-juvenil argentino
Axel Levin

247 Avances descriptivo-explicativos de una investigación antropológica en un dispositivo de abordaje de consumos problemáticos en Rosario, Santa Fe
Mariano Gil

267 Una aproximación al deporte mixto
Los casos del quadball y el fútbol 5 en Argentina
David Sebastián Ibarrola

Reseñas Bibliográficas

287 Sujetos sin voz en la región sur y austral de Chile y Argentina
Nicolas Basso

Retos etnográficos

Estudios antropológicos de las comunidades en Latinoamérica



Javier Serrano

Universidad Nacional de Río Negro. Argentina

Introducción. La vigencia de las comunidades como objeto de estudio antropológico

Los estudios de comunidad pertenecen largamente y por derecho propio a la tradición antropológica. Los artículos que ofrece este dossier refrendan su pertinencia en la región latinoamericana, aun cuando notoriamente han perdido el brillo que alguna vez tuvieron. Los antecedentes inmediatos de esta publicación refieren a las Jornadas “Diálogos latinoamericanos: las comunidades en perspectiva antropológica”, realizadas en noviembre de 2022 con el auspicio de importantes instituciones de la región¹. El evento fue organizado por un grupo de trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología² y convocó a una treintena de investigadores de distintos países incluyendo México, Argentina, Chile, Perú y Bolivia³.

Más allá de las perspectivas particulares y de los intereses específicos de quienes participaron en aquellas Jornadas, del conjunto de exposiciones es posible extraer un somero corolario, aunque trascendental: bajo distintas modalidades y expresiones el fenómeno comunitario se encuentra plenamente vigente a nivel regional. Se trata entonces de un objeto de estudio antropológico legítimo y los autores de esta introducción compartimos la convicción de que las antropologías vernáculas tienen mucho que decir al respecto.

Cabe precisar que, en aquella ocasión, en su gran mayoría los ponentes reflexionaron acerca de lo comunitario a partir de materiales empíricos originales, los cuales fueron obtenidos fundamentalmente por medio de la investigación etnográfica. El comentario no es banal ni busca demeritar el trabajo teórico.

¹ Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, ICA-UBA, Argentina. Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CNAN-INAH, México. El Colegio de Michoacán, COLMICH, México. Universidad Nacional de Río Negro, UNRN, Argentina. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México.

² Grupo de Trabajo ALA “Comunidades, futuros y utopías en Latinoamérica”.

³ Las tres sesiones de las Jornadas están disponibles en la web. Pronto saldrá a luz la transcripción comentada de las tres conferencias magistrales que hubo durante el evento (Serrano y Zárate eds., s/f).



En cambio, pretende enfatizar la importancia de la dimensión empírica en los estudios comunitarios. De la misma manera, sin desdeñar los esfuerzos teóricos el espíritu que guía este dossier acentúa la observación empírica y fue ésta una consideración sustancial en la selección de los artículos que lo componen.

En lo que hace a la teorización de lo comunitario, actualmente otras disciplinas como la sociología teórica y la filosofía política llevan claramente la delantera. En relación con la primera, vale la pena mencionar por su amplia difusión los trabajos de Zigmund Bauman (2003, 2006). El autor reflexiona sobre la comunidad como una respuesta al problema de la (in) seguridad en la modernidad líquida, aunque eventualmente ello implica sacrificar valores de individualidad característicos de la modernidad. En Latinoamérica son de destacar las varias publicaciones de Pablo de Marinis y sus asociados (2012, entre otras). A grandes trazos estos autores han profundizado en la comprensión de lo comunitario a partir de la revisión meticulosa de los autores clásicos, incluyendo esencialmente a Marx, Weber y Durkheim. Como es de esperar, prestan especial atención a la proverbial dicotomía comunidad-sociedad⁴, esbozada en primer término por Ferdinand Tönnies (1947) hacia fines del siglo XIX. De hecho, tal como supo advertir Robert Nisbet (2003), se trata de uno de los ejes torales del pensamiento sociológico.

Ciertamente, para bien y para mal, aún hoy las comunidades suelen considerarse a la luz de aquella notable oposición primera que distinguía comunidad de sociedad (como si lo comunitario fuera algo distinto de lo social). La secundan otras dicotomías igualmente efectivas y también precarias, como tradición-modernidad y rural-urbano (¿barbarie-civilización?); pares de opuestos conceptuales que entrañan, a veces sin sutileza, una presunta progresión histórica. No está demás aclarar que en estos esquemas las comunidades pertenecen esencialmente a la tradición, a los espacios rurales y en general al pasado. A su vez, en dirección inversa con frecuencia se cuestiona su autenticidad en los contextos urbanos, se las concibe como resabios del pasado a la vez que se les niega calladamente el futuro⁵ -tal como sugirió Fabian (1983) sobre los usos del tiempo en relación con el objeto de estudio antropológico (Serrano, 2024a)-. En las miradas más extremas las comunidades están destinadas a desaparecer a favor de las relaciones impersonales y de los arreglos contractuales entre individuos en el curso aparentemente irrevocable de la modernidad planetaria. Ciertamente nada de esto resiste ningún examen serio basado en la investigación empírica a gran escala.

En el campo de la filosofía política los debates remiten casi inevitablemente a la larga controversia entre las posiciones comunitaristas que parten de Aristóteles en el siglo IV aC. y los enfoques contractualistas arraigados en Thomas Hobbes desde el siglo XVII⁶. Entrado el siglo XXI esta controversia original reverbera especialmente en los planteamientos liberales y neocomunitaristas a través de John Rawls (1997) y Charles Taylor (1993) alternativamente. Más recientemente, los llamados “bipolíticos” han agitado las discusiones al proponer nuevas ideas y reflexionar profusamente sobre las comunidades. Deseamos

⁴ Mantenemos aquí el término “sociedad” respetando la edición primera en castellano (Losada, Bs As.). Otras traducciones utilizan la palabra “asociación”; por ejemplo, la edición de Península (Barcelona) de 1979. Esto mismo revela las dificultades de traducir del alemán los términos *gemeinschaft* y *gesellschaft* en que Tönnies formuló originalmente la célebre oposición conceptual.

⁵ Serrano (2024b) se ocupa precisamente de este problema al examinar el caso de las comunidades urbanas mapuche y mapuche-tehuelche en las ciudades del valle inferior del Negro, en la Norpatagonia. Véanse también los artículos de Olivios y de Acuña y Montes en este volumen.

⁶ Véase Lisbona Guillen (2006) para una reseña al respecto en perspectiva antropológica, como también sobre la dicotomía comunidad-sociedad.

referir aquí, aunque brevemente, los bellos planteamientos de Roberto Espósito (1998) en *Communitas* que se inscriben en esta corriente. Con base en un fino análisis etimológico propone allí que el término “comunidad” conjuga tanto la semántica del don como de la deuda. Para el autor la comunidad remite a lo común y en ella reside el deber de dar. Como contraparte, la modernidad se erige como un proyecto inmunitario esencialmente centrado en lo propio -esto argumenta en *Immunitas*, otra de sus brillantes obras (Espósito, 2002)⁷.

Podríamos extendernos en otras aportaciones significativas de las últimas décadas en torno a las comunidades en la corriente sociológica como en la filosófica⁸, aunque ello es innecesario en esta introducción. En cambio, conviene resaltar dos aspectos puntuales. En primer lugar, ambas corrientes llevan por sello las consideraciones abstractas y un alto nivel de especulación. En principio no hay nada objetable en ello. En el reverso, más allá de sus incuestionables méritos, eventualmente presentan los resultados con desdén de la investigación sistemática de las diversas configuraciones comunitarias existentes⁹. El ejemplo ad hoc en respaldo de los argumentos es una práctica habitual incapaz de llenar semejante vacío.

En segundo lugar, con mayor frecuencia asumen generalizaciones que tienen por referente primordial a las sociedades nortatlánticas (ellas mismas heterogéneas) con las que componen una imagen sucinta de Occidente. Así, en muchas ocasiones los planteamientos carecen de aplicabilidad o resultan concretamente inapropiados en los contextos latinoamericanos (también diversos)¹⁰. Más tarde o más temprano Latinoamérica tendrá que reflexionar lo comunitario en sus propios términos.

Justo aquí, en relación con los dos aspectos que se acaban de mencionar, la antropología puede hacer contribuciones sustanciales. Por un lado, podría proveer elementos de corte empírico suficientemente analizados -novedosos o habituales-, destinados enriquecer las conjeturas filosóficas y sociológicas. A su vez, podría controlar el alcance de las distintas propuestas teóricas a través de la indagación etnográfica, informando además sobre sus expresiones diversas a partir de casos particulares. Finalmente, como lo hiciera en buena parte del siglo XX, la antropología tiene el potencial de generar sus propios argumentos acerca de la vida en comunidad partiendo del compromiso empírico que la caracteriza. Solo así podrá tener una participación más decidida e influyente en los grandes debates actuales sobre las comunidades y lo comunitario.

En efecto, si bien actualmente parece estar detenida en su camino teórico, la antropología posee una rica tradición teórica en el estudio de las comunidades. Baste recordar las aportaciones señeras -severamente impugnadas- de Robert Redfield acerca de la “pequeña comunidad” (*Little Community*) y del afamado *continuum* folk-urbano referenciado en Yucatán (Redfield, 1971, 1941). Aunque pronto recibieron graves cuestionamientos, es innegable que se trataba de un esfuerzo teórico encomiable anclado en referencias empíricas concretas,

⁷ El autor enlaza ambas ideas en *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica* (Espósito, 2008).

⁸ Por razones argumentales y de espacio no consideramos aquí otras perspectivas eventualmente relevantes. En el campo de la psicología social, por ejemplo, se desarrolló la noción de sentido de comunidad (Sarason 1973; McMillan y Chavis 1986). Ciertamente podría ser útil a la etnografía.

⁹ Bauman (2006: 6-7, 86) acude nada menos a los escritos de R. Redfield (1971) sobre la “pequeña comunidad” para dar base empírica a sus argumentos.

¹⁰ Así, Díaz Polanco (2015) reprocha a Bauman la arbitrariedad de su análisis sobre la propiedad líquida de las comunidades en la tardomodernidad, en completa omisión de la persistencia y vitalidad de las comunidades pre-existentes que se observan en Latinoamérica (las comunidades indígenas).

aspecto que deseamos destacar. A partir de entonces y aún hoy, las comunidades indígenas y campesinas en Latinoamérica constituyen un objeto de estudio predilecto en la investigación antropológica. Y desde entonces los antropólogos han tenido que lidiar con la imagen somnolienta de comunidades apacibles, aferradas a la costumbre y la tradición, ahistóricas, aisladas e inmóviles que surgen de aquellas primeras etnografías. Con frecuencia la investigación en el terreno cae en el hechizo de lo comunitario y cede a la mirada romántica o nostálgica (Blackshaw, 2010: 1). Nunca serán demasiadas las precauciones al respecto y es necesario mantener la perspectiva crítica junto con controles de reflexividad¹¹.

Otro elemento perdurable originado en aquella etapa inicial refiere al análisis situado de los estudios de comunidad. A diferencia de otras corrientes y aproximaciones en el ámbito académico¹², en la antropología lo local ha prevalecido a la hora de analizar y pensar lo comunitario¹³. Así, hasta la fecha la relación comunidad-territorio constituye un aspecto clave en el marco de la disciplina. Hubo que esperar largas décadas para que esta conjunción se convirtiera en motivo de reflexión crítica, lo que dio lugar a otras posibilidades de investigación. Esto mismo fue, en parte, un correlato de las características cambiantes del fenómeno, pues a mediados del siglo XX muchas de las comunidades que estudiaban las y los antropólogos estaban inmersas en intensos procesos migratorios hacia centros urbanos. Pero también se correspondía con dinámicas teóricas que veremos enseguida.

En todo caso, hacia la medianía del siglo pasado la comunidad constituía un elemento cardinal en los debates antropológicos. Serrano (2020)¹⁴ ha identificado tres problemáticas capitales en las que cumplía un papel decisivo. Por un lado, resultaba esencial en el estudio de los contextos campesinos -piénsese en los trascendentes planteamientos de Eric Wolf (1957) acerca de la comunidad corporada cerrada en Mesoamérica y Java (véase Robichaux en este volumen)-. Por otro, resultaba un elemento clave a la hora de abordar las migraciones rurales. En tercer lugar, los estudios de comunidad eran indispensables en relación con la reproducción de las identidades indígenas, un tema concretamente reservado a la antropología. De allí su centralidad. A su vez y a la sazón, las etnografías proveían insumos originales como el *calpulli* mesoamericano y el *ayllu* andino, que eran prácticamente ignorados en otras disciplinas. Lo mismo sucedía con las profusas investigaciones sobre los sistemas de cargo, un tópico por mucho tiempo favorito en la investigación etnográfica. Pero las cosas habrían de cambiar hacia la década de 1980.

En 1983 Benedict Anderson presenta la noción de *comunidades imaginadas*, que rápidamente fue apropiada por los antropólogos con fines distintos a los del historiador (la comprensión de las nacionalidades). Poco después Anthony Cohen (1985) publica *The Symbolic Construction of Community*, desplazando la atención hacia los aspectos simbólicos del fenómeno comunitario¹⁵. Aunque ha

¹¹ Así, se ha señalado que en muchos trabajos empíricos se tiende a exagerar la importancia de la solidaridad y de relaciones sociales en las comunidades (Amit, 2002; véase Blackshaw, 2010: 9).

¹² No será novedoso advertir sobre el carácter vago y controversial del término “comunidad”; se ha insistido suficientemente en ello (por ejemplo, Amit, 2002). Esto mismo da lugar a los más variados usos. “Comunidad” es una palabra “cálida” que suena bien (Bauman, 2004: 7-9) y así, se la emplea de muy diferentes maneras en distintas situaciones y contextos. Nos remitimos aquí al ámbito académico.

¹³ Más allá de que lo comunitario alude esencialmente a un modo particular de vida en sociedad (Cfr. Lisbona Guillen, 2006: 25-26) o, en sentido weberiano, aun modo específico de relación social.

¹⁴ Una parte considerable de esta sección de la introducción se apoya en este trabajo.

¹⁵ Más adelante Wegner (2002) publica *Imaginary Communities*.

habido otros avances en el plano teórico, creemos con que se trata del cambio más espectacular en la mirada antropológica sobre las comunidades. De pronto el significado del territorio y lo local cedían importancia ante la prevalencia de lo simbólico. En el extremo más aventurado las comunidades llegaron a percibirse como inmateriales o metafísicas (Blackshaw, 2010:6). Ya etéreas, llegó a plantearse su desterritorialización (véase Haesbaert, 2011).

Podríamos continuar con esta serie no exhaustiva de disquisiciones que hemos desplegado hasta aquí con el sencillo propósito de introducir el tema e interesar al lector. En cambio, convienen unas escuetas líneas de tenor metodológico. Es imperativo señalar que desde el punto de vista etnográfico las configuraciones comunitarias constituyen fenómenos inexorablemente complejos e irreducibles. No hay fórmulas sencillas para tratar con las comunidades. Implican siempre un problema que el investigador debe construir no sin vacilaciones y laboriosamente, en un constante vaivén con las observaciones en el terreno.

En tanto configuraciones sociales distintivas, componen complejos de relaciones internas y de exterioridad (o diferenciación) que con frecuencia desconciertan al investigador. A la vez, son eminentes productos históricos, aunque a nivel local suele haber distintas versiones de la propia historia y lo que puede parecer sencillo eventualmente se convierte en un asunto espinoso. Aparentemente congeladas en el tiempo y habitualmente dominadas por imágenes estáticas (Blackshaw, 2010), quizá el aspecto más esquivo y difícil de dilucidar durante el trabajo de campo es el carácter procesual de las comunidades. En efecto, además de estar ligadas al pasado y expresarse en el presente se proyectan invariablemente al futuro (Serrano, 2020, 2024a). Así, recurriendo a las concepciones oportunas de Reinhart Koselleck (1993: 338-342), es posible entenderlas como “espacio de experiencia” y también como “horizonte de expectativas”.

Tomando en cuenta todos estos elementos Serrano (2020) ha sugerido una serie de lineamientos de análisis consistente en considerar a las comunidades como problema, proceso y sistema de relaciones. Habrá otras posibilidades, pero solo a través de estrategias de análisis basadas en el ordenamiento y la sistematicidad se podrán establecer comparaciones virtuosas.

Precisamente, por un camino que permite pensar las comunidades en términos comparativos, Alicia Barabas profundiza en lo que sigue en un contexto inexcusable a escala regional: los pueblos originarios. Lo hace al mejor modo de los antropólogos. Esto es, desarrollando sus reflexiones a partir de las áreas y los referentes empíricos en que ha trabajado y bien conoce.

Referencias Bibliográficas

- » Amit, Vered (2002). Reconceptualising Community. En V. Amit (ed.) *Realising Community: Concepts, Social Relationships and Sentiments*. London: Routledge. Pp. 11-30.
- » Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso.
- » Bauman, Zigmund (2003). *Modernidad líquida*. México: FCE.
- » Bauman, Zigmund (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- » Blackshaw, Tony (2010). *Key Concepts in Community Studies*. Londres: Sage.
- » Cohen, Anthony (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Londres y Nueva York: Tavistock.
- » Díaz Polanco, Horacio (2015). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. México: Orfila.
- » Esposito, Roberto (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- » Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu: Buenos Aires.
- » Esposito, Roberto (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- » Esposito, Roberto (2008). *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*. Milano: Mimesis.
- » Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- » Haesbaert, Rogério (2011). *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- » Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 368 pp.
- » Lisbona Guillén, Miguel (2006). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Prólogo. Zamora: Colmich.
- » Marinis, Pablo de (ed.) (2012). *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- » McMillan, David y David Chavis (1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23.
- » Nisbet, Robert (2003 [1966]). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Rawls, John (1997). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- » Redfield, Robert (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Redfield, Robert (1971). *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Sarason, Seymour (1974). *The Psychological Sense of Community: Prospects for a Community Psychology*. San Francisco: Jossey-Bass.

- » Serrano, Javier (2020). Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. *región & Sociedad*, vol.32. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10264844006>
- » Serrano, Javier (2024a). Revitalizando el debate antropológico en torno a las comunidades. Introducción, en J. Serrano y E. Zárate, eds., *Las comunidades en perspectiva antropológica: tres conferencias magistrales*. Asociación Latinoamericana de Antropología. En prensa.
- » Serrano, Javier (2024b). El futuro en común. Las comunidades indígenas en las ciudades del bajo río Negro, Norpatagonia, Argentina. Manuscrito inédito. Introducción, en J. Serrano y E. Zárate, eds., *Las comunidades en perspectiva antropológica: tres conferencias magistrales*. Asociación Latinoamericana de Antropología. En prensa.
- » Serrano, Javier y Eduardo Zárate, Eds. (2024). *Las comunidades en perspectiva antropológica: tres conferencias magistrales*. Asociación Latinoamericana de Antropología. En prensa.
- » Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: FCE.
- » Tönnies, Ferdinand (1947 [1887]). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- » Wegner, Phillip (2002). *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*. Londres: University of California Press.
- » Wolf, Eric (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13(1), 1-18.

Las comunidades de los pueblos originarios en Oaxaca



Alicia M. Barabas

Instituto Nacional de Antropología e Historia. México

Retomo la propuesta de Javier Serrano acerca de reflexionar sobre la comunidad en y desde Latinoamérica, y desde la etnografía como forma de aproximación idónea para comprender la especificidad de las comunidades de los pueblos originarios. Ya Javier nos encamina a reflexionar sobre la comunidad como problema de estudio de la antropología, como proceso dinámico y como sistema de relaciones sociales. Trataré entonces de acercarme al tema de nuestro dossier a partir de: el papel de la historia, de la cultura, de la identidad y de la autogestión para la construcción y reproducción de la comunidad del pueblo originario, que llega desde el pasado tiene existencia en el presente y se proyecta hacia el futuro.

La historia es una aproximación clave porque, a diferencia de otras comunidades de composición étnica heterogénea y formadas en la actualidad o en el pasado reciente, las comunidades de los pueblos originarios son anteriores a la formación de los estados nacionales latinoamericanos y por esa ancestralidad tienen (o deberían tener) derecho sobre sus territorios y a reproducir sus culturas e idiomas; derechos que están establecidos en instrumentos jurídicos internacionales y nacionales de los países latinoamericanos desde el siglo XX. Las comunidades de los pueblos originarios no son ahistóricas, tienen su propia historia profunda y una historia dentro de los estados nacionales que las han incluido.

Para comprender a la comunidad que forman los pueblos originarios también debe tomarse en cuenta el papel central que juega la cultura en su conformación y persistencia transformada a lo largo de la historia. En muchos casos a la cultura propia se le llama la o el “costumbre” e integra todas las manifestaciones culturales materiales y simbólicas que son consideradas como herencia de los antepasados. Es la tradición recibida que la gente considera verdadera e indiscutible y que, por lo tanto, debe ser practicada y conservada a través de las generaciones por su gran valor regulador y emotivo. No obstante que la reproducción de la tradición juega un papel clave en la persistencia de esta comunidad, tampoco puede pensarse que están aferradas a ella y se niegan a



aceptar los bienes culturales del presente. Todo etnógrafo de campo ha sido testigo de los innumerables y a veces profundos cambios que registran las culturas comunitarias como consecuencia de la migración intensiva, la conversión a nuevas alternativas religiosas, el turismo, entre muchos otros factores.

Paso de largo por las antiguas y ya descartadas caracterizaciones de la comunidad indígena como aislada y cerrada. Nunca ha estado aislada de las sociedades envolventes y es cerrada solo en el sentido de que no admite nuevas membrecías foráneas, sino a través de la alianza parental. Tampoco son inmóviles, aunque algunas de las manifestaciones culturales fundamentales de raíz mesoamericana, como el concepto de quincunce o el de *altépetl* expresado en la Montaña Sagrada, que forman parte de una suerte de núcleo duro (López Austin, 1984; López Austin y López Luján, 2009), se transforman a un ritmo mucho menos intenso que otras manifestaciones culturales de menor densidad significativa. También son persistentes algunas manifestaciones culturales provenientes de la época colonial, como los sistemas de cargos político-religiosos heredados del municipio castellano, pero reconfigurados por las comunidades indígenas como su propio sistema de gobierno y organización comunitaria, que existen hasta la actualidad. En Oaxaca esa forma de gobierno, llamada en principio Usos y Costumbres y desde 2001 Sistemas Normativos Internos (SNI), fue legitimada en la Constitución del Estado en 1995 y permite el ejercicio de una autonomía comunitaria (municipal) relativa, pero de derecho. En otros estados de México (Guerrero, Michoacán, Chiapas) también existen gobiernos comunitarios que ejercen cierta autonomía de hecho.

El autogobierno comunitario está integrado, por una parte, por la Asamblea de comuneros o ejidatarios a la que pertenece gran parte de la población y, por la otra, por un escalafón de cargos políticos, religiosos y agrarios, que va desde los topiles, en el rango inferior hasta el presidente municipal en el superior y, muchas veces, por encima, se encuentran los Ancianos, considerados sabios de respeto, que asesoran a las autoridades porque han cumplido satisfactoriamente todos los cargos del sistema. Los cargueros principales son los encargados, junto con los especialistas religiosos, de la reproducción de la antigua cosmología y dirigen los rituales relacionados con los ofrendas y pedimentos en los cerros y manantiales, pero también toman parte en las celebraciones vinculadas con la iglesia, como las fiestas para el Santo Patrono y las mayordomías de los santos.

Los sistemas normativos internos son parte fundamental de la estructura social y de la cultura comunitaria y no se limitan al ejercicio de lo político, sino que constituyen un cuerpo de principios que establece los derechos y las obligaciones entre las personas. Idealmente esas normas son conocidas por todos y operan como instrumento de control social, ya sea por auto-convencimiento acerca de su legitimidad o mediante coacción física (castigos, multas, cárcel) o simbólica (rechazo de los vecinos, burla pública). Incluyen también la gestión agraria, el ejercicio de la justicia en el nivel comunal, las formas de intercambio recíproco interfamiliares (para los trabajos de la milpa, la construcción de la vivienda, las fiestas familiares) e intracomunitarias (las fiestas del pueblo, los *tequios* o donaciones de trabajos para la comunidad), las prácticas religiosas relacionadas con la religión católica y los rituales vinculados con la montaña sagrada. En el campo de la cosmovisión, la narrativa muestra que el escalafón de cargos de la comunidad se reproduce entre las entidades extrahumanas que habitan en los cerros, entre los antepasados difuntos que viven el último piso inframundo y entre los nahuales de los especialistas rituales que cuidan el pueblo durante la noche; todos ellos también cumplen servicios comunitarios.

Por ello, para comprender en profundidad los SNI resulta muy importante, como ya mencioné, el concepto de *costumbre*, porque no cumplir con lo establecido puede acarrear desgracias individuales y colectivas.

Por otra parte, los sistemas normativos indígenas se nutren de la práctica de la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios. Es preciso ir más allá del concepto elaborado por Mauss (1925) y comprender la reciprocidad como una *ética del don* (Barabas, 2003); como el código moral que prima en los pueblos y los orienta a relacionarse a partir de intercambios o dones recíprocos equilibrados en todos los ámbitos de la vida social y en la relación con las deidades. Para los pueblos indígenas la reciprocidad juega un papel clave en los procesos de desarrollo de los grupos domésticos, en la vida colectiva material y simbólica y en las formas de participación y acción social. En esta ética se ponen en juego valores y principios fundamentales de los pueblos originarios: el honor, el respeto, la palabra empeñada, el compromiso, la vocación de servicio, el nombre de la familia, el prestigio, la buena vecindad, el afecto y el gusto por dar a los que se estima. Siendo así, la obligación de dar y devolver encontraría una determinación fuerte y profunda en los principios básicos de esa ética sociocultural que traza las conductas deseables y prohibidas.

El rol de la identidad étnica en la comunidad de los pueblos originarios es también clave porque la diferencia de la comunidad campesina no indígena o de cualquier otra forma de comunidad. Los indicadores que otorgan las bases culturales a la identidad son la lengua, las diversas prácticas y saberes culturales materiales y simbólicos, el parentesco, el territorio y la historia compartidos o cualquier otro emblema que la comunidad asuma como mostración de su contraste con otras comunidades. Las identidades étnicas se anclan en la historia, aunque son muy dinámicas, y tienen gran densidad o espesor, más que cualquier otra adscripción identitaria adquirida (religiosa, laboral). Un factor relevante que entreteje la cosmovisión con la identidad de esta comunidad es que su territorio le ha sido entregado en el tiempo inicial por las entidades extrahumanas creadoras y fundadoras para ese preciso pueblo (Barabas, 2006).

Finalmente, un motivo fundamental de su persistencia que caracteriza a la comunidad del pueblo originario, ha sido la autogestión que se ejerce mediante las formas organizativas y de trabajo colectivas y solidarias y se lleva a cabo en diferentes niveles y esferas de la vida interna y en muchas de las relaciones interétnicas locales y nacionales. Desde la década de los 70 tardíos la autogestión para la defensa de sus bienes e intereses ha encarnado en los movimientos etnopolíticos, que promueven un estilo diferente de acción política, con mayor participación de jóvenes y mujeres, que recurre a estrategias y recursos culturales para la movilización. Sus líderes o representantes suelen ser nuevos intelectuales comunitarios que buscan revalorar y revitalizar sus idiomas y culturas. Se arraigan en la memoria histórica, ya que recuperan la biografía de los líderes de antiguas rebeliones, y algunos de sus objetivos, como la autonomía.

¿Qué significa la comunidad del pueblo originario para la sociedad actual? Hacia fines de los ochentas del siglo XX, Boaventura de Sousa Santos (2018) señalaba que las epistemologías del sur surgían de las experiencias de resistencia a los paradigmas de la colonialidad, ancladas en saberes plurales, más experienciales que abstractos, y tomaba como referencia empírica principal al Buen Vivir de las comunidades andinas, que propone una vida en equilibrio con relaciones armoniosas entre las personas, la comunidad, la sociedad y la tierra. Para este autor, quienes han producido cambios progresistas en los

tiempos recientes han sido los pueblos subvalorados, como los indígenas, que revalorizan el pluralismo y hacen resurgir identidades y lealtades locales. Igualmente, relacionado con el Buen Vivir, hacia 1980 se construyó el concepto *descolonización del poder* (Quijano 2020), inspirado en las tradiciones indígenas del Perú, pero también en el neo-zapatismo de la década de 1990, momento, según Quijano, de la expansión de los movimientos indígenas. Este autor reconocía en la comunidad indígena las formas de identificación, de democracia directa, de autogobierno y de autonomía que tenían la fuerza social capaz de construir un mundo más igualitario y de contribuir a la descolonización a través de la puesta en práctica del Buen Vivir, *Sumak Kawsay*, en quechua; principio de la comunidad andina, *ayllu*, que se describe como “la plenitud de vida en comunidad junto con otras personas y la naturaleza” (Tirzo González, 2014). También se ha buscado el concepto en guaraní, en mapuche, en maya tzeltal, en ikoot y en tojolabal. Abundan las publicaciones que describen la puesta en práctica del Buen Vivir en cooperativas, asociaciones y organizaciones en Perú y en México, cuyos proyectos frecuentemente son apoyados por ONGs, muchas de ellas dedicadas al medioambiente y la sustentabilidad económica, y se elaboran tomando en cuenta la cosmovisión indígena, la identidad cultural, la comunidad, la autodeterminación y las autonomías territoriales.

Son frecuentes las reflexiones que entrecruzan el Buen Vivir del *ayllu* andino con la Comunalidad de los pueblos mixe y zapoteco de la Sierra Norte de Oaxaca, también surgida hacia 1980, y ambos con la descolonialidad del poder (Mignolo, 2010) y con las epistemologías del sur (Aquino, 2010). En la actualidad esta teoría, en buena medida indígena, sobre la comunidad indígena señala cuatro ejes centrales: el territorio comunal, el trabajo comunal, el poder y gobierno comunales y la fiesta comunal. Estas categorías existen, por igual, en las comunidades mixes y zapotecas que se identifican con la Comunalidad y en los municipios que se rigen por SNI y en todos ellos se practica la costumbre y la ética del don. No obstante, es preciso no idealizar a las comunidades de los pueblos originarios y dar por sentado que son internamente homogéneas e igualitarias, que las relaciones interpersonales son idílicas, que siempre se respeta a la naturaleza y que están ausentes los conflictos agrarios, políticos o sociales. Ni la vida comunitaria del *ayllu* ni la de la Comunalidad son la solución a todos los males de la sociedad capitalista, como en ocasiones parecen proponer las teorías sociopolíticas contemporáneas. Las comunidades indígenas, al igual que cualquier otra sociedad, no están exentas de problemas y conflictos internos y con el exterior, pero esto no impide la existencia de múltiples lazos culturales comunitarios que les permiten accionar colectivamente para su beneficio.

* * *

Con las comunidades sucede algo similar a lo que ocurre con otros grandes temas antropológicos como la reciprocidad y el parentesco: han quedado injustamente relegados en el debate disciplinar (Segalén, 2007; Robichaux y Serrano, 2024). Los diez artículos que conforman este volumen buscan animar los estudios de comunidad en Latinoamérica y reactivar el diálogo interdisciplinar e intrarregional en la materia.

Con clara huella empírica y partiendo de diferentes enfoques, los trabajos se centran en la comunidad abarcando una amplia variedad temática. En breve sumario, prestan atención a procesos de comunalización y recomunalización vinculados a adscripciones indígenas y pos-indígenas; abordan lo comunitario en contextos de frontera, su papel en la fragmentación intraétnica y sus

orientaciones de futuro. Se ocupan además de la evolución histórica del significativo *comunidad*, de lo comunitario a la luz de las políticas de reconocimiento y como formación social “abigarrada”, así como de cuestiones de territorialidad y contextos de conversión religiosa.

Todo ello no hace más que expresar la ductilidad y el vasto potencial heurístico de la comunidad como objeto de investigación y reflexión antropológica, así como la complejidad, el dinamismo y la vitalidad distintivos del momento actual de nuestra disciplina. A su vez, las contribuciones remiten a ámbitos geográficos específicos principalmente en tres países: Argentina, México y Chile. Si en virtud de esta limitación no es posible hacer consideraciones de alcance regional, ciertamente se abona el camino en esa dirección.

En conjunto los artículos en este dossier revelan la prístina vigencia de la comunidad como fenómeno empírico, lo que permite recalcar su pertinencia como objeto de estudio relevante en nuestra región. Actualmente las grandes discusiones sobre comunidad se establecen pensando en otras sociedades y en otras regiones. Latinoamérica debe encontrar su voz y reflexionar sobre lo comunitario con su propia impronta y en sus propios términos. Invitamos a hacerlo.

Referencias Bibliográficas

- » Aquino, Alejandra (2010). La generación de la 'emergencia indígena' y el comunalismo oaxaqueño: Genealogía de un proceso de descolonización. *Cuadernos del sur*, 29(15), 7-21.
- » Barabas, Alicia (2003). La Ética del Don en Oaxaca: Los sistemas indígenas de reciprocidad. En S. Millán y J. Valle (coords.), *La Comunidad sin Límites*. CONACULTA-INAH, México, vol. I, pp.39-59
- » Barabas, Alicia (2006). *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*. INAH-Porrúa: México.
- » De Sousa Santos, Boaventura (2018). Introducción: las Epistemologías del Sur. Boaventura de Sousa Santos. *Construyendo las Epistemologías del Sur*. Antología Esencial, vol. I. CLACSO: Buenos Aires, pp.303-342.
- » González, Tirzo (2014). Kawsay (Buen Vivir) y Afirmación Cultural: Pratec-NACA, un paradigma alternativo en los Andes. En Boris Marañón (coord.), *Buen Vivir y Descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. IIE-UNAM: México. pp.121-139.
- » López Austin, Alfredo (1984). *Cuerpo humano e ideología*, II Tomos, UNAM: México.
- » López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2009). *Monte Sagrado-Templo Mayor*. INAH-UNAM (IIA): México.
- » Mauss, M. "Essai sur le don". *Sociologie et anthropologie*. PUF, Paris.
- » Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo: Buenos Aires.
- » Quijano, Aníbal (2020). *Antología Esencial. Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad / descolonialidad del poder*. UNMSM y CLACSO: Perú- Argentina. Libro Digital
- » Robichaux, David y Javier Serrano (2024). Estudios de familia y parentesco en América Latina: asignaturas pendientes. Introducción, en Javier Serrano, David Robichaux y Juan Pablo Ferreira, eds., *Parentesco y Reciprocidad en América Latina: lógicas y prácticas culturales. Volumen 1*. Asociación Latinoamericana de Antropología, inédito.
- » Segalen, Martine (2007). El parentesco en la antropología actual: de las sociedades "exóticas" a las sociedades "modernas". En D. Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.

La comunidad “corporada” cerrada en el México pos-indígena

Desindianización y el destino de las exrepúblicas de indios en el siglo XXI



David Robichaux

Profesor-investigador honorario, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. México.
Correo electrónico: david.robichaux@ibero.mx

Resumen

Me propongo analizar un tipo particular de comunidad a la que pertenecen decenas de millones de mexicanos cuyos ascendentes, de una o varias generaciones atrás, hablaban lenguas indígenas. El tipo de población, se podría decir, al que se dirigieron las políticas de aculturación o desindianización, gestadas en el México del siglo XIX y desplegadas en el XX en aras de forjar una nacionalidad mexicana. Estas personas viven en, o mantienen vínculos formales con, sus comunidades de origen que durante el Virreinato tenían la categoría jurídica de “repúblicas de indios”. A pesar de profundos cambios económicos y educativos -además de las predicciones de diversas vertientes de las teorías de modernización-, en lugar de desaparecer, estas comunidades se mantienen fuertes y son componentes esenciales para entender la formación social mexicana de hoy.

The closed corporate community in post-indigenous Mexico: deindianization and the fate of the former “republics of Indians” in the 21st century

Abstract

I propose to analyze a particular type of community to which tens of millions of Mexicans belong whose ancestors, from one or several generations ago, spoke indigenous languages. The type of population, one could say, to whom the acculturation or de-Indianization policies, conceived in nineteenth century Mexico and deployed in the twentieth century in order to forge a Mexican nationality, were directed. These people live in, or maintain formal ties with, their communities of origin, which during the Viceroyalty had the legal status of “republics of Indians”. Despite profound economic and educational changes - in addition to the predictions of various strands of modernization



theories - rather than disappearing, these communities remain strong and are essential components in understanding Mexican social formation today.

A comunidade “corporada” fechada no México pós-indígena: a desindianização e o destino das antigas repúblicas de índios no século XXI

Resumo

Proponho analisar um tipo específico de comunidade à qual pertencem dezenas de milhões de mexicanos cujos ancestrais, de uma ou várias gerações atrás, falavam línguas indígenas. Poderíamos dizer que esse tipo de população foi alvo das políticas de aculturação ou desindianização, concebidas no México do século XIX e implementadas no século XX em uma tentativa de forjar uma nacionalidade mexicana. Essas pessoas vivem ou mantêm vínculos formais com suas comunidades de origem, que, durante o vice-reinado, tinham o status legal de “repúblicas indígenas”. Apesar das profundas mudanças econômicas e educacionais - além das previsões de várias vertentes das teorias da modernização -, em vez de desaparecerem, essas comunidades permanecem fortes e são componentes essenciais para a compreensão da formação social mexicana atual.

Me propongo analizar un tipo particular de comunidad a la que pertenecen decenas de millones de mexicanos cuyos ascendentes, de una o varias generaciones atrás, hablaban lenguas indígenas. El tipo de población, se podría decir, al que se dirigieron las políticas de aculturación o desindianización, gestadas en el México del siglo XIX y desplegadas en el XX en aras de forjar una nacionalidad mexicana. Estas personas viven en, o mantienen vínculos formales con, sus comunidades de origen que durante el Virreinato tenían la categoría jurídica de “repúblicas de indios”. A pesar de profundos cambios económicos y educativos -además de las predicciones de diversas vertientes de las teorías de modernización-, en lugar de desaparecer, estas comunidades se mantienen fuertes y son componentes esenciales para entender la formación social mexicana de hoy.

Me refiero a la añeja propuesta de Eric Wolf de la “comunidad corporada cerrada”, expresión ampliamente utilizada, discutida y cuestionada por distintos motivos y en diferentes contextos. Conforme a las premisas de las teorías de modernización, desde su planteamiento original, Wolf, al igual que otros autores, propuso su inevitable desaparición. Recordemos que Robert Redfield (1944: 10 y 109), basándose en dicotomías como *Gemeinschaft/ Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies, solidaridad mecánica/solidaridad orgánica de Durkheim, *societas/civitas* de Morgan, estatus/contrato de Sir Henry Maine, construyó su modelo del continuo folk/urbano. Estas dicotomías arraigan firmemente en la teoría sociológica clásica y tienden a permear nuestro pensamiento a la vez que permiten separarnos de algún “otro”, como los sectores rurales, los “primitivos” o los “pre-modernos”. Así, el substrato de gran parte de la teórica sociológica utilizada para abordar procesos de modernización está planteada en términos dicotómicos que auguran un colapso ineluctable de la comunidad. En la propuesta de Wolf, podemos ver que su destrucción implica el fin de la igualdad por la penetración del capitalismo.

En el planteamiento de Wolf, la destrucción o transformación llegarían a abrirse la comunidad. Expuesta fundamentalmente en términos económicos, Wolf enumera elementos de apertura como la pérdida de control por parte de los viejos elementos conservadores. En cambio, propongo que es conveniente pensar la cerrazón en términos sociales. Si vemos las comunidades como grupos sociales cerrados, observaremos que, si bien se han abierto a la economía moderna, siguen siendo grupos sociales cerrados que controlan su membresía y mantienen sus límites. No se han destruido porque, en primer lugar, no estaban fundados en un principio de igualdad como pensaba Wolf, sino en un sistema de organización eficaz que, a través de medidas coercitivas, asegura la participación y cooperación para lograr determinados fines; sobre todo la protección y reproducción de la comunidad. Estas no solo consisten en la defensa de la integridad de la comunidad a nivel sociopolítico, sino también a través del ritual destinado a asegurar el bienestar, la prosperidad y la salud de sus habitantes. Si bien Wolf toma en cuenta el sistema de cargos religiosos y civiles, lo conceptúa como un sistema de poder y de redistribución económica, desatendiendo su función de protección sobrenatural. Es decir, deja fuera el aspecto primordial del sistema de cargos cuyo propósito es distribuir las tareas rituales consideradas por los comuneros como necesarias para asegurar el bienestar y prosperidad que proveen las entidades sobrenaturales.

Propongo entonces visitar el concepto de Wolf, enfatizando los aspectos sociales, parentales y religiosos de la comunidad y destacando su corporatividad. Aunque el término "corporado" adjetiva la comunidad en la propuesta de Wolf, es la característica que menos atención ha recibido. Sugiero el término "pos-indígena" para este tipo de comunidades como una manera de obligarnos a pensar la historia. La comunidad pos-indígena es la misma tratada por Andrés Medina (2007) en sus estudios sobre comunidades del sur de la Ciudad de México cuyos habitantes emplean el término "pueblos originarios" para autodesignarse.¹ Se trata del mismo tipo de unidad que alberga una gran parte de los mexicanos a los que se refirió Guillermo Bonfil (1987) en el "México profundo".

El término "post-indígena" sirve para recordar el pasado prehispánico y colonial de comunidades de este tipo, pero también la historia reciente de des-indianización que caracterizó el México del siglo XX. En particular, es un recordatorio a los antropólogos de un proceso social que afectó y afecta a decenas de millones de mexicanos. Los propios antropólogos han contribuido a borrar la memoria de este proceso al privilegiar en su mirada a los "indígenas" y no a quienes dejaron de serlo, es decir, aquellos mexicanos que fueron des-indianizados por un conjunto de políticas del Estado mexicano. Pareciera que, por pasar de moda el concepto de aculturación - tan extensamente dominante en la antropología mesoamericanista-, o bien por su falta de vocación histórica, los antropólogos han descuidado el destino de sus víctimas.

El término "post-indígena" está inspirado en el de post-nahua de Eileen Mulhare (2005). Crítica del posmodernismo, su concepto surge en el contexto de su trabajo de campo en Totimehuacán, municipio independiente a principios del siglo XX que fue anexado posteriormente a la ciudad de Puebla. Mulhare destaca que, aunque el censo oficial reporta que más del 80% de los habitantes se dedicaba a empleos industriales, al comercio y los servicios,

¹ En mis investigaciones desde 1974 en el estado de Tlaxcala y a partir de 2002 en la Región Texcocana al oriente de la Ciudad de México -con comunidades de historia similar a las que estudió Medina- recién en 2023 escuché la expresión "pueblo originario". Intuyo que ganará aceptación en la medida que los habitantes de estas comunidades tomen mayor conciencia de su historia y conozcan lo que los antropólogos han escrito sobre ellos.

estos “rasgos urbanos” son engañosos. Totimehuacán es un pueblo antiguo con una historia de 2,700 años. Hace un siglo su indumentaria era la que se asociaba con la de los indígenas y sus habitantes hablaban náhuatl; el castellano que hablan hoy está “entreverado con coloquialismos nahuas”. Sus siete barrios “tienen sus raíces en formas prehispánicas de organización social” y “hay un sistema activo de mayordomías que son organizaciones semiobligatorias encargadas de festejar las fechas señaladas de la comunidad y de los santos patronos de los barrios”. Mulhare se pregunta si se debe clasificar a los totimehuacanos como “indios” o “mestizos”. Señala la ambigüedad del término “mestizo” que “confunde a los descendientes de matrimonios mixtos de españoles e indios con pueblos que ya no se consideran indios”. Por su parte, “los totimehuacanos evitan ambos términos. Más bien, suelen referirse a sí mismos como *campesinos*, *poblanos*, los pobres, *macehuales*, o simplemente totimehuacanos. Personalmente prefiero llamarles posnahuas, personas de antepasados nahuas, que han adoptado una nueva forma de vida en el siglo XX” (Mulhare, 2005: 331-332).

Dado el proceso de des-indianización que se produjo en México durante el siglo XX -no se ha detenido en el XXI-, con variantes, la descripción de Mulhare podría aplicarse a miles de comunidades en el país. Por des-indianización, término empleado por Guillermo Bonfil en sustitución de aculturación, se entiende la pérdida de la lengua vernácula, el criterio principal para definir al indígena en México, aunque claramente el cambio lingüístico responde a la integración de los hablantes de lenguas indígenas a la cultura nacional a través de la escuela, la descampesinización y los medios de comunicación masiva. Por eso, y considerando lo ambiguo del término mestizo², vale la pena expandir “pos-nahua” a “pos-indígena” por ser un proceso mediante el cual, no sólo los nahuas han abandonado su lengua y han dejado de ser campesinos, sino también otomíes, zapotecos, mixtecos, así como los hijos y nietos de hablantes de todos los idiomas indígenas del país (Robichaux, 2004: 323). Cabe destacar, sin embargo, lo que interesa aquí no refiere a individuos que han pasado por este proceso, sino a comunidades enteras, colectividades que tenían personería jurídica antes de la Reforma liberal de 1857 y que, actualmente, por su particular forma organizativa de cargos religiosos y civiles semiobligatorios, tienen límites nítidos como grupos sociopolíticos religiosos, y una especie de personalidad jurídica *de facto*.

El presente artículo se divide en tres apartados y unas reflexiones finales. En el primero, me refiero a formas actuales y pretéritas de definir al indígena en México. En el segundo, revisito brevemente el concepto de Wolf de “comunidad corporada cerrada”. Resalto la forma en que Wolf definió “lo cerrado” y daré ejemplos de cómo en su propuesta se enfatizan los aspectos económicos en detrimento de lo social y parental. El tercer apartado es de corte etnográfico: refiero mi propio trabajo en Tlaxcala entre 1974 y 2001 y en Texcoco desde 2001 hasta el presente, y a los de algunos egresados de la Universidad Iberoamericana llevados a cabo en estas dos regiones. Presento algunas características sobresalientes de la organización comunitaria y propongo conceptualizar a la comunidad como un grupo de filiación, fundamentalmente patrilineal, con una base territorial. En las reflexiones finales, destaco la dimensión religiosa de la comunidad corporada cerrada. Si Wolf y otros autores confirieron importancia a los cargos civiles y religiosos, los subrayaron como sistema de poder, mecanismo de nivelamiento económico o de eliminación de excedentes -sus

² Usualmente el término “mestizo” refiere a los mexicanos que no hablan alguna lengua indígena, independiente de su origen “racial”.

posibles funciones económicas y políticas- en menoscabo de la importancia de las prácticas y creencias religiosas. Finalizo proponiendo un nuevo rumbo para futuros estudios de las comunidades indígenas y post-indígenas en México.

Definiciones del indígena y la indianidad en México.

Importa recordar algunos aspectos relacionados con la "cuestión étnica" en México. Hasta la última década del siglo XX toda la política del Estado mexicano se ha enfocado en incorporar al indígena y convertirlo en mexicano. En la propuesta indigenista de Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) de establecer "centros coordinadores" en "regiones de refugio" (áreas que, por su aislamiento, acceso difícil o poca susceptibilidad de explotación rentable, aún quedaban poblaciones de lengua indígena), con la acción del Estado se podría acelerar el proceso de aculturación "natural" que estaba ocurriendo desde la Conquista (Aguirre Beltrán, 1970).

El criterio lingüístico sigue siendo primordial para la definición del indígena en México, aunque, ha habido intentos de adoptar otros y, más recientemente, en los censos se emplea la autoadscripción. A diferencia de Estados Unidos donde se ha definido al indígena por su ascendencia o empadronamiento en alguna tribu o "nación doméstica". Desde 1990, México adoptó la categoría "hogar censal indígena" que, a partir de 2010 se define como todo hogar cuyo jefe o jefa, o persona de referencia, o su madre o padre, habla una lengua indígena. Se consideran indígenas todos los residentes de estos hogares (Vásquez Sandrin, comunicación personal, 2023). Desde 2000, se ha abierto la posibilidad de la autoadscripción, preguntándole al entrevistado si pertenecía a algún grupo etnolingüístico específico y en el censo de 2010 la pregunta era si se consideraba como "perteneciente a la cultura indígena". Tanto en los hogares censales indígenas como en el caso de la autoadscripción, la información se obtuvo de una muestra representativa de alrededor del 13 % del total de hogares a los cuales se les aplicó un cuestionario ampliado (Vásquez Sandrin y Quezada, 2015: 183).

Hasta dichas modificaciones, el criterio lingüístico, aplicado a todos los individuos de 5 años o mayores, ha sido determinante para definir al indígena en los censos. Sin embargo, desde tiempo atrás, este criterio ha sido cuestionado. Manuel Gamio, el "padre de la antropología mexicana" criticó al censo de 1910 por clasificar uniformemente a la población del Valle de Teotihuacan como "de raza blanca" por no hablar una lengua indígena sino castellano "conforme al exclusivo e ilógico uso del sistema lingüístico". Para Gamio, no hablar la lengua vernácula no quiere decir que, "en realidad, la mayoría de los habitantes no siga siendo de raza indígena y de costumbres indígenas, por más que diversas circunstancias los hayan hecho substituir el idioma azteca por el castellano" (Gamio, 2017: xx-xxi). En consecuencia, alrededor de 1920 Gamio organizó un "censo etnográfico", en que, con base en características de alimentación, vivienda e indumentaria, además de ideas religiosas y éticas, distinguió "civilización indígena" y "civilización moderna" (Gamio, 2017: xxix-xxx). Planteó que se podría introducir "esa innovación en el próximo censo general de la República". Cabe notar que para Gamio civilización es sinónimo de "tipo cultural" (2017: xxvii); aunque califica la civilización indígena de "retrasada" y la moderna de "más avanzada" (2017: xxviii), afirma que el indígena "...tiene iguales aptitudes que el mestizo o el blanco" pero por su "miserable estado económico" se ve forzado a dedicar "todas sus actividades al sostenimiento de su subsistencia orgánica" (Gamio, 2017: xxxi).

Gamio señala la tendencia al ocultamiento del idioma indígena y puesto que "...los empadronadores se conforman con apuntar que poseen el español, resulta grandemente disminuida la cifra de los habitantes que en realidad hablan idiomas indígenas" (Gamio, 2017: xxxiv). Aplicando su esquema de dos civilizaciones, aunque el total de hablantes de náhuatl en el Valle de Teotihuacán no rebasaba el 7% (Mendieta y Núñez, 2017: 143), las personas de civilización indígena representan el 66% de sus 8330 habitantes (Mendieta y Núñez, 2017: 141). Años después, Gamio emplearía el término "indo-mestiza" para referirse a la población de México de origen indígena, que había dejado la lengua pero que, en diferentes grados, compartía prácticas culturales con los mexicanos de cultura occidental. Destaca que el abandono de las lenguas indígenas ha sido más rápido y amplio que los cambios en "los procesos mentales y culturales" y estima que se trataba de unos 20 de los casi 26 millones de mexicanos reportados en el censo de 1950 (Gamio, 1952: 268).

A partir de su análisis de los censos mexicanos del siglo XX, la historiadora Dolores Pla Brugat ha mostrado cómo se han subregistrado los hablantes de lenguas indígenas y cómo se ha ocultado la indianidad. El creciente número de personas tildadas de mestizas registrado en el siglo XX no responde a un proceso de mestizaje sino a la des-indianización, es decir, el reemplazo de las lenguas indígenas por el castellano. Destaca que al introducir variables relacionadas con la cultura material de los indígenas -como no comer pan de trigo, dormir en el piso, ir descalzo, usar huaraches (sandalias), usar calzón en el caso de los hombres-, el censo de 1940 reveló que más de la mitad de los mexicanos ostentaban rasgos de cultura material asociados con la indianidad, el triple de los hablantes de lenguas indígenas (Pla Brugat, 2011: 80).

Distintos autores han señalado este proceso de transformación. Julio de la Fuente (1947: 67), funcionario indigenista y colaborador de Malinowski, destacó el proceso de transformación del indio en no indio. Observó que para definir al indígena en México se han utilizado elementos culturales, siendo primero la lengua, pero también la indumentaria, el haber nacido en un pueblo o región indígena, tener costumbres como andar descalzo o vivir en un jacal (choza), además del pauperismo económico y la opresión social. No obstante, afirma: "El curso de los acontecimientos en México parece señalar que tanto los indios como los no-indios están interesados en que aquellos pasen a ser no-indios y que tal paso es relativamente fácil. Esto significa en gran medida la desaparición de la 'Indianidad'" (de la Fuente, 1947: 68). Los indicadores de la cultura material que menciona de la Fuente ya no están vigentes y las lenguas indígenas siguen cediendo al castellano. Robert Redfield (1943) describió esta situación en Dzitás en Yucatán y en un artículo en co-autoría con Ralph Beals y Sol Tax (1943). Estos autores resaltan la existencia de regiones culturalmente indígenas donde se hablaba castellano. Richard Adams (1956) ha empleado el término "indio transicional" para destacar este proceso en algunos países centroamericanos.

Con la excepción de Guillermo Bonfil (1976), los autores que han cuestionado el criterio lingüístico no han prestado atención a la organización comunitaria. En su estudio de Cholula en las cercanías de Puebla, este autor destaca formas organizativas que persisten a pesar del trabajo asalariado y la industrialización. Para Bonfil el sistema de cargos es indicador de "lo indio" y su permanencia y centralidad en un contexto urbano como Cholula reviste más similitudes que diferencias con poblados indígenas. Sin embargo, a diferencia de las comunidades indígenas, donde no hay una clara separación entre las funciones religiosas y civiles y todos están obligados a participar, en Cholula hay gente

al margen del sistema de cargos (Bonfil, 1976: 252-253). Para Bonfil, por su cultura mestiza en lo que se refiere a idioma, indumentaria y escolarización, sus instituciones religiosas debieron haber desaparecido (1976: 257); Cholula ya no es "población indígena, al menos en términos en que comúnmente se entiende esa categoría" (1976: 256); no obstante "Cholula se conserva indígena por su sistema de cargos" (1976: 263). Apunta que esto no es privativo de Cholula, sino impera en muchas otras comunidades de origen indígena en México (Bonfil, 1976: 252). Aunque no explícitamente, es obvio que, al afirmar que sus instituciones religiosas debieron haber desaparecido, Bonfil tiene en mente toda la carga de los supuestos de la modernización, presentes en la propuesta de Wolf sobre la comunidad corporada cerrada.

Cerca de Cholula, en el estado de Tlaxcala, Hugo Nutini y Barry Isaac (1974) colocaron el sistema de cargos al centro de su planteamiento del continuo indio-mestizo. Modelado en el continuo folk-urbano de Robert Redfield (1944), los pueblos cercanos al polo indio son hablantes del náhuatl, tienen una economía campesina y lo religioso está fusionado con lo civil en el sistema de cargos. En su propuesta de cambio, que es el tránsito hacia el polo mestizo suscitado por la introducción del trabajo asalariado, se produce la modernización que Nutini e Isaac definen por una creciente monetarización de la economía y el consumo de bienes industriales. Como consecuencia de la modernización, se produce la secularización que consiste, primero, en una separación de los cargos civiles de los religiosos, y culmina en la eliminación del sistema de cargos religiosos (Nutini e Isaac, 1974: 432-444).

La ventaja del planteamiento de Nutini e Isaac es que hablar en términos de un continuo permite captar la fluidez y romper con las categorías rígidas de indígena y mestizo. Sin embargo, como veremos, de acuerdo con datos etnográficos de las regiones de Tlaxcala y Texcoco, sus predicciones relativas a la transformación y el tránsito hacia el polo mestizo en cuanto al sistema de cargos se refiere, son ilusorias. Antes de abordar esa cuestión, veamos el planteamiento de Wolf de la comunidad corporada cerrada.

La comunidad corporada cerrada revisitada

Wolf dio en el clavo al señalar a la comunidad como unidad básica de organización mesoamericana. No obstante, lo que más se ha rescatado de su propuesta es el énfasis en lo económico. Así, se ha desviado la atención de lo social –es decir, la dimensión corporativa del grupo–, y de su naturaleza eminentemente religiosa, aspectos fundamentales y de mayor utilidad conceptual al abordar las comunidades post-indígenas de hoy. Vale la pena detenernos un poco en los supuestos básicos del planteamiento de Wolf (1955: 454). En su primera iteración, aclara que su interés es la relación estructural y no el contenido cultural, puesto que busca establecer una tipología de comunidades campesinas en América Latina, fundamentalmente a partir de criterios económicos. Señala la importancia de la relación de la comunidad con el mundo exterior para establecer esta tipología, apuntando que el fenómeno empírico es probablemente resultado de alguna imposición del exterior, y que su particular trayectoria debe tomarse en cuenta.

Su desarrollo de nueve tipologías de comunidades campesinas en América Latina tiene como punto de partida dos tipos básicos: 1) las corporadas cerradas de los altiplanos de México y Perú, que principalmente tienen una economía de subsistencia, aunque también hay cultivos comerciales; y 2) las

comunidades abiertas de las tierras bajas tropicales orientadas al mercado. El primer tipo fue la base del sistema colonial español como proveedor de mano de obra al Estado y es una corporación en el sentido de Meyer Fortes (1953) al referirse a las unidades unilineales de parentesco. Si bien el parentesco pudo haber constituido la base de su organización en la época prehispánica, ya es de importancia secundaria; sólo persisten algunos rasgos de organización basados en el parentesco "...tales como una tendencia hacia la endogamia local u ocasionalmente.../... derechos diferenciales entre antiguos y nuevos habitantes". Se trata del producto final de un proceso de reorganización que comenzó en la época prehispánica y siguió durante la colonia, un sistema social con límites bien definidos en cuanto a sus relaciones con "externos e internos". Vista desde el exterior, la comunidad corporada cerrada lleva a cabo ciertas actividades y mantiene determinadas "representaciones colectivas". Vista desde adentro, define derechos y obligaciones de sus miembros y prescribe ciertos ámbitos de su comportamiento. Como co-propietarios de una corporación detentadora de la tierra, sus miembros son obligados a participar en los asuntos políticos y religiosos comunitarios en el período colonial (Wolf, 1955: 455-457). La comunidad tiene la jurisdicción sobre la tierra, la cual no es plenamente mercancía, y se prohíbe la venta de terrenos a fueñeos (Wolf, 1955: 457-458).

Poco después, Wolf (1957) volvería a plantear su modelo en comparación con comunidades corporadas cerradas en Java. Tres décadas después de la formulación del modelo en los dos artículos citados, Wolf (1986) hace aclaraciones y rectificaciones, sobre todo a la luz de estudios posteriores con mayores datos sobre el período virreinal y las comunidades mesoamericanas. En primer lugar, Wolf aclara que al escribir los artículos de la década de 1950 tenía tres propósitos interrelacionados: "1) comprender los marcos organizativos de las comunidades como resultados y determinantes de procesos históricos; 2) visualizar a estos últimos como procesos íntimamente relacionados a cambios en el ámbito económico y político mayor; y 3) comprender las estructuras culturales como producto de estas interconexiones a través del tiempo en lugar de en términos de contenido cultural" (Wolf, 1986: 325). Explica que en ese momento la antropología mesoamericanista y, sobre todo la andinista, se centraban "todavía en comprender la vida 'de los indios' en términos de herencia cultural y el cambio en términos de la aceptación diferencial o rechazo de formas culturales en el curso de la aculturación" (Wolf, 1986: 325). Explica también que aplicó el concepto de "tipo" de Julian Steward -que en realidad es un modelo orientado al descubrimiento y no un esquema de clasificación- al modelo de corporación que Fortes desarrolló para los grupos de filiación unilineal en África.

Por el énfasis de Wolf en lo económico y el sistema económico mundial en su modelo, se prestó escasa atención al aspecto corporativo social y el control que tienen los habitantes sobre quienes pertenecen a la comunidad. Aunque de alguna manera trató el aspecto religioso en la década de 1950, en su recapitulación de 1986 esta dimensión está ausente.

Si bien Wolf reconoce que el sistema político religioso define las fronteras de la comunidad, lo describe en términos de un sistema de poder. El prestigio se logra ascendiendo en el escalafón de los cargos; el consumo conspicuo es comunitario, no individual; la comunidad "...nivela las diferencias de riqueza que podrían intensificar las divisiones internas de clase en detrimento a la estructura corporativa". La estructura de clases se expresa dentro de los límites establecidos por la comunidad y la estructura corporativa impide la movilización capitalista de la riqueza como sucede al exterior, lo que atenúa el

impacto de tensiones que podrían llevar a la desintegración de la comunidad (Wolf, 1955: 458).

La “apertura” de las comunidades corporadas cerradas ha sido conceptualizada en términos económicos. En su estudio sobre una comunidad chatina en Oaxaca, James Greenberg (1981) considera que la comunidad “se abrió” por la construcción de la carretera y el mayor movimiento de personas. En otra comunidad de filiación mixe, del mismo estado mexicano de Oaxaca, Greenberg describe una transformación radical entre 1973 y 1990: la comunidad dejó de ser monolingüe, la economía ya no se basaba en la agricultura de subsistencia sino en una variedad de oficios y hasta actividades profesionales; muchos aldeanos poseían camiones y se dedicaban al comercio de café; la gente había cambiado sus viviendas de adobe y bajareque por casas de ladrillo, muchas de las cuales tenían dos pisos. En general, en 1990 ya no era un pueblo campesino sencillo, pues se había vuelto más estratificado. Entre los factores que “erosionaron las fronteras cerradas” de esta comunidad corporada, Greenberg señala la escasez de tierra debida al crecimiento demográfico que llevó a sus habitantes a otras actividades, el establecimiento de un centro coordinador del Instituto Nacional Indigenista y de una secundaria técnico y agrícola regional, la formación de un buen número de profesores, la construcción de centenares de kilómetros de caminos en la región, lo que propició el comercio y favoreció a los comerciantes del pueblo (Greenberg, 1995: 69-70).

No obstante, a pesar de estos notables cambios económicos, no había desaparecido completamente el carácter de comunidad corporada cerrada del pueblo. Persistían elementos “no capitalistas”; entre ellos “las tierras comunales, la membresía cerrada definida por el servicio en la jerarquía civil-religiosa y sistemas de trabajo comunal.” Replicando a Wolf, Greenberg agrega que, “aunque algunas de estas características pueden tener raíces prehispánicas, son igualmente productos de cinco siglos de integración en la economía mundial y la dominación por la sociedad mayor (Greenberg, 1995: 70).

Ahora bien, como pueden mostrar una hojeada a los censos nacionales o la lectura de monografías de las últimas tres o cuatro décadas, la transformación económica que describe Greenberg se ha repetido con variantes en miles de comunidades mexicanas cuyos habitantes hablaban lenguas indígenas y vivían de la agricultura de subsistencia. Esto ocurrió en distintos momentos del siglo XX -acelerándose en las últimas décadas-, primero en zonas cercanas a las ciudades. A pesar de ello, como ejemplificaré enseguida, las comunidades post-indígenas siguen siendo cerradas, en términos de grupos corporativos -es decir entidades que tienen una personalidad jurídica *de facto*³- que controlan su membresía. Siguen siendo unidades sociopolíticas religiosas cuya membresía se define por la participación semiobligatoria en sistemas de cargos y por lazos de parentesco, preponderantemente patrilineales. Si nos limitamos a las transformaciones económicas y la castellanización, se nos escapa lo más útil del modelo de Wolf. Además, privamos al modelo su capacidad de develar un tipo particular de organización en Mesoamérica que persiste y rige la vida de decenas millones de mexicanos, más allá del abandono de la lengua y la agricultura.

³ Hasta la Reforma liberal de 1857 eran corporaciones *de jure*. En la reforma agraria las comunidades que fueron repúblicas de indios son las que tramitaron demandas de reparto de tierras. Actualmente, siguen siendo consideradas como unidades territoriales y actores sociales por el Estado.

Comunidades pos-indígenas en el Suroeste de Tlaxcala y la Región Texcocana

Wolf (1957: 3) es claro en definir la comunidad corporada cerrada como una unidad territorial y no una unidad basada en el parentesco. Señala que, aunque su carácter corporativo pudo haberse basado en el parentesco en el pasado, solo permanecen algunos rasgos; señala la endogamia de la comunidad afirmando que “ocasionalmente” el parentesco sirve para establecer “derechos diferenciales” entre viejos y nuevos pobladores. Puesto que cita el artículo de Paul Kirchhoff que plantea el “clan cónico” para describir la estratificación al interior del calpulli azteca, queda claro que asocia el principio de territorio con la Conquista (Wolf, 1955: 457). Ya mencioné la persistencia de dicotomías subyacentes en las variantes de teorías sociológicas que distancian a los occidentales del “otro”. En este caso, la dicotomía subyacente es la que establece Morgan entre *societas* y *civitas*, sociedades basadas en el parentesco y aquellas basadas en el territorio.

En la revisión de su propio planteamiento, Wolf señala su “descuido de las entidades territoriales y estructuras de parentesco intermedias, entre el grupo doméstico y la comunidad, y de las redes de interconexión entre las personas de ésta” (Wolf, 1986: 327). Se refiere a estudios etnohistóricos y sobre los Andes y al libro sobre parentesco en México coordinado por Hugo Nutini, Pedro Carrasco y James Taggart (1976). Sin hacer referencia expresa, Wolf parece aludir al capítulo en que Eva (Verbitsky) Hunt critica el papel preponderante que Wolf asignó al territorio a expensas del parentesco (1976: 97-99). Destacando el papel crucial del parentesco en la comunidad que investigó en Oaxaca, Hunt apunta: “Si bien la territorialidad define las fronteras externas de las unidades sociales, desde el punto de vista interno la comunidad se define como poseedora de rasgos distintivos de parentesco” (Hunt, 1976: 98). Desde el punto de vista externo, los individuos obtienen derechos de tenencia de la tierra al pagar impuestos a la comunidad. Sin embargo, en la práctica, dichos derechos derivan del parentesco, es decir de la pertenencia a determinadas familias, mediante la cual, por nacimiento o por matrimonio, se es miembro de la comunidad (Hunt, 1976: 103). Hunt explica parte del descuido del parentesco en el abordaje a la comunidad en Mesoamérica por el predominio de la teoría de filiación en la década de 1950 en que escribió Wolf; sostiene que “la mayor parte de las comunidades mesoamericanas parecen ser organizadas en grupos de filiación poco profundas, o en grupos corporados bilaterales” (1976: 99).

Yo agregaría otra razón: el descuido del tema del parentesco en general como principio organizativo en el área cultural, al reducir su estudio a temas convencionales como las terminologías (que resultó ser un callejón sin salida). Hunt acierta al afirmar que la membresía a la comunidad remite al parentesco. Sostengo, sin embargo, que predomina el principio patrilineal y que la comunidad en sí es una especie de grupo de filiación patrilineal, por ser la vía patrilineal la más frecuente de membresía. He planteado ya la presencia, a nivel de la práctica, de importantes principios patrilineales en la residencia y en la herencia de la tierra y de la casa en toda el área mesoamericana (Robichaux 2005), independientemente de la existencia de linajes formales. Este principio patrilineal arraiga a los varones a la tierra en parajes específicos y muestra cierta flexibilidad ante determinadas contingencias; por extensión opera también en cuanto a la pertenencia a la comunidad.⁴ Que Wolf haya tomado la idea

⁴ Sobre los principios patrilineales en la residencia post-marital y la pertenencia a los barrios, ver el planteamiento y revisión en Medina (2023).

de grupo corporado de Fortes, sin incluir en su modelo el principio unilineal se debe a la idea de que el parentesco en el área mesoamericana era fundamentalmente "bilateral", lo que por definición excluye grupos unilineales (ver Robichaux, 2004a).

Cabe mencionar que, en la transición de sociedades basadas en el parentesco (*societas*) a aquellas basadas en el territorio (*civitas*) según el esquema evolutivo de Morgan, surgen, como tendencia general, los sistemas bilaterales. Así, a distintos niveles, Wolf replica el planteamiento dicotómico del padre de los estudios de parentesco en antropología. Sostengo, sin embargo, que sería importante rever el principio unilineal del modelo de Fortes (1953) e incorporarlo al esquema de comunidad corporada cerrada de Wolf. Estamos claramente en el ámbito de la filiación puesto que, como veremos, en el México post-indígena, se puede residir en una comunidad sin ser miembro de ella, sin ser ciudadano en ella, y se puede pertenecer a una comunidad sin residir en ella. Además, el vínculo más común que confiere esta membresía en el grupo es patrilineal.

Algo similar describió Robert Redfield con respecto a los barrios de Tepoztlán hace casi un siglo. Aunque los barrios tenían fronteras físicas, delimitadas a veces por rasgos topográficos, no todas las casas localizadas en un determinado barrio pertenecían a él. Incluso, en ciertos barrios existían enclaves de miembros de otros barrios que pagaban la "limosna" o *huentli* (cuotas de cooperación para la fiesta del santo del barrio) en otro barrio al cual pertenecían. En la mayoría de los casos, se trataba de personas externas que rentaban o, como plantea Redfield, por la compra de tierras de personas de otro barrio. Las más de las veces, por la costumbre de la residencia post-marital virilocal, tendía a haber relaciones de parentesco entre los hombres de un mismo barrio (Redfield, 1930: 71-74).

Es importante resaltar que al llegar los españoles a tierras mexicanas designaron con el término "barrio" a las unidades llamadas *calpulli* o *tlaxilacalli*. Aunque hay comunidades que reúnen varios barrios, muchas otras solo tienen uno, que fueron *calpulli* o *tlaxilacalli* en el pasado. Los pueblos del actual municipio de Tepetlaoxtoc en la Región Texcocana son claro ejemplo de un fenómeno más amplio. Ahí, aparecen en los registros parroquiales de los siglos XVII al XVIII unidades a cierta distancia de la cabecera que figuraban como barrios y ahora son pueblos (ver Robichaux, Martínez y Díaz, 2023). Así, no debe sorprendernos que los mismos principios patrilineales que rigen la residencia post-marital y la pertenencia al barrio, también rigen la pertenencia a un pueblo, aunque, desde luego, pertenecer a un determinado barrio implica la pertenencia al pueblo del forma parte. Todo esto remite a discusiones añejas sobre si los barrios-calpulli eran unidades territoriales políticas o si eran basadas en el parentesco (ver Medina, 2023), tema que trataremos en las reflexiones finales.

Con base en evidencia de mi propio trabajo y de otros investigadores, propongo que es mejor pensar la comunidad corporada cerrada como un grupo social cerrado con una base territorial. En los hechos, se trata de un grupo de filiación cuya membresía se trasmite fundamentalmente por línea paterna, aunque las mujeres tienen derechos residuales, los cuales pueden transmitir. La semilla de mi planteamiento remonta a junio de 1974. Durante una práctica de campo de formación etnográfica realizada en Tlaxcala, en la que debía elaborar un croquis del pueblo que estudiaba, encontré que no había contigüidad territorial en las casas. Los habitantes me señalaron una cruz de mampostería

que marcaba los límites entre Acxotla del Monte, el pueblo de mi estudio, y la cabecera municipal de San Luis Teolocholco. Sin embargo, al adentrarme en los sembradíos de maíz, alejándome de esta mojonera, al intentar trazar la línea de demarcación me topé con “anomalías”. Fue algo similar a lo que Redfield describió para los barrios de Tepoztlán. Las casas de Acxotla del Monte en esta zona limítrofe no eran contiguas: al menos dos casas estaban más de 50 metros dentro del territorio que supuestamente era de San Luis y había casas de este último en lo que se suponía era parte de Acxotla. Quienes residían en algunas de estas casas explicaron la situación como sigue: “hacemos nuestros cargos en San Luis”, “cooperamos en Acxotla” o “perteneceemos a Acxotla”. Esto me llevó a cuestionar que se pueda concebir la comunidad únicamente en términos de territorio.

De acuerdo con mis observaciones en Tlaxcala y la Región Texcocana, los pobladores suelen usar la expresión “perteneceer a” y no “residir en” un pueblo. Como muestran varios estudios de dichas regiones es común expresar esta noción de membresía en términos de “ciudadano”, “cooperante” u “originario”. Los pueblos en cuestión son Acxotla del Monte (Robichaux, 1994, 2004b, 2005 y 2009), San Felipe Cuauhtenco (Davinson y Sam, 2003), San Miguel del Milagro (Sam, 2014) y Santa Apolonia Teacalco (Davinson y Sam, 2003 y Sam, 2004) en Tlaxcala. la Región Texcocana La Resurrección, San Antonio Tepetitlán, San Juan Tezontla (Ruiz, 2005 y 2015), San Pablo Ixáyoc (Maldonado Núñez, 2019), San Juan Totolapan (Rojas, 2007 y Rojas y Kuromiya, 2016), Santa Catarina del Monte (Maldonado Núñez, 2019) y Santo Tomás Apipilhuasco (Rojas y Kuromiya, 2016) (ver Mapa 1).

Mapa 1: Región Texcocana y Suroeste de Tlaxcala, México Central



En todos estos pueblos, a principios del siglo XX -en algunos casos, recientemente- el náhuatl era la lengua principal y, en distintos momentos, fue desapareciendo. Solo en Acxotla del Monte, San Felipe Cuauhtenco y Santa Catarina del Monte, algunas personas, por lo general mayores de 50 años, todavía pueden expresarse en la lengua vernácula. En Santa Catarina y Acxotla todavía

había monolingües en la década de 1970 y en el caso específico de este último, todos los niños hablaban el “mexicano” como llamaban el náhuatl y me invitaban a aprenderlo. En estas comunidades, pocas personas menores de 20 o 30 años todavía pueden entender la lengua y son menos aquellos capaces de expresarse en ella. Aunque muchas personas reconocerían, sin titubeos, que sus padres y sus abuelos eran indígenas, ellos no se reconocerían como tales. De ahí, la utilidad del calificativo de post-indígena.

El término “ciudadano” tiene un significado muy diferente del incluye la constitución de la República Mexicana y otros estados modernos. En las comunidades post-indígenas, un ciudadano no es aquel individuo mayor de 18 años sino el representante de una familia nuclear o remanente de ésta. En las décadas de 1970 y 1980, encontré que en Acxotla del Monte cada hombre, desde el momento de comenzar a cohabitar con una mujer, independientemente de que residiera con sus padres o en vivienda aparte, tenía la obligación de “pagar las cooperaciones”; es decir cubrir los montos asignados por las autoridades religiosas y civiles y/o la asamblea del pueblo para las fiestas de los santos y llevar a cabo obras públicas, colaborando a veces con mano de obra. Oí en varias ocasiones que la gente decía: “desde que agarren mujer, todos los hombres tienen que cooperar”.

Es interesante observar que los nahuatlhablantes de las comunidades del estado de Guerrero estudiadas por Catharine Good traducen como “ciudadano” el término “*tequitlacatl*” que literalmente significa “hombre que trabaja”. En diccionarios del siglo XVI *tequitl* significa trabajo, pero también “tributo”. “En la época preeuropea el tributo consistía en dar bienes y/o trabajo, y en sentido más amplio significaba el cumplimiento de las obligaciones que un individuo de un determinado grupo social tenía ante la comunidad” (Good, 1988: 77). Destaca Good que, a diferencia de otros pueblos de la región donde los hombres se vuelven ciudadanos desde que forma pareja, en Ameyaltepec ciudadano es el hombre mayor de un grupo de producción/consumo que puede incluir a uno o más hijos casados (Good, 1988: 91). El sistema de ciudadanos, que encabezan grupos de producción-consumo, le sugiere a la autora el origen prehispánico (Good, 1988: 92), ya que, en el Libro de Tasaciones, la lista de pueblos tributarios de la Nueva España con fecha de 1566, estipulaba que todo hombre casado, así como viudos y viudas, tenían que pagar el *téquitl* o tributo (Good, 1988: 214).

Los datos de los pueblos de la Región Texcocana y el Suroeste de Tlaxcala revelan una gran similitud con la forma de tributar especificada en el Libro de Tasaciones de 1565 citado por Good: en general, son responsables de pagar las cuotas comunitarias los hombres con pareja, así como viudos, viudas y madres solteras; estas últimas, en la mayoría de los casos pagan menos, frecuentemente la mitad. Es interesante que Good encuentra que, en los pueblos de Guerrero, se les nombra “viuditas” (*cawahli* en náhuatl), no solo a las viudas sino también a toda mujer que haya vivido con un hombre y se separó de él, o quien haya tenido un hijo sin casarse (Good, 1988: 84). Aunque a estas mujeres oficialmente no tienen la calidad de ciudadana, sí gozan de los mismos derechos que los hombres con pareja en cuanto a acceso a un sitio para fincar vivienda y tierras de cultivo; no se les exige el mismo grado de cooperación que a los hombres por considerarse más vulnerables económicamente (Good, 1988: 84-86). Algo similar sucede en San Pablo Ixáyoc, en la Región Texcocana. Ahí, toda mujer, viuda, o separada, que haya o no tenido hijos, pero que representa una unidad familiar, es considerada como ciudadana y designada con el término “madre soltera” (Maldonado Núñez, 2019: 7-8). En Acxotla del Monte, las madres

solteras -en el sentido convencional- y las viudas pagan la mitad de las cooperaciones que los hombres y existen arreglos similares en algunos de los otros pueblos objeto del presente análisis.

Aunque el término “ciudadano” no ha sido destacado en todas las investigaciones aquí consideradas, la constante es que un hombre con pareja, un viudo, una viuda o una madre soltera fungen como el actor social responsable ante la comunidad por las cuotas o cooperaciones; mantenerse al corriente confiere derechos a todos los miembros de la unidad que representan. En todo caso, lo que hay en común en los pueblos analizados es un sistema en que un hombre con pareja, o una mujer con descendencia -llamados a veces ciudadano(as), representan a una familia nuclear, o remanente de ésta, la que constituye la unidad social fundamental. Al respecto, en su estudio de San Juan Totolapan en la Región Texcocana, Hugo Rojas (2007: 71) señala que, sin importar que fuera parte de una familia extensa o si se tratara de una madre soltera, cada familia nuclear o parte de ella, constituye lo que él designa como “unidad cooperante”.

Hugo Rojas y Aki Kuromiya (2016) muestran que en los pueblos de San Juan Totolapan y Santo Tomás Apipilhuasco en la Región Texcocana, se espera que al llegar a cierta edad el hombre tenga pareja y sea representante de un grupo ante la comunidad. Un hombre “solterón” o “quedad”, que para los 40 años no tenga pareja, es socialmente inexistente; en efecto, es como un menor de edad, sin participación en las asambleas del pueblo y en el sistema de cargos (ver Medina, 2023: 253). En cambio, la adultez se reconoce por ser parte de una pareja y, en el caso de las mujeres sin pareja, por haber tenido un hijo (Rojas y Kuromiya (2016). En San Felipe Cuauhtenco, en Tlaxcala, la madre soltera es considerada jefa de familia; aunque contribuye solo con el 50% de las cooperaciones, sean cuales fueren, con excepción del pago del agua que debe cubrir íntegramente. Al alcanzar la mayoría de edad, el hijo de la madre soltera adquiere la categoría de ciudadano y comienzan sus derechos y obligaciones comunitarias (Davinson y Sam, 2003: 42).

Eleonora Maldonado Núñez (2019: 25) propuso el término “ciudadanía local” o bien “ciudadanía consuetudinaria” para referirse a “normas y reglas sociales también llamados usos y costumbres”. Al ser un tipo de representación grupal por parte de un individuo y de derechos y obligaciones de los grupos representados, ambos términos son aceptables, aunque se podría hablar de “etnociudadanía” para situar el fenómeno en un contexto preciso y vincularlo con las comunidades indígenas y post-indígenas de México. Etnociudadanía no debe confundirse con “ciudadanía étnica” propuesta por Guillermo de la Peña (1995: 107) para referirse a una nueva generación de actores indios que desarrollan estrategias y demandas encaminadas a “redefinir las reglas de participación social y política, es decir, la configuración de espacios públicos”. Más bien, la etnociudadanía opera a nivel local y la similitud en sus características en diferentes regiones remite a un origen histórico común, la experiencia colonial de pueblos, la mayoría existentes desde antes de la conquista. Se trata de un fenómeno de índole interna que sirve para regir la vida a nivel comunitario de millones de mexicanos, indígenas o post-indígenas miembros de unidades de este tipo que predominan en el espacio geográfico del centro y el sur del país, el área definida como Mesoamérica.

¿Cuáles son los derechos y las obligaciones de los grupos familiares representados ante las comunidades por hombres con pareja y mujeres solas? En su descripción detallada de un pueblo de habla náhuatl de Guerrero, Catharine

Good (1988: 86-87) señala el acceso a un sitio para fincar una vivienda, el derecho a tierras de cultivo y la participación en las asambleas. Cabe notar que las mujeres solas, aunque no participan en las asambleas, tienen acceso a sitios de casa y terrenos de cultivo. Esta situación es particular ya que la comunidad tiene un control total de tierras que no son mercancía. En las comunidades post-indígenas examinadas aquí, los derechos tienen que ver también con el control de la comunidad sobre recursos y se destacan los derechos a una toma de agua, el derecho a usar la iglesia para bodas, misas de quinceaños y bautizos, y el derecho de enterrar a los miembros de la familia inmediata en el cementerio (ver ejemplos en Encarnación, 2005: 158-159; Encarnación, 2015: 59; 81; 95; 101-102; Rojas Pérez, 2007: 52; 123).

Si bien es hereditario el goce de estos derechos depende del cumplimiento con las obligaciones por parte de los ciudadanos o sus equivalentes. Éstas son cubrir los pagos asignados por las asambleas para la realización de obras públicas y la celebración de las fiestas religiosas, y participar en los trabajos comunitarios conocidos como faenas en la Región Texcocana y tequio en algunas partes de México. En algunos poblados, se utiliza la "hoja de no adeudo", exigida a la hora de pedir algún servicio, como el agua potable para una nueva vivienda; una constancia de domicilio, firmada por las autoridades locales y necesaria para algunos empleos y trámites; el uso de la iglesia para una misa de quinceaños o una boda; el entierro de un difunto en el cementerio. La hoja de no adeudo debe estar debidamente firmada y sellada por las autoridades religiosas (mayordomos y/o fiscales), las autoridades civiles y los encargados del sistema de agua potable y obras públicas. En este sentido las autoridades civiles y religiosas funcionan como una instancia para exigir el cumplimiento con los pagos y participaciones obligatorios para cada ciudadano o su equivalente. Siempre se buscan soluciones negociadas, pero también se dan casos de coerción, siendo uno de los más drásticos el corte del agua (Encarnación, 2015:113) (ver fotos).

He planteado que la pertenencia o la membresía son heredadas fundamentalmente por vía patrilineal. El caso de Santa Catarina del Monte en la Región Texcocana, estudiado por Eleonora Maldonado, ilustra cómo los particulares usos y costumbres refuerzan ese principio. Pone en relieve que los derechos residuales de las mujeres nativas priman sobre derechos de hombres fuereños, cuya presencia en la comunidad es excepcional. En cambio, en la cercana comunidad de San Pablo Ixáyoc, los hombres que llegan por residencia uxorilocal se convierten obligatoriamente en ciudadanos, pero mediante el pago de 5,000 pesos mexicanos (alrededor de 410 dólares en 2013); son conocidos como "yernos de la comunidad" (Maldonado, 2019: 134). Por su parte, en esta comunidad, a las mujeres que se casaron con hombres de fuera y viven en los poblados de éstos, si se separan o divorcian y quieren regresar, se les exige un pago y son ciudadanas con derechos (Maldonado, 2019: 133-134). Aunque se permite la venta de terrenos a fuereños, por acuerdo de la asamblea del pueblo en 2015 cualquier comprador debía pagar 200,000 pesos mexicanos (aproximadamente 12 626 dólares en esa fecha) al pueblo; el vendedor, so pena de una multa de 10,000 pesos (631 dólares en 2015), debía pedir autorización para la venta (Maldonado, 2019: 132-133).

En los casos etnográficos que hemos visto los fuereños o son totalmente excluidos o bien, si se les permite adquirir tierras, es bajo condiciones sumamente onerosas, congruente con lo que Wolf (1955:457) afirma en cuanto a los "derechos diferenciales" entre antiguos y nuevos habitantes. Según Wolf, esta distinción ocurre solo "ocasionalmente" pero en los casos considerados aquí

se trata más bien de una regla fundamental, de carácter constante, sistemático y bastante rígido (ver Imágenes 1 y 2). Características como éstas son las más útiles para hablar de cerrazón de la comunidad corporada de Wolf. Como muestran los casos aquí analizados, persisten a pesar de profundas transformaciones económicas y la apertura a través de los transportes, los medios de comunicación masiva, y de nuevas relaciones laborales. Permanece esta forma organizativa forjada históricamente en las repúblicas de indios, a pesar de la pérdida de los idiomas indígenas.

Imagen 1: Fusión de instancias civiles y religiosas. Aviso de autoridades sobre obligaciones de miembros y derechos diferenciales de miembros de la comunidad y fuereños, San Antonio Tepetitlán, Municipio de Chiautla, Estado de México Fotografía: David Robichaux.



Imagen 2: Cerrazón de la comunidad. Santa Catarina del Monte. Fotografía: David Robichaux



Reflexiones finales

En un trabajo reciente, Javier Serrano (2020) ha señalado que sería importante que los planteamientos sobre comunidad de autores como Roberto Esposito

y Sygmunt Bauman entraran en diálogo con los hallazgos empíricos de los antropólogos. Este trabajo es un esfuerzo en esa dirección. Espero haber destacado la necesidad de confrontar datos de campo con planteamientos generales, surgidos de la filosofía o de la llamada "teoría pura". El avance teórico-conceptual en la antropología sólo es posible con una buena dosis de datos empíricos; sobre todo aquellos relativos a prácticas concretas, recogidos en el campo a través de la observación participante, como los mencionados aquí en la Región Texcocana y el Suroeste de Tlaxcala en el México Central.

Pero el aporte de los datos etnográficos forzosamente tiene que ir de la mano con el ejercicio de repensar numerosos supuestos arraigados en los estudios mesoamericanos para construir un marco conceptual a partir de las especificidades del área cultural. Recientemente Andrés Medina (2023) revisitó los debates sobre el calpulli, unidad organizativa de los antiguos mexicanos es un paso importante en esta dirección, un tema en discusión desde Lewis Morgan. Medina señala que mientras Morgan veía al calpulli como unidad gentilicia (de parentesco), autores como Pedro Carrasco lo concebían como una unidad territorial y política. Formado con los supuestos de la aculturación de la década de 1950, Eric Wolf asumía que el parentesco no era un principio organizativo en la comunidad. Cabe señalar, que los planteamientos sobre el parentesco de ese período recurrían a modelos y tipos ideales construidos a partir de investigaciones en sociedades sin estado, dando prioridad a las terminologías y tomando poco en cuenta prácticas concretas. Como hemos visto, el calpulli, o su equivalente, es el antecesor de numerosas comunidades o de los barrios de éstas. Considerar los debates al respecto constituye un ejercicio obligatorio, si queremos dar una dimensión histórica a nuestro análisis.

Aunque Andrés Medina destaca la importancia de los principios patrilineales en la conformación de las familias extensas en el área mesoamericana, curiosamente no extiende el modelo patrilineal a los pueblos originarios que abordó en el Valle de México y al área nahua. Se limita a destacar su presencia en las agrupaciones patrilineales de los Altos de Chiapas que algunos autores han descrito como clanes. Quizás se deba a la falta de trabajos etnográficos centrados en estos aspectos de la comunidad y a una perspectiva convencional del parentesco que privilegia las terminologías en menoscabo de prácticas concretas observables. Los trabajos citados y mis observaciones en la Región Texcocana y el Suroeste de Tlaxcala muestran la importancia de los principios patrilineales, congruentes con lo que señala Medina y otros estudios, que operan en la residencia en toda el área mesoamericana. Pensar la comunidad como un grupo social fundamentalmente patrilineal, cuyo origen histórico fue un grupo corporado detentador de la propiedad -el calpulli o agrupación de calpullis en la época prehispánica o la república de indios durante el virreinato-, ayudaría a entender que estamos ante algo mucho más complejo que un grupo político territorial.

Hay otro importante aspecto de la comunidad corporada cerrada que hasta ahora solo he tocado tangencialmente: su carácter de unidad religiosa. Los estudios de Wolf (1955 6 1957), Pedro Carrasco (1976) y Frank Cancian (1976) han subrayado la participación en el sistema de cargos como elemento definitorio de la membresía comunitaria; a la vez que se ha discutido largamente si se trata de un sistema nivelador o de uno que resalta las diferencias socioeconómicas, con énfasis en los hombres y una supuesta búsqueda de prestigio. En *El pueblo es como una rueda*, Roger Magazine (2015) ha hecho una atinada crítica al respecto, señalando la importancia de los grupos y los esfuerzos colaborativos en el desempeño de los cargos. Por su parte, Danièle Dehouve (2001) ha observado

un desmedido énfasis en el individuo y el poder en los planteamientos sobre el sistema de cargos. Retomando las propuestas de Arthur Maurice Hocart sobre la realeza sagrada, Dehouve (2016) muestra en su estudio de tlapanecos de Guerrero, que hay otros cargos que cumplen funciones indispensables con el propósito primordial de realizar los rituales acostumbrados destinados a asegurar el bienestar, la salud y la prosperidad de la población.

Aunque puede sorprender hablar de realeza sagrada donde no hay rey, cabe recordar que el modelo de Hocart (1970) contemplaba la existencia de una burocracia, un cuerpo de funcionarios especialistas en la ejecución de los distintos rituales acostumbrados para el logro de la salud, la prosperidad y el bienestar del pueblo. También hay que recordar que los monarcas y autoridades prehispánica, tanto de las unidades políticas mayores como de los calpullis, tenían estos atributos y que difícilmente se podía separar la instancia política de la religiosa. Hoy en día, las comunidades del tipo discutido aquí son unidades en las cuales se fusionan las funciones llamadas civiles y religiosas en Occidente. Son unidades sociales fuertes, resistentes al proceso de modernización, si ésta se entiende en términos de racionalización de Weber, es decir, con separación de funciones religiosas y políticas. Sin poder ofrecer más detalles, la evidencia etnográfica presentada aquí se limita a unos cuantos poblados de dos regiones post-indígenas del México central. Sin embargo, mis observaciones de campo muestran un tipo de organización, sobre todo cuando no se trata de cabeceras municipales, en que las autoridades civiles y religiosas localmente elegidas, conjuntan fuerzas en una sola instancia para garantizar el bienestar de los poblados, a través de obras materiales y los rituales acostumbrados. La evidencia de principios organizativos similares abunda en otras regiones mesoamericanas.

Propongo que en adelante se preste mayor atención a las creencias de los pobladores de comunidades indígenas y post-indígenas. Dichas creencias se traducen en prácticas devocionales concretas que, frecuentemente, se encauzan en la búsqueda de un cargo; no tanto para acumular prestigio, aunque el buen desempeño suele redundar en cierto reconocimiento. Aunque es un tema de legítimo interés, tendríamos que preguntarnos si la fascinación con el poder en el estudio de las comunidades indígenas y post-indígenas no representa más bien un reflejo de la sociedad occidental. Como ha sugerido una investigación sobre el impacto de la pandemia en un ritual acostumbrado suspendido en la Región Texcocana a raíz del Covid-19, la relación de reciprocidad entre comunidad y divinidad se impone en cualquier explicación de la motivación de los actores que participan en el sistema de cargos (Robichaux, Martínez Galván y Moreno Carvallo, 2021). Pienso que es provechoso considerar a las fiestas religiosas principales como grandes ofrendas, con dimensiones individuales y colectivas que se conjuntan como pago por favor recibido, o pedido, una búsqueda de asegurar la buena ejecución del ritual, lo que implica una organización dedicada a este fin como planteaba Hocart (ver Robichaux, Moreno Carvallo y Martínez Galván, 2021). En todo caso, solo con mucho trabajo de campo, basado en una acuciosa observación, y la disposición a re trabajar conceptos y cuestionar ideas arraigadas sobre comunidad, categorías “étnicas”, modernización y parentesco poniendo la motivación y función religiosa en el centro del debate, podríamos avanzar en el tema de la comunidad en el área mesoamericana.

Referencias bibliográficas

- » Adams, R. N. (1956). Cultural components of Central America, *American Anthropologist*, 58 (5), 881-899.
- » Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- » Aguirre Beltrán, G. (1970). *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: Universidad Iberoamericana.
- » Beals, R., R. Redfield y S. Tax (1943). Anthropological research problems with reference to the contemporary peoples of Mexico and Guatemala. *American Anthropologist*, 45 (1), 1-21.
- » Bonfil, G. (1976). *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- » Bonfil, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.
- » Cancian, F. (1976 [1965]). *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- » Carrasco, P. (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SepSetentas.
- » Davinson, G. y Sam, M. (2003). *El embargo: una forma de cumplir con las normas en dos pueblos de Tlaxcala*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- » De la Fuente, J. (1947) Definición, pase y desaparición del indio en México. *América Indígena*, 7 (1), 63-69.
- » De la Peña, G. (1995). La ciudadanía étnica y la construcción de lo indios en el México contemporáneo. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6, 116-140.
- » Dehouve, D. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa/CEMCA.
- » Dehouve, D. (2016). *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán.
- » Encarnación Ruiz, J. (2005). *La lucha entre dos Méxicos: la organización policía y los conflictos con el estado de un pueblo situado en los límites de la expansiva zona metropolitana de la Ciudad de México*. (tesis de maestría). Universidad Iberoamericana, Posgrado en Antropología Social, Ciudad de México, México.
- » Encarnación Ruiz, J. (2015). *Política sin poder: un estudio antropológico e historia entre la relación entre cultura y poder en México*. (tesis de doctorado en historia y etnohistoria), Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.
- » Fortes, M. (1953). The structure of unilineal descent groups, *American Anthropologist*. Vol 55 núm. 1, pp. 17-41.
- » Gamio, M. (1952). Población indo-mestizo, en S. Tax, ed., *Acculturation in the Americas. Proceedings and selected papers of the XXIXth International Congress of Americanists* (pp. 267-270). Chicago: Chicago University Press.
- » Gamio, M. (2017 [1922]). Introducción, síntesis y conclusiones, en M. Gamio, coord., *La población del Valle de Teotihuacán*, Tomo I, Volumen Primero (pp. 53-176). México: Secretaría de Cultura/Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A619>

- » Greenberg, J. B. (1981). *Santiago's sword: Chatino peasant religion and economics*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- » Greenberg, J. B. (1995). Ritual and boundary of the closed corporate community, en J. Schneider y R. Rapp, eds., *Articulating hidden histories. Exploring the influence of Eric R. Wolf* (pp. 67-81). Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- » Good Eshelman, C. (1988). *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Hocart, A. M. (1970 [1936]). *Kings and councillors. An Essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- » Hunt, E. V. (1976) Kinship and territorial fission in the Cuicatec Highlands, en H. Nutini, P. Carrasco y J. Taggart (1976) *Essays on Mexican kinship* (pp. 97-136). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- » Magazine, R. (2015 [2012]). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- » Maldonado Núñez, M. E. (2019). *Ciudadanía local en mujeres solas. Usos y costumbres en la organización comunitaria de San Pablo Ixáyoc y Santa Catarina, Estado de México*. (tesis de doctorado). Posgrado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México. Disponible en: <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/016907/016907.pdf>
- » Medina Hernández, A. (2007). Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México. *Anales de Antropología*, 41 (2), 9-52.
- » Medina Hernández, A. (2023). El calpulli: la perspectiva etnológica. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 65, 249-275. doi: 10.22201/ia.24486221e.2007.2.15042
- » Mendieta y Núñez, L. (2017[1922]). Capítulo VI. Censo de la población, en M. Gamio, coord., *La población del Valle de Teotihuacán*, Tomo II, Vol. 1, pp. 133-145. Secretaría de Cultura/Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia. Disponible en: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A621>
- » Mulhare, E. (2005). Hijas que se quedan, hijas que regresan: las mujeres solas y el grupo doméstico natal en el México rural. En D. David Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 332-349.
- » Nutini, H. y B. Isaac (1974). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Puebla y Tlaxcala*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- » Pla Brugat, D. (2011). Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población. *Dimensión Antropológica*, 18 (53), 69-91.
- » Redfield, R. (1944). *Yucatán. Una cultura en transición*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Robichaux, D. (1994). Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecas, *Boletín de Antropología Americana*, 30,143-157.
- » Robichaux, D. (2003). La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consuetudinarias en la Mesoamérica contemporánea: un análisis etnográfico y etnohistórico, en D. Robichaux, ed., *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 205-236.
- » Robichaux, D. (2004a). Bilateralidad, transmisión del patrimonio y género: el caso del sistema familiar mesoamericano. *Temas de Mujeres*. Disponible en: <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/5>

- » Robichaux, D. (2004b). Ser indio, ser mestizo: categorías cambiantes en el México contemporáneo, en S. Bonetto, M. Casarin, M. Piñeiro (Eds.), *Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina*. Córdoba (Argentina): Centro de Estudios Avanzados/ Universidad Nacional de Córdoba, pp. 319-335.
- » Robichaux, D. (2005). Identidades cambiantes: 'indios' y 'mestizos' en el suroeste de Tlaxcala", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 26 (104), 58-104. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710404.pdf>
- » Robichaux, D. (2009). Defining the Indian: State definitions, perception of the other and community organization in southwestern Tlaxcala and Mexico, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, Publicado el 07 julio 2009, consultado el 15 noviembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/56599>; doi: 10.4000/nuevomundo.56599
- » Robichaux, D., J. Martínez Galván y R. Díaz Ramírez (2023). Calidad y mestizaje en Tepetlaoxtoc (Estado de México): grupos socio-raciales de una parroquia de México Central en el Período Tardío Colonial, en K. Noack y A. M. Presta, eds., *Repensando la sociedad colonial*. Perspectivas, abordajes y desafíos de los enfoques multidisciplinares – Perú y Nueva España, siglos xvi-xviii (pp. 157-196). Bonn: Universidad de Bonn. doi: 10.14220/9783737015769.157
- » Robichaux, D., J. Martínez Galván y M. Moreno Carvallo (2021). Dancing for the saints in the time of COVID. Responses to the 2020 lockdown in central Mexico. *Entangled Religions*, 12 (3). doi: 10.46586/er.12.2021.8901
- » Robichaux, D., M. Moreno, J. Martínez Galván (2021). Las danzas como exvotos corporales: promesas individuales y sus dimensiones colectivas en las regiones de Texcoco y Teotihuacán, en C. Perrée, coord., *L'ex voto ou les métamorphoses du don / El exvoto o las metamorfosis del don*. México: CEMCA. Disponible en: https://www.academia.edu/71595943/Las_danzas_como_exvotos_corporales_promesas_individuales_y_sus_dimensiones_colectivas_en_las_regiones_de_Texcoco_y_Teotihuac%C3%A1n
- » Rojas Pérez, H. S. (2007). *El rostro de la política inframunicipal. Procedimientos acostumbrados y gestión de recursos en San Juan Totolapan, Estado de México*. (tesis de maestría), Posgrado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México. Disponible en: <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014908/014908.pdf>
- » Rojas Pérez, H. S. y A. Kuromiya (2016). Soltería Masculina, familia y ciudadanía en dos pueblos de origen nahua en el valle de México. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época III, 22 (43), 95-121. Disponible en: <https://www.culturascontemporaneas.com/culturascontemporaneas/contenidos/05%20Solteria%20masculina.pdf>
- » Sam Bautista, M. M. (2004). *Autonomía y municipio: El caso de Santa Apolonia Teacalco, Tlaxcala*. (tesis de maestría), Posgrado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.
- » Sam Bautista, M. M. (2014). *Conflicto e interlegalidad en la Tlaxcala rural: el caso de la comunidad de San Miguel del Milagro, 1965-2009*. (tesis de doctorado), Posgrado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.
- » Serrano, J. (2020). Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. *Región y Sociedad*, 32 e l 248. Doi: 10.22198/rys2020/32/1248
- » Vázquez Sandrín, G. y M. F. Quezada (2015). Los indígenas autoadscritos de México en el censo de 2010: ¿revitalización étnica o sobreestimación censal? *Papeles de Población*, 21(86), 171-218.
- » Wolf, E. R. (1955). Types of Latin American peasantry. A preliminary discussion. *American Anthropologist*, 57 (3), Parte 1, 452-471.

- » Wolf, Eric R. (1957). Closed corporate communities in Mesoamerica and Java, *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1), 1-18.
- » Wolf, Eric R. (1986). The vicissitudes of the closed corporate peasant community. *American Ethnologist*, 13 (2), 325-329.

Comunidades imaginadas, derechos contrariados

La demanda de la Asociación Lhaka Honat al Estado argentino en la Comisión Interamericana de DDHH



Héctor Hugo Trincheró

UBA-Conicet. Argentina
Correo electrónico: hugotrincheró@gmail.com

Resumen

Este artículo se propone hacer un breve aporte a lo que se considera como el campo de límites y posibilidades de la política de reconocimiento hacia los pueblos originarios en Argentina, tomando un fallo que compromete en su cumplimiento al Estado nacional argentino frente a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Su contenido se apoya en la experiencia de más de 20 años de trabajos de campo y estudios en la región por parte del autor.

Palabras clave: Políticas de reconocimiento, Derechos Indígenas, Estado Nacional argentino, Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Imagined communities, conflicting rights. The demand of the Lhaka Honat Association to the Argentine State in the Inter-American Commission on Human Rights

Abstract

The aims of this article is to make a brief contribution to what is considered as the field of limits and possibilities of the policy of recognition towards indigenous peoples in Argentina, taking a ruling that commits compliance to the Argentine national state before the Inter-American Court of Human Rights. Its content is based on the experience of more than 20 years of fieldwork and studies in the region by the author.

Keywords: Policy of Recognition Towards Indigenous Peoples; Argentine National State; Inter-American Court of Human Rights,



Comunidades imaginadas, derechos conflictantes. A demanda da Associação Lhaka Honat ao Estado argentino na Comissão Interamericana de Direitos Humanos

Resumo

Este artigo tem como objetivo fazer uma breve contribuição ao que é considerado como o campo de limites e possibilidades da política de reconhecimento dos povos indígenas na Argentina, tomando uma decisão que compromete o cumprimento do Estado nacional argentino perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos. Seu conteúdo é baseado na experiência de mais de 20 anos de trabalho de campo e estudos na região pelo autor.

Palavras-chave: Política de reconhecimento dos povos indígenas; Estado nacional argentino; Corte Interamericana de Direitos Humanos

Presentación

El 11 de febrero de 2018, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sometió a la Corte el caso “Comunidades indígenas integrantes de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina”. De acuerdo con la CIDH, se trataba de dar cuenta de la violación al derecho de propiedad sobre lo que se considera el territorio ancestral de las comunidades indígenas reunidas en dicha Asociación. Es que, según consta en la demanda, habían “transcurrido dos décadas” desde que, en 1991, las comunidades presentaron la solicitud inicial de titulación de las tierras exigiendo, según consta también en el expediente del juicio, el acceso efectivo al título de propiedad sobre su territorio ancestral”. El ámbito territorial en cuestión se encuentra dentro de dos inmuebles, que en conjunto tienen una extensión cercana a 643.000 ha, identificados actualmente con las matrículas catastrales 175 y 5557 del departamento Rivadavia de la provincia de Salta (conocidos como lotes 14 y 55). Dichos lotes se encontraban empadronados como tierras fiscales hasta el año 2014, ya que en el año 2012 fueron asignados para su posterior adjudicación a comunidades indígenas y pobladores no indígenas que habitan la zona, y en 2014 fueron transferidos, en forma indivisa, a la misma población.¹

Debemos aclarar que previamente a esta situación que el fallo describe como existente desde el año 1991, ya en el año 1987 el gobierno de la provincia de Salta había promulgado para la provincia una *ley de reparación histórica*, en el marco de un denominado “Programa de regularización de asentamientos poblacionales” en el chaco salteño, sobre cuyas vicisitudes hemos publicado artículos, brindado conferencias y ponencias en congresos nacionales e internacionales, en los que hemos indicado el manejo ambiguo e incluso “manipulador” de las identidades y reclamos de los distintos pueblos originarios y de los pobladores “criollos” que habitan dicho territorio (Trincherero y Piccinini, 1992; Trincherero, 1994). Destaco aquí que esta ley provincial es la primera que se promulga en el país con el objeto de entregar tierras a pobladores indígenas

¹ Junto con la demanda por falta de titulación, la comisión sostuvo que se había violado también lo acordado en cuanto a que el Estado debía “emprender acciones efectivas de control de la deforestación del territorio indígena”, así como la violación del compromiso de llevar a cabo “obras públicas”, la realización de estudios previos de “impacto social y ambiental” y “consultas previas, libres e informadas” en el marco del otorgamiento de “concesiones para la exploración de hidrocarburos”, tal como lo sostiene la normativa vigente en Argentina. Estos son los principales aspectos mencionados en la causa y que fundamentan la determinación de la CIDH.

luego de la oscura noche de la dictadura última. El sentido que anunciaba y enunciaba aquella ley era precisamente generar *una reparación histórica a pobladores que habían sido expulsados de dichos territorios fiscales en aquella etapa (1976-1983)* (Trincheró, 1992:189). No obstante los prejuicios históricos y culturales, las políticas e intereses jugados en su tratamiento derivaron en la posterior demanda internacional que hoy debe padecer el Estado nacional.

En la primera parte de este artículo se exponen los antecedentes principales que configuraron la situación descripta por el fallo en el entendido de que allí se manifiestan las profundas limitaciones que presenta la política hacia los pueblos originarios e incluso criollos ocupantes de tierras fiscales, a pesar de que en el año referido por el fallo (1991) se llevó adelante una entrega informal del territorio a las comunidades indígenas y criollas ocupantes.

En la segunda parte, se profundizan en algunos conceptos clave para comprender nociones como “comunidad”, “sociedad”, en el marco de su definición como formas históricas concretas que generalmente se obliteran para dar lugar a políticas que no logran alcanzar los objetivos que dicen proponerse, como en este caso.

Primera parte. Los antecedentes del fallo. La política pública de “reconocimiento” y sus contradicciones

En la provincia de Salta y a partir de 1983, la reivindicación por la tierra fue uno de los ejes de reclamo a las autoridades por parte de los pobladores, tanto aborígenes como criollos. A partir de allí, el tema de la “regularización” de estos asentamientos poblacionales pasa a integrar la agenda política de los partidos políticos más importantes a nivel provincial. Para ello, comenzaron a diseñarse políticas territoriales teniendo como eje los distintos lotes fiscales que la provincia posee bajo su dominio. Estas tierras, adquiridas por el Estado provincial sea por dominio eminente, compra, donación, legado, etc., conforman un total de 4.191.000 ha, de las cuales 1.429.084 corresponden a la región del Chaco salteño (según las propias regionalizaciones realizadas por las autoridades provinciales), es decir, más de un 34% del conjunto de tierras fiscales provinciales.

En las tierras fiscales del departamento de Rivadavia –el más importante en extensión de la región del Chaco salteño/semiárido o seco– se asientan parcialidades wichí, chorote, chulupí y toba y los pobladores criollos ganaderos crianceros de ganado ovino, caprino y bovino referidos en el programa de regularización territorial. En este último caso, la superficie total de tierras fiscales es de 1.429.084 ha y constituyen más del 23% de la superficie total del conjunto de la región, según datos proporcionados por la Dirección General de Inmuebles de la provincia de Salta.

El departamento de Rivadavia se encuentra, al mismo tiempo, subdividido catastralmente en distintos lotes fiscales. Los de mayor envergadura son el Lote fiscal 14, con 453.247 ha, y el Lote fiscal 55, con 252.000 ha, que en la actualidad son objeto de la disputa legal referida.

En 1985, el gobierno de la provincia sanciona un decreto (Nº 1915) por el cual crea una Comisión Permanente de Adjudicación de Tierras Fiscales, la cual se expide en favor de una serie de situaciones de ocupación de hecho con el objeto de su regularización “jurídica y dominial” (Decreto 1915, art. 6º). En

dicho decreto y en sucesivas ampliaciones, se nombran una serie de situaciones y adjudicatarios particulares de lotes urbanos en distintas localidades del interior de la provincia con el objeto de comenzar a “regularizar” situaciones en lotes de carácter urbano, para luego proceder a diseñar una política hacia lotes rurales.

El denominado Lote fiscal 55 (citado en el expediente de la Corte) es el primero que dio lugar, prácticamente en los mismos tiempos y luego de un conjunto de debates y presentaciones de proyectos, a la sanción de la Ley N° 6469 de “regularización poblacional del Lote fiscal N° 55 ex colonia Buenaventura”, en el año 1987. El denominado Lote Fiscal 55, a partir de la sanción de la ley mencionada, se constituyó en el centro de la problemática referida al proceso de regularización dominial de carácter rural encarado por el gobierno, por varios factores que se intentará analizar.²

La emergencia de la democracia, paralelamente a la recuperación de las instancias parlamentarias, puso en primer plano demandas sociales postergadas durante mucho tiempo. Una de ellas, y que tenía como antecedente inmediato la declaración prácticamente de “intrusos” de los ocupantes de tierras fiscales, tenía que ver precisamente con las expectativas de los legisladores en poner fin a una situación de “extrema precariedad”, ya que los pobladores quedarían expuestos constantemente a la aplicación de aquella normativa de la dictadura por parte del gobierno.

Con estas actuaciones se pretendía dar fin también a sucesivos “fracasos” gubernamentales sobre las políticas de tierras fiscales. En un informe realizado a partir del denominado “Programa de Tierras Fiscales” de la Comisión de Tierras Fiscales de la provincia, se distinguen tres situaciones. Una primera, que se refiere al carácter especulativo del usufructo de la tierra; una segunda, que se refiere a la ocupación por “pastajeros”; y una tercera, que se refiere a la ocupación indígena.

Dicho informe realiza un escueto análisis sobre la ocupación de las tierras fiscales por parte de pobladores criollos ganaderos, sobre los cuales se afirma que su dinámica económica se caracteriza por “un sistema de vida y crianza de ganado casi de la época colonial [...] el aislamiento acrecienta la posición de resistencia a los cambios, tanto en forma de vida, como en actitudes de trabajo” (Decreto 1915). Cuando se analiza a los indígenas, el contenido del informe, al referirse a la economía de esa población, lo hace en términos pretéritos:

los indígenas chaqueños, desde el punto de vista de su economía, se dividían en dos grupos: los agricultores y los cazadores-pescadores. El dominio que los indígenas ejercieron del territorio chaqueño de la provincia fue de tipo precario, sin establecer poblaciones fijas, salvo algunos rancheríos sobre el Bermejo y el Pilcomayo.

Luego de dar cuenta de la entrada del ejército e indicando brevemente sobre los desplazamientos a que se vio obligada la población indígena, y también nombrando los desplazamientos de esta población hacia los ingenios del

² En el II Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural (Salta, agosto de 1989), presentamos una ponencia titulada “Una paradoja y diez hipótesis provisionales para el estudio de un caso de adjudicación de tierras fiscales en un área de poblamiento multiétnico”, que luego fue publicado por la Universidad de Luján en sus *Cuadernos de Historia Regional* y en el que anticipábamos algunas de las limitaciones objetivas del programa. Específicamente, nos preguntábamos allí si el modelo de regularización no significaba en última instancia otra cosa que un modelo de privatización del suelo público y que tendería a agudizar, antes que pretender solucionar o al menos amortiguar, un conflicto interétnico histórico.

ramal (salto-jujeño) y de Tucumán, el informe concluye: “Ninguno de estos grupos tuvo asentamientos definidos hasta hace pocos lustros y la acción de Misioneros y Evangelizadores de distintas religiones y nacionalidades trató de radicar a estos pobladores de manera estable” (Decreto 1915: 36).

Estos análisis, si bien realizados dos años después de la sanción de la ley de regularización, resultan indispensables para comprender los contenidos y alcances de esta normativa. La mayoría parlamentaria, junto con el gobierno y los medios de comunicación, sostenían que se trataba de una reivindicación sentida por los pobladores y “un modelo, una experiencia piloto, de adjudicación de una parte de la tierra fiscal provincial a sus ocupantes históricos” (Consejo Deliberante de Salta –CDS-. *Diario de Sesiones* del 30-06-87).

Sin embargo se insistía allí en que “los modelos de ocupación tanto de la población aborígena como de la población criolla son anacrónicos”, a la vez que se hacía alusión permanente a un criterio de “unidad económica” nunca claramente explicitado como principio de adjudicación.³ Al mismo tiempo, tanto los discursos políticos como la ley se referían a una virtual “reparación histórica”, en el sentido de revertir el concepto de “colonización” de dichos espacios, priorizando las dinámicas económicas de los ocupantes actuales en el ordenamiento territorial (De la Cruz, 1988).

Antes de proseguir, es importante señalar al menos dos cuestiones: por un lado, la escasa o casi nula participación de los que serían “beneficiarios” directos de acuerdo con los enunciados de la ley, en su elaboración y reglamentación y, al mismo tiempo, la falta de atención hacia algunas observaciones, que, aunque parciales, realizaron los equipos técnicos intervinientes respecto de las consecuencias de dicha normativa. Por otro lado, es de notar que, si la ley consideraba como arcaicas las formas de ocupación tanto de la población criolla como de la población indígena, en ningún caso se menciona cuál sería el modelo, o el proyecto de desarrollo que contendría una forma distinta de ocupación del territorio. Retendremos estas cuestiones pues consideramos aquí que son la clave para comprender las limitaciones y conflictos que fueron consecuencia de los intentos de aplicación de esta ley provincial y sus consecuencias al día de hoy.

Se sintetizan a continuación algunos de los contenidos más significativos de la ley:⁴

En el artículo primero, se formula su objetivo central: “La presente ley tiene por objeto posibilitar a los ocupantes del Lote fiscal N° 55, el acceso a la propiedad de la tierra, con títulos de dominio perfectos, a través de un racional parcelamiento y equitativo proceso de adjudicación”. Los contenidos siguientes de la ley son bastante generales y contemplan la adjudicación posible, en caso de requerimiento por parte de los interesados, tanto a la población indígena como criolla del lote.

³ Los procesos políticos e institucionales generados a partir de la decisión de algunos representantes parlamentarios de llevar adelante un proyecto de ley semejante merecerían un tratamiento especial, habida cuenta de su complejidad e interés para analizar tanto el rol del Estado como del sistema político, el de las instituciones involucradas en estos casos y, fundamentalmente, del discurso político como mediador entre las demandas sociales y los intereses jugados en la construcción del poder, cuestión que por su especificidad requeriría de un tratamiento más pormenorizado del que por cuestiones de espacio este artículo puede realizar.

⁴ La ley se considera en el Senado de la provincia el 27 de febrero de 1986 y se emite un dictamen de aprobación el 22 de agosto de 1986; se sancionó el 06 de agosto de 1987 y fue promulgada por decreto N° 1871 bajo el número respectivo el 24 de agosto de 1987.

En su artículo tercero se señala que “A los efectos de parcelar y adjudicar la tierra del Lote fiscal 55, se tendrá en cuenta la ocupación actual y pacífica, no menor de diez años y los antecedentes de hecho y de derecho sobre los cuales se apoye”. En los artículos quinto y sexto se hace referencia, como se dijo, a un criterio de adjudicación que remite a una noción de “unidad económica” no explicitada. El último de dichos artículos expresa:

Las parcelas a adjudicar deberán ser –dentro de la disponibilidad de tierras existentes– unidades económicas y comprender la superficie en que tenga lugar la ocupación actual, salvo supuestos en que por imprescindibles razones, derivadas del diseño del parcelamiento, superposición o tamaño, fuere necesario disponer relocalizaciones.

El criterio de unidad económica enunciado, al quedar sujeto a una estimación posterior, va a constituir una pieza clave en la disputa territorial y será un indicador de vital importancia para comprender los objetivos últimos del modelo de adjudicación en disputa. La ley establece además que las adjudicaciones se realizarán a precio promocional, “en plazos y condiciones que establezca la reglamentación” (artículo 11), aunque se considera que, en caso de acreditarse ocupación veinteañal, la adjudicación se realizará sin cargo; se establece además, para el caso de los integrantes de “comunidades aborígenes”, que podrán optar por cualquiera de las modalidades señaladas en la ley, pudiendo adquirir las parcelas “en forma individual o colectiva, en este último caso como persona jurídica” (artículo 14). Se estipula también que los adjudicatarios no podrán “vender o arrendar las parcelas por un término de 10 años” (artículo 16).

La cuestión en cuanto a delimitar o caracterizar el concepto de “comunidad aborígena” es otro de los elementos configurativos del conflicto por la forma de adjudicación, en varios sentidos: el primero porque la noción de comunidad no está definida y, según veremos, esta definición es clave desde el punto de vista de la dinámica económica, social y cultural de los pueblos originarios involucrados; también por la cuestión relacionada con la posesión de personería jurídica, que complejiza aún más la situación.

En el capítulo sobre procedimientos, se proponía que, a fin de determinar la situación ocupacional del Lote, el Poder Ejecutivo realizaría un relevamiento para “recabar toda la información atinente a los requisitos que fija la presente ley para el reconocimiento de los derechos de los ocupantes” (artículo 20). Aunque en relación con la población indígena se señala: “respecto a los ocupantes aborígenes se utilizará la información obtenida a través del Censo Poblacional Aborígena de 1983, disponiéndose relevamientos complementarios en caso de ser necesarios” (artículo 21). Debe señalarse que el mencionado Censo Poblacional Aborígena de la provincia de Salta, aparte de falencias de carácter estrictamente estadístico, no posee la información suficiente para los objetivos propuestos por la ley. Esta distinción es importante ya que pareciera que todo el interés por un conocimiento actualizado y eficaz para la instrumentación de la ley estaba puesto en la población criolla. Tal distinción resulta aún más significativa cuando se considera como un documento clave el relevamiento producido por el Consejo Federal de Inversiones (CFI), a instancias de las autoridades provinciales.

En la fundamentación de la ley sancionada con la aprobación por una importante mayoría parlamentaria, los diputados y demás oradores han hecho referencia constante a un estudio del Consejo Federal de Inversiones realizado

antes de la sanción de la ley a pesar de que la misma ley estipulaba una investigación de estas características. Ahora bien, según lo expresado en el documento publicado por el CFI, cuando se habla de “unidad económica”, hace referencia únicamente a la población criolla, pero en ningún momento se enuncian cuáles podrían ser las reivindicaciones territoriales que se desprenderían de la “unidad económica” de la población indígena, y se mencionan algunos datos tomados del Censo Aborigen provincial, que, por sus características, nada aporta en aquel sentido.

Así, por ejemplo, para establecer los reclamos territoriales de la población criolla (según se expresa), se realizaron consultas a cada uno de los pobladores, mediante una encuesta en la que, entre otros indicadores, se preguntaba sobre la superficie demandada por cada familia, superficie que al mismo tiempo se referenciaba en la cantidad de cabezas de ganado que poseía (en realidad, que decía poseer) esa familia o unidad doméstica.⁵

En cuanto a la autoridad de aplicación, en el artículo 32 se establece:

Será autoridad de aplicación de la presente ley una comisión integrada por los Ministros de Economía y de Bienestar Social y el Secretario de Estado de Planeamiento, los que podrán delegar estas funciones en representantes permanentes y designar el coordinador general de tareas. (artículo 32)

Esta formulación sobre la instancia de aplicación es sintomática, ya que en la Ley 426, denominada “Ley General del Aborigen”, sancionada en 1985 por el propio Ejecutivo provincial, se plantea que, entre las atribuciones del Instituto Provincial del Aborigen (IPA), creado expresamente a partir de dicha ley, está la de identificar las “reservas aborígenes” para que el Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales proceda a la transferencia de las tierras que le correspondan. Es decir, se asumía que la autoridad de aplicación para la cuestión de las tierras de las comunidades indígenas era el propio IPA. Es notable que en un apartado de la Ley del Aborigen se estipulaba cuáles serían las comunidades beneficiadas, y entre ellas no figuraba ninguna de las integrantes de este lote fiscal.

A la población indígena se la consideraba como ocupantes de “comunidades”, es decir, unidades de asentamiento en pequeñas localidades, prácticamente de tipo “semiurbano”. Esta cuestión es de sumo interés, ya que prefigura el modelo de parcelamiento que se estipulaba originalmente para la población aborigen.⁶ Conociendo estos resultados, en el mes de marzo de 1987, el autor de este trabajo realizó una entrevista a los responsables de dicho relevamiento para tener mayor conocimiento sobre esta temática. En ella, estas personas afirmaron que la alternativa pensada para la población aborigen era la entrega en propiedad de las parcelas que resultaren de un ordenamiento urbano de dichas comunidades, tal como se estipula en los lineamientos de regularización de la ocupación rural que figuran como un anexo del documento citado.

⁵ En su momento (junto con Daniel Piccinin), hemos “mapeado” en el territorio lo demandado por las distintas familias criollas. Del mapeo surge una enorme superposición de reclamos que ya de por sí implicarían un índice de conflictividad enorme entre las propias familias criollas. Esto sin contar aún que las denominadas “comunidades” indígenas quedarían recluidas en los ámbitos denominados “urbanos”, es decir, en los precarios centros poblados del territorio en cuestión.

⁶ Es por esta razón que resulta clave el concepto o noción de comunidad que tenía en mente el legislador, aunque este no era explicitado, solo se hacía mención “naturalizada” de los asentamientos en viviendas existentes y próximas en cada poblado.

Allí se afirma que el modelo de entrega de tierras

jurídicamente podría asimilarse a un condominio de indivisión forzosa (CC art. 2710 y siguientes) pues funcionalmente se adecua de mejor manera al régimen establecido por la ley nacional 13.512 (propiedad horizontal) y que la misma prevé la regulación de su funcionamiento (reglamento de copropiedad) y la organización de sus propietarios (administración del consorcio). (CFI, 1988, p. 43)

Es decir que el instrumento jurídico con el que se pretendía reglamentar la adjudicación para las denominadas “comunidades aborígenes” era el mismo que el utilizado para reglamentar el funcionamiento de un consorcio de propiedad horizontal, o bien, como lo sostiene una nota de referencia a la norma, ¡para un cementerio privado! Este antecedente parecía ser una metáfora sobre el tipo de reconocimiento y de reivindicaciones históricas que se formulaba entonces para la población aborígena aludida.⁷

Profundizando y haciendo referencia a las palabras del presentador del proyecto:

la regularización jurídica por el acceso a la propiedad de la tierra facilitará el uso racional del suelo, su valorización, la posibilidad de incorporación de mejoras y el acceso al crédito. Es únicamente una primera etapa dentro de un plan más amplio y que debe ser de recuperación y desarrollo integral del área. Juega aquí un rol fundamental y trascendente, de una vieja aspiración de los habitantes de los departamentos de San Martín y Rivadavia respectivamente que es la construcción de la ruta nacional Nº 86 con destino a Misión La Paz. (DSCD)

Si se tiene en cuenta que la ley no establece ningún criterio respecto de la manera en que se producirá el mentado desarrollo, a pesar de que permanentemente se habla de ello en sus justificaciones, debe suponerse que se apuesta a que los mismos propietarios, al ser “dueños” de las tierras, podrán desarrollar semejante plan. Tal supuesto obvia un hecho de vital importancia: el modelo de “entrega” de la propiedad del suelo no hace otra cosa que colocar esas tierras en el mercado (al menos en los próximos diez años estipulados como condición mínima para su venta), lo cual, en las condiciones actuales de pauperización de la población (tanto aborígena como criolla), no podría significar sino otra situación de “desprotección” de la misma población que los términos de la ley y el conjunto de las políticas indigenistas de la provincia pretenden reivindicar.

En aquellos tiempos sosteníamos que ese planteo de desarrollo parecía indicar, más allá del discurso paternalista, que en los hechos se propone liberar para el mercado una tierra a la cual, por estar en manos del Estado, los actores del supuesto “mercado” no podían acceder. Esta hipótesis se fue reforzando tanto a partir de los conflictos emergentes luego de la sanción de la ley y del hecho de que hasta el momento y a pesar de sus modificaciones no ha logrado ser instrumentada. La única mención al postulado “plan integral” es la construcción de una ruta hacia Misión La Paz, que aún no se ha implementado (todavía hoy, mayo de 2023, falta construir importantes tramos); tal como lo plantea este legislador, había sido ya en ese entonces elevado un puente (internacional)

⁷ En el documento citado y a pie de página, se aclara: “Este sistema ha sido adoptado por la ley 8912 (art. 64) de la provincia de Buenos Aires, sobre ordenamiento territorial y uso del suelo, en clubes de campo con área común de esparcimiento y áreas de viviendas que deben guardar una mutua e indisoluble relación funcional y jurídica que los convierte en un todo inescindible. Otros ejemplos: guarderías náuticas, parques industriales, cementerios parque, etc.” (DSCD)

entre Misión La Paz y Pozo Hondo (Paraguay) (1996), en el marco de planes provinciales de “integración” al denominado Mercosur, cuyo tratamiento merecería también un apartado específico por sus implicancias sobre el tema en la actualidad.⁸

Los considerandos de la ley reiteran permanentemente un supuesto conocimiento del legislador sobre los patrones de asentamiento de la población. Sin embargo, el único estudio existente y presentado es el ya mencionado del CFI y que, como se ha observado anteriormente, solo localiza a cada poblador criollo entrevistado y sus reclamos territoriales. En la ley, además, quedan expresadas con bastante claridad una serie de contradicciones que el discurso (y la ley) pretenden soslayar, entre los cuales pueden mencionarse por el momento los siguientes:

Atribuir a supuestos modelos culturales determinados “patrones” de asentamiento de la población, cuando al mismo tiempo se hace mención sobre los procesos históricos que llevaron a indígenas y criollos al actual modelo de localización de la población. En la segunda parte de este texto desarrollaremos las nociones de “forma” comunidad y “forma” puesto criollo para mostrar el carácter circunstancial e históricamente determinado de ambas formas de ocupación territorial.

Plantear la noción de “compatibilización de aspiraciones e intereses” a partir de economías complementarias, cuando en todo el trabajo de investigación se mencionan permanentemente modalidades económicas totalmente diferenciadas (“economía cazadora recolectora pescadora”, al referirse a los aborígenes, y “economía ganadera a campo abierto”, al referirse a los pobladores criollos), resulta evidentemente una contradicción. Al mismo tiempo, considerar a ambas economías como “primitivas” o bien “anacrónicas” significa invalidar un proyecto de “regularización” sustentado en cualquiera de dichas modalidades. No hay tampoco mención alguna en todo el estudio sobre la manera en que funcionarían esas economías “complementarias”. Aún más, pareciera que en el único caso en que la relación dominio/subordinación aparece entre ambos grupos, resulta de diferencias “etnoculturales” tampoco aclaradas.

La falta de atención a las demandas de los pobladores, especialmente indígenas, que como vimos en ningún momento fueron consultados, se suma a la conflictividad entre los propios pobladores criollos inherente al tipo de ganadería extensiva. Este escenario incentivaba también previsible conflictos con las autoridades provinciales. Tales conflictos fueron expuestos reiteradamente por este autor y otros miembros de nuestro equipo de investigación y extensión universitaria en la región. Tal vez por ello solo muy lentamente fueron conociéndose los contenidos de la ley y sus procedimientos de “aplicación” y/o reglamentación.

No desarrollaremos aquí dichos procesos conflictivos en detalle y que derivaron en múltiples encuentros, acuerdos y compromisos políticos. Es de notar que en el inicio de estos nos encontramos con la creación de la Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honat, la cual se realiza a instancias o promovidas por jóvenes ex pastores anglicanos que tenían desde tiempo atrás

⁸ Lo que parece quedar implícito en la ley es que el desarrollo aludido vendrá de la mano de la integración territorial mediante la construcción de una ruta de la cual el puente mencionado sería parte. Es decir que dicha ruta permitiría una integración económica y esa supuesta integración traería aparejado el modelo de desarrollo enunciado. Al respecto, debe señalarse que tampoco se realizaron relevamientos de impacto ambiental a la construcción de la ruta y el puente, y menos aún la participación informada de la población, como lo indicaba ya en ese entonces la ley.

un importante arraigo territorial y gozaban en muchos casos de la confianza de referentes y caciques de las parcialidades indígenas involucradas en las demandas por la tierra. Esta organización –sobre la cual volveremos en la segunda parte– les permite a las parcialidades indígenas posicionarse como un actor colectivo o sujeto demandante frente a las autoridades siendo, al mismo tiempo, se va a constituir en querellante ante la Comisión Internacional de DDHH en el marco del incumplimiento del acuerdo y pactos realizados con el gobierno hasta el momento de la presentación de la querrela.

Debe enunciarse también que, a la luz de las contradicciones que expresaban ciertos contenidos de la mencionada ley y de los conflictos suscitados al conocerse el modelo de entrega que proponían los estudios, se incorporaron otros actores regionales a los relevamientos. Fue así que la Universidad Nacional de Salta (unas) realiza un estudio en la zona que intenta dar cuenta de algunos reclamos de los pobladores indígenas y propone un modelo de solución consensuada del conflicto (UNSa, 1994), en el que se formula la necesidad de integrar al modelo de adjudicación el territorio del denominado Lote fiscal 14, retomando al mismo tiempo algunos planteos realizados por integrantes de la Asociación Lhaka Honat (Wallis, 1994). No obstante estos relevamientos, acuerdos y actas firmadas, no se ha dado un cumplimiento efectivo a ellos, situación que en gran medida explica la demanda realizada a la Comisión Internacional de DDHH.⁹

Segunda parte. De los límites y posibilidades de los reclamos territoriales

Partiendo de lo expresado previamente sobre este conflicto que lleva prácticamente 38 años, es decir, que recorre prácticamente las cuatro décadas de recuperación de la democracia en Argentina, nos preguntamos: ¿cuál es el campo de límites y posibilidades al que se enfrentan los reclamos territoriales de comunidades y pueblos originarios en la Argentina? ¿De qué manera funcionan ciertos presupuestos y/o prenociones históricas y simbólicas en la construcción de dicho campo? Y, finalmente, ¿por qué es importante conceptualizar adecuadamente lo que consideramos las formas “comunidad” “pueblo” “sociedad” a la hora de generar políticas sociales que involucran dichas formas?

Los antropólogos argentinos venimos debatiendo hace tiempo y a contramano de prejuicios y racializaciones de la cuestión indígena, el lugar que estas tienen en la formación social argentina. No quiere decir esto que estemos todos contestes con las mismas categorías de análisis y menos aún con los conceptos y nociones para abordar el estudio de las políticas del Estado respecto de los pueblos originarios. No obstante, entendemos que existe cierto consenso en considerar que hay un importante déficit, tanto en el conocimiento como en las políticas públicas construidas en torno a la dinámica los pueblos originarios en Argentina. Vamos a partir de un hecho indiscutible: La constitución de 1994 reconoce la preexistencia territorial de los pueblos originarios de Argentina, y a partir de ese hecho genera una serie de herramientas que dan lugar a la instrumentación de instituciones (el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas –INAI–, institutos provinciales) que atienden los derechos y obligaciones de dichos pueblos. Partiendo de estos hechos proclamados constitucionalmente,

⁹ Estos aspectos son analizados con detenimiento en uno de los capítulos de mi tesis doctoral, publicada posteriormente (Trincherero, 1999).

vamos a intentar desarrollar algunas nociones que nos orientan en la formulación de los intentos de respuesta a los interrogantes sugeridos en forma previa.

Desde el punto de vista conceptual, es importante orientar los análisis críticos hacia una deconstrucción de las nociones esencializadas que pretenden dar cuenta de las relaciones sociales presentes bajo los conceptos de sociedad, nación, Estado y comunidad, entre otros. Así, cuando hablamos de esas nociones, debemos comprenderlas en tanto relaciones sociales situadas históricamente. Es decir, desde aquellos vínculos sociales que se establecen entre la expansión de las relaciones de producción y reproducción capitalistas específicas nacionales y regionales y la dinámica de la producción y reproducción de aquellas comunidades y modalidades de asentamiento en el territorio sobre las cuales se pretenden generar políticas, en especial, políticas de reconocimiento de derechos.

Claro está que ese vínculo abarca aspectos sociales, económicos, simbólicos y políticos complejos y que no se presentan de manera sencilla en la inmediatez de los acontecimientos que le dan lugar, sino en distintas tramas que se referencian tanto en hechos históricos como actuales que le dan sentido y que es necesario caracterizar.

Esta caracterización no puede prescindir del hecho de que aquella trama de relaciones sociales heterogéneas se presenta al mismo tiempo mediante una dinámica contradictoria entre integración y resistencia.¹⁰

De manera tal que dichas formas comunitarias e incluso las unidades familiares criollas, diría Marx, se presentan frente al análisis de las formaciones sociales como entidades ahiladas, caricaturizadas, pero siempre presentando un sentido distinto al que tenían anterior a la intervención del capital.

Así, para el caso de los puesteros criollos, podemos afirmar que dicha población se asienta en pequeñas unidades productivas y se reconoce como representante en la actualidad del proceso de ocupación de familias criollas ganaderas del territorio que se inicia en 1902. Estas unidades campesinas ganaderas emigran hacia esa región expulsados (impulsados) por la presión impositiva en Santiago del Estero, Salta y en menor medida Tucumán, sobre la propiedad del suelo hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. Es que al ser el territorio del Chaco central o Chaco salto-formoseño un ámbito fiscal (propiedad de la nación ya que todavía era territorio nacional y no provincial), podemos afirmar que con esta modalidad, los asentamientos criollos eludían de esa forma el pago de algún canon o impuesto que en el ordenamiento jurídico de las provincias mencionadas se establecía como forma de renta ante el desarrollo capitalista de la ganadería en el país (Trincheri y Piccinini, 1992). En aquellos tiempos dicha región se caracterizaba, desde el punto de vista ambiental, como una zona de altos pastizales y humedales (Morello, 1983). Ambas características explican la modalidad de la ocupación territorial de estas familias criollas ganaderas.¹¹

¹⁰ Aquí debemos recurrir a la noción de totalidad heterogénea pero integrada conflictivamente, que en su momento planteó Marx en su análisis del capitalismo contemporáneo, en el sentido, por ejemplo, de que las formas comunitarias preexistentes al capital no se integran a él en tanto entidades aisladas ni tampoco como totalidades en sí mismas, sino que se encuentran entrelazadas a partir de relaciones sociales conflictivas, contradictorias, con las dinámicas del capital, en este caso agrario, del norte argentino.

¹¹ Una presencia muy importante de ganado que, según estimaciones, en breve tiempo llegaron superar las 250.000 cabezas en un territorio inestable y precario desde el punto de vista ambiental y que derivó en tan solo 30 años en una degradación del pastizal/humedal hacia un bosque bajo, especialmente de espinillo, poniendo en riesgo la reproducción misma del modelo de ganadería extensiva y pauperizando paulatinamente a dichas unidades familiares.

Una presencia de familias criollas que fue sostenida no sin conflictos, pues ese territorio era lugar de refugio de distintas parcialidades de pueblos originarios que habían sido también expulsadas hacia allí por las distintas campañas militares que se organizaron desde el norte de Santa Fe hacia 1886 y en adelante hasta 1920, iniciadas bajo el mando de generales del Ejército Unificado Argentino como Victorica y cuyas últimas expresiones fueron las campañas de Rostagno. Evidencia de ello, entre otras, son los restos arqueológicos de las fronteras de fortines enclavados a lo largo de los ríos Salado primero y Bermejo *a posteriori*.

Los pueblos wichí, toba, mocqóí y vilela, a los que se agregaron parcialidades chorote y chulupí que se refugiaron luego de la llamada guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay tuvieron que, como se dijo, refugiarse en lo que hoy denominamos el Chaco salto-formoseño para evitar el exterminio y poder recrear en nuevas condiciones sus modos de existencia y reproducción de la vida.

En esos momentos, las denominadas “comunidades” no estaban configuradas tal como se presentan hoy en día, sino que los pueblos indígenas se organizaban en parcialidades étnico-lingüísticas que seminomadizaban el territorio en función del ciclo anual de los recursos del monte. No tenían un asentamiento físico único, sino que ocupaban un espacio territorial relativamente amplio en función de aquella dinámica. En lengua wichí dicho territorio se definía como el “*tajni*”, es decir, el monte; en palabras de Marx, “el almacén primitivo de víveres” (Trincherero, 1997:107).

Indudablemente, tanto la forma “puesto criollo” organizada en unidades familiares que ocuparon paulatinamente el territorio de manera extensiva, como la forma indígena organizada en “parcialidades etnolingüísticas” que seminomadizaban el territorio en sus inicios vivían en conflictos prácticamente permanentes.¹² Desde el punto de vista de las parcialidades indígenas, el asedio permanente de la población criolla con su ganado junto con las incursiones militares, las cuales llegaron hasta finales de la década del treinta, generaban una situación de zozobra permanente, en la cual las disputas interétnicas entre parcialidades dejaron de ser el principal foco de atención. Las situaciones conflictivas y violentas en el territorio pasan a ser principalmente con la población criolla ganadera y la presión que ejercía sobre sus dinámicas la frontera de fortines.¹³

Esta situación de conflicto de las parcialidades de pueblos originarios del chaco salteño, las familias criollas ganaderas y el ejército entra en una nueva etapa a partir de la instalación de la agroindustria del azúcar en el llamado “umbral al Chaco” (especialmente sobre la ruta 34) debido a un importante crecimiento de la demanda del azúcar a nivel mundial y el consecuente aumento de los precios internacionales. Esta situación dio lugar a un proceso de alta inversión de capital agrario en un contexto de escasez de mano de obra en un breve período histórico que se inicia hacia fines de del siglo XIX y comienzos

¹² La noción de parcialidad intenta hacer notar que los grupos de las naciones indígenas sobrevivientes a las campañas de exterminio que prevalecieron hacia finales del siglo XIX y entrado el siglo XX resquebrajaron profundamente la organización precapitalista de las naciones originarias. Sus sobrevivientes intentaron reorganizarse, una y otra vez, tras los asedios y masacres perpetrados por el ejército, cuya hipótesis principal de conflicto era en esos tiempos la supuesta peligrosidad del “malón indígena” (Trincherero, 1999).

¹³ Una expresión recuperada en el trabajo de campo marca tal vez esta situación. Así se refería a la cuestión del ganado criollo un miembro de la comunidad de La Paz: “Es que las vacas no se llevaban bien con nosotros la gente (Wichí)... Nosotros les decíamos vaca!, vaca!... y no respondían... parece que las vacas no comprenden Wichí...” (Trincherero y Maranta, 1987, p. 80).

del siglo XX. Ciertamente, en su momento hemos mostrado cómo el proceso de expansión fugaz de las agroindustrias del azúcar en el norte argentino no tenía precedentes en la producción azucarera que había caracterizado dicha industria en Tucumán (Karasik, 1987; Trincheró, 1994).

En este caso, los ingenios azucareros se asentaban en plantaciones de enormes extensiones que superaban las miles de hectáreas por unidad de producción. Requerían por ello de una cantidad muy importante de mano de obra a un mismo tiempo, lo que generaba una sobredemanda y a la vez escasez de este recurso. Un dato importante es que una parte significativa de aquellas patronales de los ingenios azucareros eran provenientes de capitales anglosajones; resulta también de interés un acontecimiento destacable: la Iglesia anglicana (la Iglesia estatal anglosajona) traslada su centro de catequesis en el Cono Sur de las Islas Malvinas al noroeste argentino, más concretamente a las ciudades de Salta, primero, y Tartagal posteriormente. Se inicia entonces, hacia principios del siglo pasado, un proceso que hemos denominado en su oportunidad como "*misionalización*" del Chaco salto-formoseño (Trincheró, 1987, 1989).

Este movimiento consistió en el desarrollo y un despliegue de acciones de catequesis en el territorio en cuestión, que se caracterizó no únicamente por un importante accionar religioso, sino también por un conjunto de prácticas e inversiones en aquello que en antropología económica denominamos "*construcción de la comunidad doméstica*", recreando la caracterización de C. Meillassoux (1982) y que hemos adoptado en parte (Trincheró, 1999) lo cual implicó un importante esfuerzo y movimiento de recursos por parte de dicha Iglesia hacia esos territorios.

Aquí nos interesa detenernos brevemente para responder dos preguntas que consideramos clave en el sentido de comprender la noción de comunidad, es decir, la "*forma comunidad*" que expresa, que sintetiza y construye este movimiento histórico. Estas preguntas son: ¿cuál es el sentido de dicho proceso? Y ¿qué impactos fueron generados en la construcción de la "*comunidad*" indígena?

Para responder a la primera de ellas diremos que la escasez de fuerza de trabajo a la que se enfrentó la expansión del capital agroindustrial del azúcar requería de un esfuerzo especial para obtenerla en un contexto en el cual la estructura agraria regional no la aportaba. Ciertamente, la región pedemontana andina del norte argentino estaba escasamente poblada y la población campesina existente era insuficiente para cubrir los grandes contingentes que requería el proceso de siembra primero y cosecha posterior de las plantaciones de caña (Karasik, 1987; Rosenzvaig, 1995).

En sus inicios, las patronales implementaron un mecanismo de incursión a los territorios indígenas del Chaco salto-formoseño a partir de la figura del "*contratista*" de mano de obra (Reboratti, 1986). Estos contratistas recorrían en los primeros tiempos decenas de kilómetros a caballo desde las ciudades de Tartagal y Embarcación llevando ganado y comestibles para atraer a caciques y parcialidades y llevarlos hacia las plantaciones; procesos que implicaban recorridos que superaban los 100 y hasta 200 kilómetros a pie por parte de las familias indígenas del Chaco central (Lagos, 1995).

¿Qué es lo que promovía la realización de semejantes viajes al monte chaqueño? Precisamente, la escasez de mano de obra y en especial el control sobre esta gracias a lo cual era posible garantizarse tanto las siembras como las cosechas

de caña de azúcar. Es decir, una necesidad del capital agroindustrial que de ninguna manera se veía reflejado ni en las condiciones laborales ni mucho menos en el salario, que principalmente consistía una libreta de consumo de alimentos en las llamadas tiendas de raya de las empresas.¹⁴

Este mecanismo de obtención de mano de obra nada tenía que ver con la configuración de un mercado de trabajo, sino con mecanismos coercitivos (que los economistas tienden a caracterizar como extraeconómicos) que dieron lugar al análisis de N. Iñigo Carrera, quien caracterizó a la situación bajo la frase “La violencia como potencia económica” (Iñigo Carrera, 1988:1).

El mecanismo del contratista que incursionaba a “negociar” con los caciques de las distintas parcialidades para lograr contingentes de mano de obra aceptables en cantidad para el trabajo en los ingenios tenía como telón de fondo la situación de violencia preexistente que señalábamos anteriormente. Es decir, las parcialidades indígenas que ocupaban el territorio vivían asediadas tanto por el ejército (que continuaba y a la vez fundaba su lugar de centralidad en la formación de la estatalidad en la frontera gracias a esa “guerra” con el indio), como también por las familias criollas que requerían los recursos del suelo (pastizales y agua) para su ganado. Ahora bien, en semejante situación de inestabilidad, los contratistas de mano de obra muchas veces no solo no lograban obtener la cantidad necesaria de trabajadores, sino que muchas veces, una parte de los contingentes reclutados quedaban en el camino. En varias oportunidades hemos dado cuenta de los relatos dolorosos que la memoria de los pobladores conserva de aquellas experiencias que vivieron grupos de familias indígenas enteras (Trincherero, 1988, 2002).

Para los trabajadores, el trueque de la vida en el territorio por el trabajo en los ingenios no siempre quedaba claro, y ello, sin dudas, configuraba un problema también para la patronal de los ingenios.

De manera tal que, si existe algún proceso explicativo en torno a la generación de la llamada *misionalización* en el territorio por parte de la Iglesia anglicana, es su funcionalidad con la necesidad de ordenar la reproducción de la vida de los trabajadores indígenas para garantizar su empleo en los ingenios azucareros de aquella etapa, dada la escasez de fuerza de trabajo.¹⁵ Esta escasez de fuerza de trabajo en sus inicios pretendió ser superada trayendo contingentes de indígenas que habían sido detenidos en el sur luego de las campañas de Julio A. Roca. Sin embargo, tal como lo ha planteado E. Massés (1987), esas relocalizaciones forzosas de población fracasaban una y otra vez, tanto por las condiciones infrahumanas del trabajo requerido como por la resistencia a esas mismas condiciones de explotación. Así, lo que intenta el proceso de misionalización es la construcción de un modelo de “comunidad y economía doméstica”, mediante la producción de alimentos impulsada por una agricultura sistemática y de regadío, especialmente en asentamientos a orillas de los ríos Bermejo y Pilcomayo.

¹⁴ Una situación que perdurará al menos hasta la creación del Estatuto del Peón, decretado por Juan D. Perón y cuya aplicación, luego del denominado “malón de la Paz” hacia Buenos Aires, se extiende también hacia los peones rurales extrapampeanos.

¹⁵ La siembra y cosecha a mano en las plantaciones azucareras del ramal salto-jujeño continuó en esas condiciones, apenas mejoradas por la presencia del ferrocarril, hasta los primeros años de la dictadura de Onganía, en la cual esos ingenios se mecanizan y dejan de estar en dependencia directa de la fuerza de trabajo indígena. La mecanización de los ingenios fue un proceso complejo que algunos autores han trabajado especialmente (Karasik, 1994). No debe descuidarse tampoco lo que mencionamos respecto de la extensión de los derechos generados por el Estatuto del Peón en el primer gobierno de Perón.

No es casual que la experiencia de las misiones anglicanas haya tenido un relativo éxito, sobre todo de reconocimiento por parte de las parcialidades indígenas. El conocido modelo inglés de “gobierno indirecto” colonial era de alguna manera el que prevalecía, ya que los caciques de cada parcialidad percibían fuertemente que sus grupos de referencia eran “protegidos” en sus territorios, o sea, el ámbito que garantizaba en parte la reproducción de la vida reduciendo o controlando la violencia militar sobre el territorio a cambio de la explotación en los ingenios.

Este enunciado no deja de perder interés ya que lo que hoy observamos como asentamientos de parcialidades indígenas en pequeños poblados interétnicos no son otra cosa que los restos de aquellos espacios misionales que eran funcionales a aquel modelo de expansión agroindustrial en el norte argentino. Es decir, lo que el Estado y los técnicos reconocieron como “comunidad” indígena era el resultado de aquel proceso de misionalización. Respondían estos movimientos también al interés cultural de evitar que en los períodos de regreso a las misiones por parte de los indígenas, la población no se dispersara en el monte (el *tajni*, en lengua wichí) para obtener sus recursos para la reproducción de la vida.

De allí el esfuerzo “concentrador” y estabilizador de la población indígena en aquellas misiones.¹⁶ Como se ha observado, aquel modelo sufrió una importante crisis de la mano de la denominada “mecanización” de las tareas de siembra y cosecha en las plantaciones. Un proceso que de alguna manera se reactivó frente a un nuevo ciclo del capital agrario, caracterizado por los especialistas como expansión de la frontera agraria en el umbral al Chaco hacia inicios de la década de los años setenta (Reboratti, 1986). Este nuevo ciclo fue acompañado por un importante proceso de desmonte en el ambiente pedemontano para dar lugar a importantes plantaciones de “poroto” de distintas variedades (poroto alubia, poroto negro, etc.) que se exportaban a Brasil y Centroamérica principalmente. Allí reaparecieron los contratistas de mano de obra y las ex misiones fueron recreadas, aunque ya sin las inversiones en infraestructura que tuvieron en la “época de los ingenios”. No obstante, la cantidad de mano de obra demandada por esta expansión de la producción porotera, si bien era importante (el poroto se cosecha en parte, aún hoy a mano), no lo era tal respecto del ciclo anterior. Al no existir aquel nivel de inversión en infraestructura para la producción de alimentos en las más recientes “comunidades domésticas”, el ciclo del poroto se asociaba temporalmente con lo que en su oportunidad estudiamos como el “ciclo de la pesca” y ambos procesos competían en la temporalidad de la demanda de mano de obra.¹⁷ Esta competencia indica que hacer depender la actividad de la economía indígena a esa dinámica no es garantía alguna de sustentabilidad (Trincheró, 1999).

A modo de breves conclusiones

¹⁶ La misión, hoy comunidad, cumplía además de “liberar” al territorio de un uso intensivo durante meses por parte de la población indígena para poder ser usufructuado por la ganadería extensiva criolla. En los tiempos de nuestros trabajos de campo en la región podía observarse la presencia aún de grandes máquinas cosechadoras, sembradoras, bombas de agua etc., a la manera de piezas arqueológicas de aquel proceso.

¹⁷ La pesca se realiza colectivamente y para venderla a camiones que llegan de distintas partes del país y de Bolivia, por lo que requiere una organización relativamente importante. Pero esta actividad sufre los vaivenes de la dinámica del río y una presión cada vez más fuerte sobre ese recurso, además de que coincide con la época de contratación para la cosecha del poroto.

Si observamos la secuencia descrita en la primera parte, hay una cuestión clave a señalar: aquello que se configuró como una ley reparadora nunca logró instrumentarse, a pesar de los reclamos reiterados de los pobladores y movilizaciones de distinto orden que proponían al mismo tiempo un modelo alternativo y una rápida instrumentación. Un proceso que en la actualidad se representa con esta situación en la que aquellos reclamos alcanzan una visibilidad internacional. En el proceso, se firmaron distintos acuerdos en el terreno y se realizaron actos de posesión del territorio con modelos consensuados entre pobladores, incluso entre la Asociación Lhaka Honat, que asume tanto la representación de la población indígena como de los pobladores criollos, al incorporar a la ley el territorio conocido como Lote 14 ampliando la disponibilidad de tierras para una cesión con mayor consenso, y en sintonía con los relevamientos y propuestas realizadas por la Universidad de Salta.

No obstante ello, en ningún caso se arribó a la regularización de la propiedad del suelo. Al tratarse de la primera experiencia de “reparación histórica” de la democracia argentina, a pesar de sus diferentes gobiernos y de una reforma constitucional que en 1994 declara reconocer los derechos de los pueblos originarios de la nación, no ha logrado hasta el presente resolver o, al menos, darles una canalización consensuada a los reclamos territoriales de los pobladores a quienes se reconoce desde hace 36 años como “legítimos ocupantes”.

A pesar de conocerse (y reconocerse) el hecho de que hoy en día no existen las condiciones que hicieron posible la formación de las misiones, por un lado (expansión de la agroindustria del azúcar), y la presencia de la ganadería criolla (gracias a la existencia de enormes extensiones de pastizales), por el otro, se insiste en señalar nociones de “unidad económica” y que la población indígena se dedica a la recolección, la pesca y la caza aunque su territorio sea únicamente reconocido como “la comunidad” de tipo urbana. En el momento del desarrollo de las misiones, estas eran un conjunto que no sobrepasaba las 30 “comunidades”. Al día de hoy, se estima en no menos 120 dichas comunidades indígenas en el territorio. Respecto de la cantidad de puestos criollos sucede algo similar, aunque no se poseen datos demográficos relevantes en la actualidad.

Hoy, la principal demanda planteada al Estado argentino a través de la CIDH es un título único de propiedad. Sin embargo, y más allá de la obvia legitimidad de esta, lo que no se avizora es la existencia de dicha figura en la jurisprudencia argentina, tampoco provincial, y menos aún un modelo de desarrollo que permita generar las condiciones de vida digna en el territorio de la población tanto criolla como indígena.

También resulta obvio que los pobladores se relacionan mediante producciones e intercambios que les permiten reproducir sus vidas en las condiciones actuales que, al menos, aseguran por el momento que no serán expulsados del territorio. Sin embargo, ¿qué sucederá cuando haya un título de propiedad sin un programa que les garantice trabajo y vivienda estables? El principal temor de la población ha sido desde siempre la expulsión del último territorio nacional en el cual sustentar sus vidas como pueblos. Dicho temor en la actualidad no es que los expulse una fuerza militar, sino los intereses que puedan desarrollarse cuando el “mercado” llegue a ser el que pretenda imponerse para determinar quiénes serán los “legítimos e históricos herederos”.

Referencias bibliográficas

- » Consejo Federal de Inversiones (CFI) (1988). *Regularización de la situación ocupacional del Lote Fiscal 55*. Provincia de Salta. Buenos Aires: CFI [Serie Estado y Administración].
- » De la Cruz, L. (1988). *La situación de la ocupación territorial de las comunidades aborígenes del Chaco Salteño y su tratamiento legal*. Pastoral de la Tierra. Cuadernos N° 2. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.
- » De la Cuesta Figueroa, M. (1980). Colonia Rivadavia, en *Actas del primer seminario de Historia del Chaco* (pp. 201-225). Salta: Editorial de la Universidad Católica de Salta.
- » Doro R. y Trincherro, H. (1992). La propiedad del suelo: algunas precisiones conceptuales y su análisis en el espacio rural argentino. En H. Trincherro (comp.), *Antropología económica*. Vol. II, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- » Fontana, L. J. (1977 [1881]). *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Solar Hachette. Buenos Aires.
- » Fuscaldo, L. (1985). El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco. En M. Lischetti *Antropología*, Eudeba, pp. 131-151. Buenos Aires.
- » Giberti, H. C. E. (1985). *Historia económica de la ganadería argentina*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- » Gordillo, G. (1992). Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los Tobas del Oeste de Formosa. En H. H. Trincherro (Editor) *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental* (pp. 13-191), CEAL. Buenos Aires
- » Gordillo, G. (1995). La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, pp. 68-79, 15.
- » Gordillo, G. (1995b). Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental. *Desarrollo Económico*, 35(137), 105-126.
- » Iñigo Carrera, N. (1988). La “violencia” como potencia económica. *Cuadernos de CICSO*, 6, pp.3-23. Buenos Aires
- » Karasik, G. (1987). *El control de la mano de obra en un ingenio azucarero. El caso Ledesma (pvcia. de Jujuy)*. Documentos de Trabajo. Tilcara: Proyecto ECIRA.
- » Masses, . (1987). Consecuencias socio-económicas de la conquista del desierto (Pampas y Ranqueles en la industria azucarera tucumana. 1878-79). *Cuadernos de Historia Regional*, 10, 100-107.
- » Meillassoux, C. (1982). *Mujeres, graneros y capitales*. México DF: Siglo XXI.
- » Morello, J. H. (1983). El Gran Chaco: el proceso de expansión de la frontera agrícola desde el punto de vista ecológico ambiental. En *Expansión de la frontera agropecuaria y medio ambiente en América Latina*, pp.125-137. CEPAL/PNUMA.
- » Rosenzvaig, E. (1995). *El Chaco Gualamba. Historia de un teatro ecológico* (mimeo) (tesis doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca.
- » Rutledge, Ian (1987). Cambio Agrario e Integración. El desarrollo del capitalismo agrario en Jujuy (1550-1960). ECIRA-CICSO. S.S. de Jujuy.
- » Sandner, Gerhard (s/f). “La frontera territorial como línea de separación y de contención en anglo y latinoamérica. Una aproximación bajo la perspectiva político geográfi-

- ca". Foll.574. Biblioteca del Instituto de Geografía. F. F. y L. Buenos Aires.
- » Santamaría, D. (1984). Las huelgas azucareras del Tucumán. 1923. Centro Editor de América Latina. Historia Testimonial Argentina. Nº 26. Buenos Aires.
 - » Trinchero, H. H. (1992). "Privatización del suelo y reproducción de la vida. Los grupos aborígenes del chaco salteño", en J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La problemática indígena, estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina. CEAL. Buenos Aires.
 - » Trinchero, H. H. (1992b) "Políticas de poblamiento, renta del suelo y reproducción social: análisis de los impactos del 'programa de regularización de asentamientos poblacionales' en el chaco salteño". En Revista *Cuadernos de Antropología* Nro. 4, págs. 129-149. Universidad Nacional de Luján.
 - » Trinchero, H. H. (1994) "Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el chaco salteño", en G. Karasik (comp.) Cultura e identidad en el Noroeste argentino. CEAL. Buenos Aires.
 - » Trinchero, H. H. (1997) "Relaciones interétnicas y usufructo del ambiente. Una historia social y ambiental del chaco central". En C. Reboratti (compilador). *De hombres y tierras. Una historia ambiental del noroeste argentino*. GTZ Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades rurales del Noroeste Argentino; págs.125-147. Salta.
 - » Trinchero, H. H. (2002) "Fronteras, dinámica del capital y cuestión social en el Norte Argentino: frente expansivo y conflicto social en el umbral al Chaco argentino". En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy* Nro. 23, pp. 534-535, En colaboración con Juan Martín Leguizamón. ISSN 03727-1471.
 - » Trinchero, H. y Maranta, A. (1987). "Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los Mataco-wichi del Chaco centro occidental". En Cuadernos de Historia Regional Nro. 10, Universidad Nacional de Luján-EUDEBA, págs. 74-93. Diciembre
 - » Trinchero H., D. Piccinini y G. Gordillo (1992). Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental. Vols. 1 y 2, CEAL. Buenos Aires.
 - » Universidad Nacional de Salta (UNSa) (1994). Propuesta de entrega de tierras a las comunidades indígenas y a las familias criollas de los Lotes Fiscales 55 y 14 de la Provincia de Salta (mimeo). Autores Héctor Rodríguez y Catalina Buliubasich. Facultad de Humanidades. Escuela de Antropología. C.E.P.I.H.A. Salta.
 - » Victorica, B. (1983) (orig. 1885). Campaña al Chaco. En N. Iñigo Carrera, op. cit. Buenos Aires.
 - » Wallis, C. (1994). Diferentes formas de ocupación y uso de la tierra. *Revista Desarrollo agroforestal y comunidad campesina*, 3(14).
 - » Yanes, L. y M. Gerber (1986). Estado, regiones y el contexto macroeconómico. En L. Yanes (Comp.). *Aportes para el estudio del espacio socioeconómico*. Buenos Aires: El colquío.

La comunidad y lo comunitario en el siglo XXI

Propuestas de análisis a partir del estudio de Mezcala, México



Santiago Bastos Amigo

CIESAS Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México

0000-0003-4837-9657

Correo electrónico: santiagobastos@gmail.com

Recibido: 10 de octubre de 2022

Aceptado: 29 de marzo de 2023

Resumen

En el contexto de la revitalización del concepto de “comunidad” asociado a la pertenencia indígena, este texto busca proponer una forma de entender y analizar los espacios comunitarios, a través de la investigación del caso de Mezcala, una localidad de Jalisco que en buena parte no entra en los cánones de la comunidad indígena pero está inmersa en un proceso de recomunalización por la defensa de su territorio. Al estudiar “lo comunitario” a través de sus instituciones, prácticas e ideologías e incluir el conflicto como parte inherente, en Mezcala podemos observar al menos cuatro formas de entender la comunidad y practicar lo comunitario.

■ **Palabras clave:** Comunidad indígena; Pueblos indígenas; Autonomía; México

The community and the communitarian in the XXI century. Analysis proposals following the study of Mezcala, Mexico.

Abstract

In the context of the revitalization of the concept of “community” associated with indigenous belonging, this text seeks to propose a way of understanding and analyzing community spaces, through the analysis of the case of Mezcala, a locality in Jalisco that in large part does not fall within the canons of the indigenous community but is immersed in a process of re-communalization for the defense of its territory. By studying “the communitarian” through its institutions, practices and ideologies and including conflict as an inherent



part, at least four ways of understanding the community and practicing the communitarian emerged in Mezcala.

■ **Key words:** Indigenous community; Indigenous peoples; Autonomy; Mexico

A comunidade e a comunidade no século XXI. Propostas de análise baseadas no estudo de Mezcala, México.

Resumo

No contexto da revitalização do conceito de “comunidade” associada à per-tença indígena, este texto procura propor uma forma de compreensão e análise dos espaços comunitários, através da análise do caso de Mezcala, uma localidade de Jalisco que em grande parte não se enquadra nos cânones da comunidade indígena, mas está imersa em um processo de recomunização para a defesa de seu território. Estudando “o comunitário” através de suas instituições, práticas e ideologias e incluindo o conflito como parte inerente, pelo menos quatro formas de entender a comunidade e de praticar o comunitário surgiram em Mezcala.

■ **Palavras-chave:** Comunidade indígena; Povos indígenas; Autonomia; México

Introducción

Con el cambio de siglo, de forma paralela a la acción comunitaria contra actividades extractivas (Svampa, 2019), el concepto de comunidad ha reaparecido en las ciencias sociales latinoamericanas. Asistimos a una relectura, 20 años después de su formulación, de las ideas de la comunalidad oaxaqueña que plantea la lógica colectiva de este espacio social como definitorio de lo indígena (Díaz, 2007; Martínez Luna, 2010). Por otro lado, desde el marxismo crítico convergen varias posturas en el amplio concepto del “producción del común” (Fini, 2017), que tiene en las comunidades indígenas una de sus bases (Gutiérrez, 2015; Tzul, 2016). En estas versiones, la comunidad aparece como el espacio “no contaminado” de “lo propio” o “lo no mercantil”, que ha sufrido y sufre los embates del “Occidente moderno y capitalista”.

Cuestionando este tipo de planteamientos, algunos autores entienden a la comunidad como una construcción ideológica utilizada como instrumento en luchas de poder o recurso discursivo para el reclamo de privilegios, lo que descalifica el uso que se hace de él, tanto desde la academia como por los propios sujetos (Escalona, 2000; Lisbona, 2005). También hay esfuerzos más diversos, como el del Grupo Riocomún, que busca reflexionar sobre esta construcción social desde su relación con las utopías reales (Zárate, 2022).

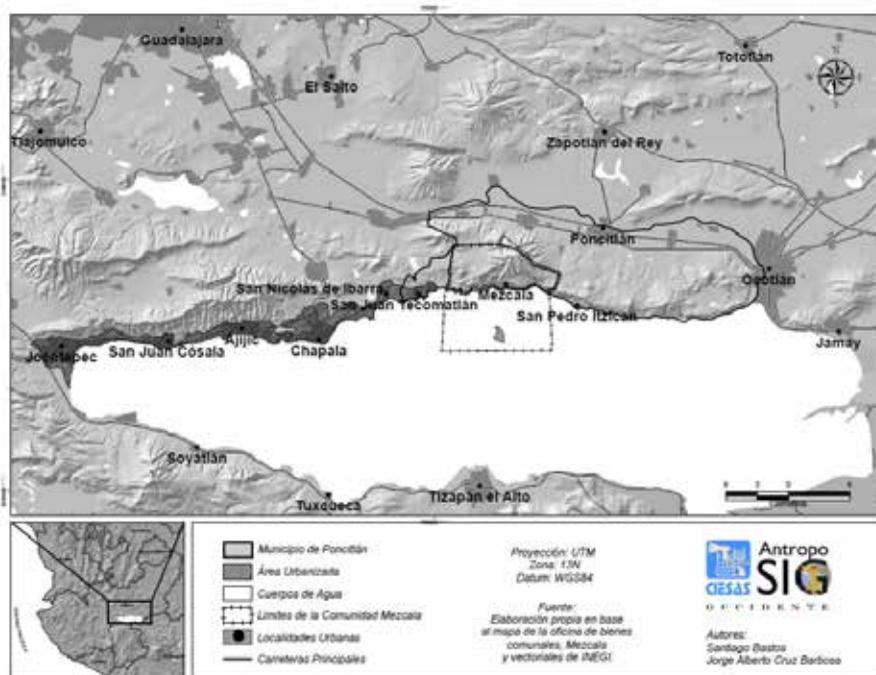
En este contexto, este trabajo busca aportar algunas ideas sobre el uso de los conceptos de la comunidad y lo comunitario como herramientas analíticas en la investigación del comportamiento social y político de los indígenas. Para ello propongo una serie de elementos desarrollados en la investigación realizada en Mezcala, Jalisco (Bastos Amigo, 2021b), un ejemplo de lo que significa “vivir en comunidad” en el siglo XXI, cuando lo comunitario se combina con elementos que provienen de otras lógicas sociales.

La propuesta es un análisis que considera cómo lo comunitario actúa a diferentes niveles, lo que nos muestra cómo en Mezcala conviven diferentes versiones de lo que se entiende como comunidad y cómo esto se manifiesta en lo comunitario.

Mezcala, ¿comunidad indígena del occidente criollo?

Mezcala es una localidad de seis mil habitantes (INEGI, 2022) del municipio de Poncitlán, ubicada en la ribera norte del lago de Chapala. Como se aprecia en la Figura 1, su territorio comunitario ocupa una estrecha franja de tierra costera y los cerros que forman un anfiteatro a su alrededor, además de la isla de Mezcala, ubicada enfrente del pueblo y considerada “el corazón de la comunidad” por su papel en la identidad y en la historia local.¹

Figura 1: Ubicación regional de Mezcala



Fuente: Bastos Amigo, 2023: 24

Mezcala es un espacio social complejo. De tradición campesina y pesquera, actualmente se encuentra inserta en las dinámicas globales como una más de las localidades de esta región. Alrededor de un tercio de las familias viven de la agricultura, sobre todo del cultivo del chayote, que se completa con trabajos no calificados en las maquilas, la construcción y el empleo doméstico en la ribera y la zona metropolitana de Guadalajara. Una importante proporción de mezcalenses vive en Guadalajara, Tijuana, California y otros lugares de EE.UU., por lo que las remesas constituyen una de las bases de la economía local.

¹ La información sobre Mezcala que sigue a partir de ahora proviene de mis investigaciones desarrolladas entre 2008 y 2018, publicadas en diferentes capítulos y artículos (<https://ciesasdocencia.academia.edu/SantiagoBastos>) y reunidas en el libro *Mezcala, comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo* (2021b). A menos que se cite algún trabajo concreto, las referencias son a este libro. Sobre Mezcala, ver también Moreno (2008, 2012), Hipólito (2012, 2015), Durán (2019), Durán, Alonso y Bastos (2020).

Mezcala no ha sido reconocida como comunidad indígena por las instituciones ni la academia hasta hace poco. Pero sus miembros así la nombran y se nombran, y cumple con rasgos que tanto la legislación internacional como la nacional o los estudiosos consideran para esta adscripción (Bastos Amigo, 2018; Durán *et al.*, 2020). Hay una continuidad de ocupación del territorio desde épocas prehispánicas, documentada por estudios varios (Baus de Czitromn, 1982; Yañez, 1998; Castillero, 2006) y reivindicada por los mezcalenses a través del Título Primordial, del que destacan que ya en 1534 la Corona española les otorgó las tierras porque “las ocupaban desde tiempos inmemoriales” (Moreno, 2008). Esta continuidad va unida a una historia de defensa del territorio (Castillero, 2006; Moreno, 2012), que ahora forma parte de los contenidos identitarios locales, en la que destaca la defensa invicta de la isla contra las tropas realistas entre 1812 y 1816 (Archer, 1998). Tras un proceso de 20 años, en 1971, parte de este territorio fue reconocido –no restituido ni cedido– por la Resolución Presidencial como Comunidad Agraria y desde entonces es lo que los mezcalenses consideran como su territorio.

El autorreconocimiento como indígenas se muestra en varias instituciones –la misma comunidad agraria se denomina “Comunidad Indígena de Mezcala”– y en la autoadcripción como tales del 94% de la población.² No se trata de una identidad primordial para la mayoría de los habitantes, pero sí es fundamental en las habituales menciones al territorio y a la historia de su defensa: ahí lo indígena surge de forma orgullosa y sólida. Esta identidad local se complementa con una consideración regional de los mezcalenses como “indios”, asociada a términos peyorativos y estereotipos denigratorios. La ausencia de una región indígena reconocida en la que se incluya Mezcala da más fuerza a la relación entre pertenencia comunitaria e identidad étnica.

El idioma coca, que se hablaba en la región, se perdió por la influencia del náhuatl y la castellanización (Yañez, 1998), pero persisten elementos culturales manifiestos en creencias, rituales, mitos y, sobre todo, en la organización social. El pueblo se divide en nueve barrios a partir de los que se organiza la vida ritual, basada en un apretado calendario de fiestas religiosas y cívicas asociadas al ciclo agrícola, en las que hay danzas y representaciones diversas y se organizan a través de los llamados “cargos”.

Existe una serie de instituciones propias de una comunidad indígena que suponen cierta forma de autogobierno. Los jueces de barrio han perdido bastante de su presencia, pero la asamblea de comuneros de la comunidad agraria ejerce como heredera del gobierno comunitario a partir de sus responsabilidades respecto de la tierra, que es de propiedad comunal y uso mixto. En el momento de su creación, solo 348 mezcalenses pasaron a ser comuneros, y con ello, propietarios legales del territorio, pero se mantuvo el derecho a uso por parte de todos los habitantes.

Conforme la reproducción material y social de Mezcala ha dejado de depender de la agricultura, la asamblea de comuneros ha perdido fuerza como reguladora de la vida comunitaria, pero sigue siendo una instancia fundamental para la defensa del territorio, la resolución de conflictos internos y la defensa de la autonomía frente a Poncitlán como cabecera municipal.

En el cambio de siglo, la presión del mercado de tierras para el turismo de la Ribera de Chapala alcanzó a Mezcala: un empresario de Guadalajara ocupó

² Esta proporción surgió en una encuesta realizada en 2014 a la población de Mezcala (Bastos Amigo, 2021b, p. 277).

ilegalmente parte del territorio comunitario y, con el bicentenario de la independencia como excusa, el ayuntamiento de Poncitlán, el gobierno de Jalisco y el Instituto Nacional de Antropología pusieron en marcha un plan para convertir la isla en un espacio turístico.

Estas amenazas sobre su territorio hicieron que comenzara un proceso de organización y movilización interno, facilitado por la articulación de los escasos comuneros activos con un grupo de jóvenes mezcalenses de inspiración zapatista, que vincularon la lucha local con movilizaciones nacionales e internacionales. Esta dinámica puso en marcha una renovación del funcionamiento y legitimidad la asamblea de comuneros, y la concepción de Mezcala como parte del pueblo Coca (Moreno, Jacobo y Godoy, 2006) ha insertado esta movilización en las luchas de los pueblos indígenas por sus derechos. Aunque la renovación interna va lenta, a finales de 2022 la recuperación del predio invadido en 1999 supuso un evidente empujón a la movilización, pues culminó la lucha jurídica y política de más de 20 años.

En resumen, Mezcala se ha ido construyendo como comunidad a partir de diversos momentos: una base precolonial dentro de un espacio de diversidad; desarrollo en la Colonia marcado por la defensa de un territorio abrupto y poco productivo; momento de orgullo en la defensa de la isla; avance de una identidad étnica propia ante la pérdida progresiva en la región; defensa del territorio dentro de la legalidad agraria y, cuando esta no lo hace, búsqueda dentro de los derechos indígenas.

El resultado es un lugar que no muestra unos comportamientos tan sólidos o institucionalizados como los que se pueden describir en las canónicas comunidades oaxaqueñas; pero sí es un espacio social en que bastante de las relaciones entre quienes comparten la identificación con un territorio de base local se conciben y se practican de forma colectiva, corporada –elementos que, como vamos a ver ahora, definirían lo comunitario.

Por eso, el caso de Mezcala puede ser útil para entender qué implica “ser una comunidad” en pleno siglo XXI, en un contexto de despojo neoliberal y recreación étnica. Por ello expongo el marco desde el que se plantea el análisis y algunos de los resultados que surgen de ello.

“La comunidad indígena” y “lo comunitario”, propuestas para una herramienta analítica

Si queremos que “la comunidad” sea una herramienta conceptual que ayude a comprender lo que ocurre en Mezcala y otros muchos lugares, necesitamos una forma de entenderla que dé cuenta de las formas ambiguas y a veces poco claras de funcionamiento que hemos visto, sin verla como un recurso instrumental ni como una esencia ahistórica.³

Propongo que como “comunidad” entendamos un espacio social en que las relaciones entre quienes comparten la identificación con un territorio, normalmente de base local, se practican de manera corporada a partir de una base holista de concebir la sociedad comunitaria. Lo “comunitario” serían las lógicas y acciones en que muestran esas relaciones y esa concepción.

³ En este apartado se resume la propuesta que he desarrollado más ampliamente en Bastos Amigo (2021a y b).

Al hablar de corporatividad me refiero a los elementos que Wolf consideraba cuando decía que “la comunidad *como un todo* desempeña una serie de actividades y mantiene ciertas ‘representaciones colectivas’... *Define* los derechos y deberes de sus miembros y *prescribe* áreas importantes de su comportamiento” (Wolf, 1956, p. 456, las cursivas son mías). Esta corporatividad sería manifestación de una forma holista de entender las relaciones sociales, en que se concibe al individuo como *parte de una colectividad* y no a la colectividad como una suma de esos individuos (Dumont, 1966).

Así, lo comunitario se expresa no solo en la toma colectiva de decisiones (Tzul, 2016), sino que “‘obliga a hacerse cargo’ de una parte de las decisiones colectivas” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 39). La comunidad impone a sus miembros una serie de obligaciones a cambio de la pertenencia a ella, por tanto, nos referimos a un “grupo de personas *organizadas* bajo formas de gobierno con *derechos y obligaciones* establecidas” (Wence, 2012, p. 19; las cursivas son mías).

Así, lo comunitario se da cuando las relaciones entre quienes forman la comunidad se basan en comportarse como *miembros de un todo* colectivo, y no como una simple suma de individuos. Este planteamiento no pone en el centro los elementos como la horizontalidad y la armonía, la resistencia y la autonomía –que han sido objeto de debate– sino que los entiende como *posibles* productos de esta forma de entender las relaciones, que puede producir también jerarquía y desigualdad, diversidad y conflicto, dependiendo del momento y el contexto histórico en que se producen. Porque este tipo de comportamientos y de espacio social no se dan siempre ni en cualquier lugar: son productos de procesos históricos concretos.

Siguiendo este razonamiento, la “comunidad indígena” sería un tipo específico de comunidad, cuyas características tienen mucho que ver con lo que ha significado “ser indio o “ser indígena” en este continente en los últimos cinco siglos (Bastos Amigo, 2000; 2021a, 2021b). Las formas en que los indígenas conciben las relaciones sociales entre sí a través de la comunidad no se deben a un supuesto aislamiento, no solo son producto de una historia vivida en un lugar, sino de una historia vivida en situación de subordinación étnica de una forma concreta: la comunidad es corporada precisamente porque no es ni nunca fue cerrada, y debe responder a los continuos embates de un “mundo exterior” del que es parte y que nunca para de exigir a sus habitantes trabajo y más trabajo a cambio de muy poco. Por ello, en esta historia es fundamental la relación con el Estado.

A lo largo de estos procesos, la forma de concebir las relaciones sociales en el contexto de exclusión, explotación y relativa autonomía que implicaba la vida indígena se ha ido convirtiendo en la “matriz de significados” (Geertz, 1987) sobre la que se dan esos cambios: la corporatividad del siglo XXI proviene de siglos de comportamientos asociados a instituciones, y a su vez crea relaciones que pueden cristalizar en nuevas instituciones.

El territorio es básico para que exista una “comunidad indígena”: define *el lugar*, el espacio en que se dan esas relaciones y *entre quiénes* se dan: el territorio históricamente compartido es lo que otorga la identidad necesaria para que se practique la corporatividad. En México, por el desarrollo histórico, división administrativa y propiedad colectiva de la tierra quedaron vinculadas en la figura de ejidos y comunidades agrarias. Esto hace que se confundan tierra y territorio, jurisdicción y propiedad, lo administrativo y lo agrario (Dehouve, 2001, p. 276). Todos ellos han estado juntos históricamente y las comunidades

lo han administrado como parte de un solo patrimonio. Esto es fundamental para entender la importancia del aspecto territorial de las comunidades indígenas en este país.

Por esta construcción histórica, cada comunidad es producto de una historia concreta que da como resultado una situación específica y diferente a las demás comunidades, lo que refuerza la necesidad de trabajar desde un “contextualismo radical” (Hall, en Restrepo, 2004) a la hora de analizar unos casos en que la variedad y la variación no solo se dan entre ellas sino dentro de las mismas unidades de análisis.

Fruto de la historia, a inicios del siglo XXI, la comunidad es un espacio privilegiado –pero no el único– de reproducción del ser indígena en América Latina; y lo comunitario, uno de los ejes de su acción social.⁴ Pero los comportamientos comunitarios no se dan únicamente entre indígenas: lo comunitario tiene lugar allá donde se reproduzca la vida desde el compartir (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 27), y en otros espacios campesinos y urbanos se pueden dar procesos sociohistóricos que lleven a estas situaciones (Navarro, 2015).

En estos momentos, esta forma corporada en la que se viven las relaciones sociales convive con formas “individualistas” propias de la modernidad capitalista, acentuadas por el contexto neoliberal. En lo que llamamos comunidades, la parte corporada está más presente y con más legitimidad que en otros espacios sociales: podríamos considerar la comunidad como un espacio en que esta se condensa. Esta convivencia de formas diferentes de entender las relaciones sociales aumenta con la diversidad interna de los espacios comunales.

Por todo esto, más que mostrar que la comunidad “ideal” es imposible (Zárate, 2005), en estos tiempos quizá sea más útil comprender cómo se produce “lo comunitario”, lo regido por esas formas de corporatividad de base holista.

Dos propuestas para el análisis de lo comunitario en espacios como Mezcala

Este breve repaso de la comunidad como forma de organización social y la comunidad indígena como construcción histórica específica llevan a pensar en que cuando hablamos de “comunidad”, no hablamos de una sola cosa, ya que podemos referirnos a una manera de entender las relaciones sociales, al conjunto de instituciones que las regulan, o a las acciones que se llevan a cabo bajo ese entendimiento, o incluso al lugar donde todo ello ocurre. La comunidad puede ser cada una de esas cosas y la suma de todas, y manifestarse de modos muy diversos, según la historia que la haya formado. Por ello, quizá “lo comunitario” es mejor herramienta analítica que “la comunidad”.

Para ello, en función del estudio del caso de Mezcala, se separaron analíticamente tres componentes de lo comunitario presentes en la formación social estudiada: instituciones, prácticas e ideología; y se incluyó el conflicto como parte inherente de lo comunitario.

⁴ Actualmente, mucha de la población indígena no vive y reproduce su etnicidad en los espacios rurales donde se constituyó esta forma de darse lo comunitario. La vida en ciudades y campos agrícolas no la favorecería, pero, dadas las condiciones de exclusión en que viven, lo común-indígena sigue siendo fundamental para entender las formas colectivas de asentamiento (Oehmichen, 2005) o de reproducción de los hogares (Bastos Amigo, 2000; Morales, 2020).

Los componentes de lo comunitario

La columna vertebral de los espacios comunitarios son las *instituciones* que regulan diferentes aspectos de la vida local y las normas que la regulan, que son las que más han llamado la atención de antropólogos y otros estudiosos, entendidas como “sistema de cargos” (Korsbaek, 1995), “gobierno indígena” (Aguirre Beltrán, 1953; Burguete, 2011) o “sistema normativo interno” (Aragón, 2014). Se caracterizarían por la forma colectiva de realizarse, tanto en la toma de decisiones como en la manera de hacer que estas se cumplan. Algunas regulan el trabajo, como el tequio, los cargos o el trabajo comunal (Díaz, 2007; Gutiérrez y Salazar, 2015); otras se refieren a la organización política, como la asamblea y las autoridades comunitarias (Tzul, 2016), y otras regulan la faceta lúdico-ritual (Martínez Luna, 2010). Cada una de estas instituciones ha surgido y se ha ido transformando a lo largo de la historia, y existen en una combinación concreta específica de cada lugar.

Además de estas instituciones, el sentido colectivo de entender las relaciones se manifiesta en multitud de *prácticas*, acciones llevadas a cabo por quienes forman parte de la comunidad. Me refiero a los comportamientos que “hacen comunidad”, como dice Zibecchi (2015, p. 78), o de “prácticas que producen comunidad” (Alejandra Aquino, comunicación personal, 13 septiembre 2016): aquellas acciones cotidianas o excepcionales que se realizan guiadas por la forma colectiva de entender las relaciones, esas “áreas importantes de su comportamiento” que son prescritas por “la comunidad” como un todo (Wolf, 1956). Se trataría de “prácticas culturales conformadas históricamente” (Zárate, 2005, p. 63), algo parecido a las “prácticas” que Giddens (1995) dice que carecen de la reflexividad que sí tendrían las institucionalizadas.

Por último, existiría una *ideología* comunitaria, una forma en que los miembros de una comunidad se perciben a sí mismos como colectivo, los contenidos concretos que asume esa pertenencia y sus implicaciones. Es lo que Garibay denomina “ideología comunal”: para que la comunidad funcione, es necesario que la gente que la forma sepa o piense que existe esa comunidad (2008, p. 48). No se trata de la lógica significativa de la que he hablado, sino de la forma en que esta hace que la gente entienda y practique su mundo social, la manera como se explican.

Teniendo estos elementos en cuenta, más que hablar de “comunidad” como algo cerrado y autocontenido, podemos hablar de cómo “lo comunitario” se muestra en instituciones, prácticas, relaciones, comportamientos que producen comunidad y, por tanto, el tipo de comunidad que producen esas prácticas. Las variadas formas en que se combinan estos componentes nos permitirán analizar cómo la corporatividad se refleja en la vida social de diversas maneras y entre grupos diferentes.

El conflicto, parte inherente de lo comunitario

Desde Hobbes, asumimos que el conflicto es inherente a la vida social y elemento clave de su cambio. Por ello, plantear que las relaciones sociales se dan de forma corporada u holista no implica que no haya conflictos. Por el contrario, la conflictividad, las tensiones y las relaciones de fuerza son elementos constituyentes de la vida comunitaria.

Esto choca con las ideologías que sostienen las relaciones comunitarias, en las cuales la armonía y la solidaridad tienen un papel fundamental (Nader, 1998), similar al que “la igualdad de oportunidades” desempeña en la sociedad

capitalista. Es decir, para que una comunidad se piense como tal, ha de hacerlo desde la creencia de que la armonía rige las relaciones entre quienes forma parte de ella, aunque no sea así (Zárate, 2005).

La jerarquía está integrada al pensamiento holista (Dumont, 1966), y de hecho, los contextos comunitarios han tendido históricamente a reforzar las diferencias de poder por generación y género (Esquit, 2014). La comunidad implica “un ejercicio del poder y una forma de autoridad, no una alianza de fraternidad y equilibrio” (Pineda, 2018, p. 51). El trabajo comunitario y la participación en el gobierno común pueden implicar un grado de coerción, y el que “el todo” defina los derechos y deberes de sus miembros (Wolf, 1956) es en sí mismo fuente de tensión y conflicto, por el posible choque de las expectativas comunitarias con las aspiraciones y comportamientos individuales. Por ello, a pesar de la fuerza que pueda tener la ideología de cohesión, las relaciones comunitarias conllevan resistencia y conflictividad.

Cuanto más complejos socioeconómica y culturalmente sean estos espacios y las relaciones en su interior, más probabilidades de tensiones. Por la inserción –aunque sea deficitaria– al mercado y a la sociedad nacional, los miembros de la comunidad asumen las relaciones ligadas al individualismo históricamente construido, muy reforzado en el neoliberalismo, y pueden generarse conflictos que se manifiesten tanto en las instituciones de gobierno como en las actividades que se desprenden de estas concepciones de lo comunitario.

La situación de conflicto contra un agente externo, como la que se da contra las actividades extractivas en toda América Latina, siempre genera cohesión interna y, por tanto, favorece en principio las ideologías comunistas (Zárate, 2005; Chávez, 2022). Pero, dada la amenaza que las formas comunitarias suponen para el capital (Gutiérrez y Salazar, 2015), este fomenta la conflictividad interna dentro de estos espacios y convierte en división lo que previamente podía ser solo diferencia (Bastos y De León, 2014).

En definitiva, en la actualidad, el conflicto es parte integrante de los espacios comunitarios. Por ello, creo que es mucho más útil ponerla desde ya en primer plano y ver cómo actúa.

Mezcala a través de sus comunidades y conflictos

El ejercicio de desagregar lo comunitario en Mezcala en los diferentes aspectos mencionados va a servir para mostrar que “la comunidad” es entendida y practicada de maneras diversas entre los mezcalenses, que no solo hay distintos espacios y momentos en los que se puede participar en la comunidad, sino que esto se puede hacer con significados distintos. Podemos hablar de, al menos, cuatro formas en que se concibe la comunidad y, por tanto, sendas formas en que se actúa y participa en las instituciones comunitarias. No existen como colectivos cerrados ni son excluyentes entre sí; son diferentes formas que se dan a la vez. Los conflictos entre quienes las forman, con quienes no están en ellas y con agentes externos son cotidianos y ubicuos, lo que muestra bastante de su concepción y del papel social de estas comunidades.

La comunidad como colectivo que disfruta un territorio

Una primera forma de entender la comunidad es como el colectivo formado por todos los nacidos en Mezcala y sus descendientes, que solo por este hecho

tienen derecho al uso del territorio comunitario de una forma exclusiva frente a los no mezcalsenses, que no pueden ni fincar ni establecer negocios en él.

En otras comunidades, el derecho al uso del territorio comunitario está asociado al cumplimiento de alguna forma de trabajo o cargo comunal (Garibay, 2008; Wence, 2012; Tzul, 2016), pero en Mezcala estas formas se diluyeron; la calidad de comunero se separó de la mezcalsense, y el derecho a uso no quedó solo entre los primeros, como ha ocurrido en ejidos y comunidades: todos son mezcalsenses y todos disfrutaban del derecho al uso del territorio comunitario. Este derecho de uso conlleva como obligaciones únicamente el pago de “la contribución”, que no siempre se da, y la prohibición de vender a externos, que se respeta bastante pero no de forma absoluta.

Estaríamos pues ante una concepción de lo comunitario basada institucionalmente en la aceptación del comisariado de la comunidad agraria como ente regulador del uso y apropiación de la tierra y que se muestra en las prácticas de uso del territorio y la exigencia de su aprovechamiento exclusivo por los mezcalsenses. Esta ideología de exclusividad en el uso se basa en la pertenencia comunitaria por nacimiento y es base del consenso comunitario –bastante extendido– en torno a la defensa del territorio y la autonomía respecto de Poncitlán, que se manifiesta en la negativa a pagar el impuesto predial municipal.

Esta forma de entender la comunidad, pese a ser laxa, genera conflictos con la gente que no siente la necesidad de formar parte de quienes poseen el territorio y, por tanto, no ven el sentido de pagar cantidades que son difíciles de pagar en su situación económica y se consideran en derecho de vender lo que consideran suyo. No es muy normal, pero la falta de capacidad coactiva de la comunidad agraria permite estas situaciones. Además, se dan continuamente conflictos entre quienes poseen de forma comunitaria pero usan de forma particular este territorio: divorcios, herencias, compraventas que en principio son resueltos por la asamblea de comuneros y el comisariado de la comunidad. Pero si alguien no le reconoce autoridad, se dirimen en juzgados estatales de Chapala o Poncitlán, lo que socava la legitimidad de la institucionalidad comunitaria.

La comunidad como colectivo que festeja unido

Una segunda forma de entender la comunidad se manifiesta en prácticas e instituciones que están asociadas a un sentido colectivo que sí conlleva formas de servicio y reciprocidad. Como se ha dicho, no existe en Mezcala una institución que obligue al trabajo comunitario: la comunidad agraria no tiene capacidad para imponerlo como requisito para el derecho a uso del territorio. El trabajo común se muestra en acciones más bien puntuales pero relativamente comunes: cuidar el bosque, trabajar en el pavimento de una calle, aportar a la construcción de la biblioteca.

Donde más claramente se manifiesta el sentido de comunidad basada en la reciprocidad y el trabajo colectivo es en la participación en el denso ciclo festivo. La participación en las cuadrillas que ejecutan danzas, las diferentes formas de colaboración –en especie, trabajo o dinero– y, sobre todo, “tomar un cargo”, son las expresiones de una forma de servicio que no es exigido de manera expresa por una instancia comunitaria sino por el mismo modo de entender la comunidad.

“Tomar un cargo” –así se llama– implica organizar y financiar algún componente de una de las muchas fiestas anuales, ya sea comunitaria, vecinal o familiar, en el mismo momento de la fiesta o en sus preparativos –como organizar la logística de los ensayos de danzantes durante los meses previos–. Supone un gran desembolso y mucho trabajo, por lo que es una obligación de carácter familiar que necesita del apoyo de una red de parentesco, vecindad y amistad, y genera una multitud de “cargos” alrededor del titular.

El “cargo” en sus diferentes formas es una institución social en Mezcala: el traspaso del cargo tiene toda una forma ritualizada que debe ser completada para ser válida. Pero la aceptación del cargo es voluntaria, no hay un ciclo ni quién designe a los cargueros, no hay un “sistema de cargos” ni estructura jerárquica de poder asociada al “cargo”, aparte del evidente prestigio que conlleva. Lo mismo se puede decir del financiamiento colectivo de la feria titular: los barrios son la institución encargada, pero no hay un ejercicio de autoridad o coerción para ser realizado.

Estas prácticas están basadas en la idea de comunidad como colectivo de reproducción material y simbólica que conlleva derechos si se cumplen obligaciones, como la participación en el mantenimiento de las fiestas. Supone una forma en que se produce y reproduce un “nosotros” manifestado en cada una de estas actividades, una forma de autoorganización basada en una institucionalidad difusa. Es la comunidad como un todo o en sus formas barriales y parentales la que de forma implícita exige la participación en este esfuerzo económico y de trabajo que implica mantener vivas las fiestas. El derecho de pertenencia se muestra en el disfrute del fruto de los trabajos de danzantes y cargueros: observar, comer, beber, disfrutar de la música; todo ello en un ciclo de fiestas y comidas comunes periódicas en una localidad de bajos recursos generalizados.

Dado su carácter de obligación individualizada y festiva, esta forma de concepción y comportamiento comunitario es de las que menos conflictos comporta, pero los hay. Primero, con quienes no quieren participar con trabajo o pagos por cuestiones religiosas, como sucede con los escasos evangélicos y protestantes que hay en Mezcala. Pero también de forma más concreta, se puede dar al no responder a requerimientos del colectivo o no responder al compromiso dejando a la familia en un aprieto.

La comunidad como colectivo (restringido) que defiende el territorio

Dentro de toda esta gente que hace comunidad, existe un colectivo concreto para quienes “la comunidad” tiene un sentido más restringido: son los comuneros y quienes están a su alrededor, que hacen de la defensa del territorio comunitario el eje de sus acciones.

Por la forma en que se constituyó la comunidad agraria de Mezcala, no existe allí una asamblea comunitaria en la que participen todos los mezcalenses, y por ello los comuneros son quienes tienen la responsabilidad de mantener el territorio –y con ello, la existencia de la comunidad– y el privilegio de decidir al respecto. Los comuneros unifican en la asamblea y el comisariado la herencia del gobierno comunitario y la producción comunitaria de decisiones: a partir del manejo del territorio, la asamblea ejerce de autoridad en múltiples aspectos de la vida cotidiana. En sus tareas, los comuneros se apoyan en el consenso comunitario respecto de su responsabilidad, pero no la comparten, por eso forman una comunidad restringida, que suponen legitimada por los demás al aceptar su autoridad.

Como resultado, esta forma de entender la comunidad se basa en la institucionalidad de la comunidad agraria, y sus reglamentos han marcado las acciones, desarrolladas siempre dentro de la legalidad estatal. La asamblea es quien representa esta legitimidad, pero en los hechos, los diferentes comisariados han contado con bastante autonomía en la gestión cotidiana, que no ha dejado de implicar zonas grises, turbiedades y arreglos que no siempre favorecen a la comunidad en conjunto. Pese a ello, desde que se constituyó, la comunidad agraria ha logrado mantener íntegro el territorio comunitario, aun frente a amenazas diversas. Para ello, en los momentos más difíciles, ha contado con los mezcalsenses, que se han movilizado para defender su territorio contra autoridades e intereses privados.

Las prácticas de defensa del territorio de estos comuneros superan en muchos casos las normas institucionales y se convierten en una verdadera razón de vida. Es una forma de entender la comunidad como una responsabilidad –y privilegio–, que ha llevado a la creación de una historia mítica de defensa del territorio por la comunidad, en la que la continuidad como indígenas es fundamental y el Título Primordial es el elemento central, pues supone el origen mítico de su función como comuneros.

La conflictividad ha sido inherente a la historia de esta comunidad restringida, como reconocen sus miembros. Desde su inicio, entre los comuneros se han manifestado todas las diferenciaciones internas de Mezcala –por barrios, generaciones, afiliaciones políticas– a las que se han sumado las derivadas de las formas de entender cómo llevar a cabo la defensa del territorio. Entre comisariado y asamblea siempre se han mantenido las sospechas de enriquecimiento y aprovechamiento del control de la institucionalidad comunitaria. Y la defensa del territorio se practica en convivencia con aquellos comuneros que, pese a estar integrados en esta institución, no comparten esta idea de comunidad.

El carácter excluyente de la asamblea de comuneros y su negativa a ampliarse o renovarse por varias décadas ha generado conflictos con parte de la población de Mezcala, que se han sentido excluidos de la toma de decisiones y les acusan de corrupción e intereses propios. Esto, junto con la pérdida de importancia de lo campesino, les ha hecho perder parte de su legitimidad. Esta legitimidad está basada en su capacidad de mantener conflictos con autoridades externas para mantener la autogestión de su territorio y con los agentes externos –como el invasor– que la cuestionan; y estos mismos conflictos generan tensiones y conflictividad al interior de la asamblea y con el resto de la población.

La comunidad como parte del Pueblo Coca que defiende su autonomía contra el neoliberalismo

Por último, el proceso de amenazas al territorio vinculadas al turismo residencial está generando una nueva forma de entender y practicar la comunidad. Es la formada por los “comuneros cocas”, aquellos mezcalsenses –comuneros, jóvenes simpatizantes zapatistas y demás– que buscan defender su territorio como elemento imprescindible para alcanzar una autonomía que asegure su reconstitución como Pueblo Coca.

Para ello –como la anterior forma que hemos visto–, refuerzan a la asamblea de comuneros ahora entendida como Gobierno Comunitario. Pero al entender la comunidad como indígena y no como agraria, pretenden que la defensa del territorio sea tarea de todos los mezcalsenses, y así se fusionan las dos formas

previamente descritas. De este modo se aprecia en el Estatuto aprobado por la comunidad en el año 2009, en que se propone ampliar la institucionalidad comunitaria para que todo el pueblo pueda intervenir en la toma de decisiones.

Su forma de entender la comunidad es como un colectivo indígena que ha defendido históricamente su autonomía y al que, como parte de un pueblo indígena que vive una situación colonial, se le niegan los derechos colectivos. El territorio es de nuevo la base de una historia que ahora se remonta a lo precolonial y se reinterpreta en clave de resistencia, y es la justificación para la búsqueda de una autonomía como cocas. Esta defensa territorial, entonces, coloca a lo coca en el centro de la ideología comunitaria.

Aunque trabajan también desde la asamblea de comuneros, se distinguen por las acciones que han tomado durante años, en que se han opuesto al Estado en vez de trabajar desde dentro de él: plantean una resistencia que podríamos denominar como “antagonista” frente al carácter “subalterno” (Modonessi, 2006) de la desarrollada por los comuneros tradicionales.

Por este carácter, esta versión de la comunidad se basa en el enfrentamiento frontal y abierto con los invasores externos y unas autoridades a las que no reconoce por colonizadoras. Esto genera conflictividad con los mezcalses que se asocian con ellos, sean comuneros o no; y se pueden producir conflictos entre ellos por las vías de acción, las alianzas intra o extracomunitarias u otras cuestiones.

Otros proyectos de comunidad

Además de estas que hemos visto, existen en Mezcala otras formas de pensarse que han surgido en estas últimas décadas y se presentan como proyectos de comunidad, complementarios o antagónicos a la propuesta de comunidad coca.

Desde que apareció el turismo en Mezcala, surgió otra forma de entender lo indígena y su relación con las dinámicas comunitarias: se trata de quienes, alrededor del Museo Comunitario y otros proyectos turísticos, proponen entender a Mezcala como una comunidad de origen nahua, no coca, y desde ahí insertarla en los circuitos *new age* de la Ribera de Chapala. Así, no se trata solo de reclamar un origen histórico diferente, sino, desde él, asociarse al turismo y las autoridades, dentro de un formato más relacionado con el multiculturalismo de mercado (Comaroff y Comaroff, 2011) y perdiendo su carácter descolonizador.

Otro proyecto más complejo y difuso, pero seguramente más importante en las dinámicas comunitarias, es el que se podría denominar “comunalismo modernizante”. Está representado por ciertos personajes y por instancias como el Club Mezcala, que reúne a los migrantes de Estados Unidos y pretende ayudar a desarrollar la comunidad con colectas y otras actividades.⁵ Estas iniciativas están unidas por una forma de pensarse y pensar Mezcala desde lo comunitario, pero creen que es necesario “desarrollar” la comunidad insertándola en las lógicas y las dinámicas de la modernidad, como el mercado y la participación

⁵ El club realiza reuniones periódicas en California, y en Mezcala ha llevado a cabo obras como el empedrado de una calle, campos deportivos para las escuelas, colaboración en la construcción del templo de Ojo de Agua. También quisieron construir un hospital y comprar una ambulancia, pero no encontraron apoyo. En 2011, junto con la Asamblea de Comuneros, colaboraron en la construcción de la biblioteca comunitaria.

política institucional, como la opción diferente a los “tradicionalistas” comuneros y a los “radicales” jóvenes zapatistas.

En este sentido, la de la comunidad coca es una propuesta alternativa, porque no parte de una crítica al modelo económico-político, sino que lo que hay que cambiar es la comunidad, “modernizándola” para que pueda seguir siendo la base de la sociabilidad. Su preocupación por la comunidad les ha llevado a trabajar de forma conjunta con quienes actúan desde la comunidad coca, insertándose en las dinámicas de defensa del territorio. Sin embargo, cuando se han dado enfrentamientos, normalmente han acabado por tomar partido por la legalidad, aunque esta no desarrolle lo comunitario.

Conclusiones: Mezcala como comunidad indígena del siglo XXI

El objetivo de este texto era mostrar una propuesta de análisis para casos como el de Mezcala, en que lo comunitario convive con otras lógicas sociales, y no sé hasta qué punto podría ser aplicado a otras experiencias comunitarias.⁶ El que no sea un ejemplo evidente de corporatividad no la convierte en *menos* comunidad, sino en *un tipo* de comunidad, una comunidad del occidente de México, surgida en un proceso concreto y en una situación concreta en la actualidad. Rocío Moreno, comunera de Mezcala, lo plantea así:

Mezcala puede no obedecer a los estándares por los que normalmente se rige una comunidad indígena que aún cuenta con su lengua, vestimenta, sus creencias, etc., pues en cada comunidad son diferentes los factores que intervienen, afectan o ayudan a la permanencia de la comunidad indígena. (Moreno, 2008, p. 56)

Ver a Mezcala como una comunidad –un espacio social donde lo comunitario define comportamientos– ha permitido explicar hechos y procesos que se han dado en esta localidad, siempre en relación y combinada con otras lógicas sociales. Conceptos como “la comunidad” y “lo comunitario” han ayudado a explicar formas sociales específicas que no están ligadas a lógicas generalizadas en la sociedad neoliberal. En Mezcala se aprecia muy bien la vinculación de lo comunitario con lo étnico, no solo por la historia que la ha generado, sino porque es la calidad de indígena lo que da sentido y unifica las prácticas corporativas; y desde lo indígena se están reforzando y renovando ahora esa idea y prácticas de comunidad.

En pleno siglo XXI, como muchas otras, Mezcala es un espacio social complejo, sin nada de esa homogeneidad que se les imputa a las comunidades, pero en que lo comunitario está presente, reflejando y siendo parte de esa complejidad. Existe a su interior una variedad de concepciones y vivencias de lo comunitario que se hacen presentes en múltiples instituciones, prácticas e ideologías, a veces complementarias, a veces contradictorias.

Cuando los mezcaltenses apelan a su comunidad, su historia y su territorio, refieren a cosas muy distintas o a defender posturas que pueden llegar a ser opuestas. La comunidad agraria no abarca a toda la comunidad que se hace

⁶ En casos como el de Ostula (Gledhill, 2004) o el de San Pedro el Alto (Garibay, 2008), pareciera que estas diferentes formas de entender y practicar lo comunitario funcionan de una manera mucho más conjunta, sumando los sentidos de comunidad en las mismas personas, y renovándolos en conjunto también, pues hay más relación entre los derechos y los deberes de pertenecer a la comunidad. En otros lugares, como Santa María Tindú (Wence, 2012), el mismo sistema de cargos y servicios ha tenido que transformarse para dar lugar al hecho de que la mayoría de la comunidad no reside en el espacio comunitario, dando una respuesta diferente a una situación diferente.

festejando, pero ahora la comunidad coca aspira a reintegrar a ambas desde una nueva concepción de lo que significa ser indígena, mientras otras dinámicas generan otros proyectos o formas de entender la comunidad –modernizante, nahua– que compiten y la complementan.

Estas diferentes versiones de la comunidad que encontramos son producto de los procesos históricos que ha vivido y vive Mezcala. Si la forma en que se organizó la comunidad agraria hizo que la función de defensa quedara escindida del disfrute exclusivo del territorio, ahora la lucha contra la invasión ha hecho que se buscara volver a unificar todo en una sola comunidad. Podemos suponer que la recuperación del predio invadido dará más fuerza a quienes la promovieron activamente, pero también es verdad que, junto con la versión de la comunidad coca, el “comunalismo modernizante” se puede convertir en una tercera vía hacia la que se tiendan unos u otros, pues los conflictos entre todas ellas no van a detenerse.

Esos esfuerzos han generado conflictos entre algunos de los que conciben las responsabilidades comunitarias de diferente forma, y este conflicto por lograr que una versión de la comunidad sea hegemónica (Zárate, 2005) es en sí mismo motor de cambio de las relaciones comunitarias. Puede unificarse cuando hay un enemigo u opositor externo (Chávez, 2022), pero puede darse dentro del colectivo, entre las diferentes formas de concebirse, o dentro de estos mismos.

El conflicto es inherente a la vida social, y a las comunidades también. Pero estos espacios sociales cuentan con mecanismos e instituciones para resolverlos o gestionarlos dentro de la forma corporativa de entender las relaciones sociales. Las disputas de poder entre los miembros pueden ser continuas, pero se dan dentro de las formas corporadas de entender el conjunto. “Las diferencias y las disputas se procesan dentro del argumento comunitario” (Garibay, 2008, p. 268). Por varias décadas, la asamblea ha sido el espacio en que se han manejado y dirimido las diferencias entre los comuneros.

Así, el estudio del caso de Mezcala muestra cómo pueden entenderse y analizarse las dinámicas internas de un espacio social que, asociado a su carácter indígena, se considera a sí mismo una comunidad y en el que se dan formas que hemos llamado comunitarias. Pero para que estos conceptos sean herramientas útiles, hemos tenido que dotarlos de unos significados que no parten de los contenidos de las mismas ideologías comunitarias, sino que se basan en su carácter eminentemente histórico como construcciones sociales que son.

Referencias bibliográficas

- » Aguirre Beltrán, G. (1953). *Formas de gobierno indígena*. México: Imprenta Universitaria.
- » Aragón, O. (2014). Las justicias indígenas en disputa. Experiencias de hegemonía y no hegemonía del derecho en Michoacán. En L. R. Valladares (Coord.), *Las Nuevas violencias en América Latina: los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. México: Juan Pablos Editor, pp. 259-298
- » Archer, C. I. (1998) "The Indian insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front 1812-1816", en Susan Schroeder (ed.), *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 84-128.
- » Bastos, S. (2000). *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala* (tesis de doctorado). CIESAS/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- » Bastos, S. (2018). Mezcala: hacer comunidad en tiempos de despojo. *Revista Estudios Interétnicos*, 29(24), pp 13-36
- » Bastos, S. (2021a). Community, dispossession and ethnic rearticulation in Mexico and Guatemala. *Latin American and Caribe Ethnic Studies LACES*, 16(2). Special Issue: Dispossession and Indigenous Resistance in Mexico and Guatemala, 109-129.
- » Bastos, S. (2021b). *Mezcala, comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo*. México: Publicaciones de la Casa Chata; CIESAS.
- » Bastos, S. y De León, Q. (2014). *Dinámicas de despojo y resistencia en Guatemala. Comunidades, Estado y empresas*. Guatemala: Diakonía/Colibrí Zurdo.
- » Baus de Czitromn, C. (1982). *Tecuexes y Cocas: dos grupos de la región Jalisco en el siglo XVI*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- » Burguete, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En M. González, A. Burguete y P. Ortiz (Coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 63-95). Quito: FLACSO; GTZ; IWGIA; CIESAS; UNICH.
- » Castillero, R. M. (2006). *Mezcala: expresión de un pueblo indígena en el periodo colonial. Vicsitudes y fortalezas*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- » Chávez, J. A. (2022). Cherán K'eri: la conflictiva construcción utópica de la comunidad indígena entre los p'urhépecha. En J. E. Zárate (Ed.), *Comunidades, utopías y futuros: debates para el siglo XXI*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, pp 103-126.
- » Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- » Dehouve, D. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*. México: CIESAS/ CEMCA/Miguel Ángel Porrúa.
- » Díaz, F. (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: Dirección General de Publicaciones/Fomento Editorial Universidad Autónoma de México.
- » Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus: le systeme des castes at ses implications*. París: Gillimard.
- » Durán, I. (2019). *Pueblos indígenas y las geografías del poder. Las narrativas de Mezcala sobre la gobernanza neoliberal*. México: Siglo XXI.
- » Durán, I., Alonso, J. y Bastos, S. (2020). *Amicus curiae: La comunidad Coca de Mezcala y su sistema normative*. Guadalajara: Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara; CIESAS; Jorge Alonso.

- » Escalona, J. L. (2000). Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo, *Anuario de estudios indígenas*, 8, 179-211.
- » Esquit, E. (2014). Apuntes sobre comunidad, intermediación y dominación en la Guatemala del siglo XIX. *Estudios Interétnicos*, 20 (25), pp 26-33.
- » Fini, D. (2017). Común: un concepto tan vago como útil para pensar las luchas anticapitalistas hoy día. *Herramienta*, 20. Recuperado de <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=2652>
- » Garibay, C. (2008). *Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán.
- » Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: GEDISA.
- » Giddens, A. (1995). *La constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Argentina: Amorrortu.
- » Gledhill, J. (2004). *Cultura y desafío en Ostula: cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.
- » Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. México: ICSH/BUAP.
- » Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle*, 1, 15-50.
- » Hipólito, A. (2012). *Mezcala: la lucha por la defensa del cerro del Pandillo. Historia reciente de una resistencia del despojo* (tesis de licenciatura). Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México.
- » Hipólito, A. (2015). *Autonomía comunal en Mezcala Jalisco. Autogobierno, territorio autónomo y resistencia al despojo* (tesis de maestría). Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México.
- » INEGI (2022). Censo de población y vivienda, 2020. México: Instituto de Estadística y Geografía. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/app/scitel/consultas/index#>
- » Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *Revista Ciencia Ergo Sum*, 2(2), 175-184.
- » Lisbona, M. (Coord.) (2005). La pluralidad de una comunidad inventada. En *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán, pp 195-238.
- » Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. México: CONACULTA/Secretaría de Cultura de Oaxaca.
- » Modonessi, M. (2006). Resistencia: subalternidad y antagonismo, *Rebelión*. Recuperado de <https://www.rebelion.org/noticia.php?id=27859>
- » Morales, M. V. (2020). *Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Organización y participación de las mujeres en los asentamientos congregados*. Chihuahua: Secretaría de Cultura; Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- » Moreno, R. (2008). *La comunidad indígena coca de Mezcala, el sujeto de la historia en la defensa de la tierra* (tesis de licenciatura). Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.
- » Moreno, R. (2012). *Tierra, historia y pueblo. Memoria y acción política en la comunidad indígena de Mezcala, Jalisco* (tesis de maestría). Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.

- » Moreno, R., Jacobo, M. y Godoy, J. (2006). Los Cocas de Mezcala siguen vivos. *La Jornada*, "Ojarasca". Recuperado <http://www.jornada.unam.mx/2006/11/13/oja115-loscoca.html>.
- » Nader, L. (1998). *Ideología armónica: justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. México: Instituto oaxaqueño de las culturas; CIESAS.
- » Navarro, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México: Bajo Tierra Ediciones; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- » Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: IIA/Programa Universitario de Estudios de Género; UNAM.
- » Pineda, C. E. (2018). *Lo político comunal* (tesis de doctorado). Universidad Autónoma de México, México.
- » Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- » Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Bielefeld: Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales; CALAS; Bielefeld University Press.
- » Tzul, G. (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala: SCEE; Tzikín; Maya Wuj.
- » Wence, N. (2012). *El pequeño gobierno. Una comunidad transnacional mixteca en la lucha por conservar su gobernabilidad*. México: CDI/UAM; Iztapalapa; Juan Pablos Editor [Estudios Transnacionales].
- » Wolf, E. (1956). Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico, *American Anthropologist. New Series*, 58(6), 1065-1078.
- » Yañez, R. (1998). Modificaciones lingüísticas en la margen norte de la rivera [sic] del lago de Chapala en los siglos XVI-XVII. Del coca al náhuatl y al castellano. En M. Ruiz, A. Hernández y J. C. Contreras (Coords.), *Memoria del ciclo de conferencias sobre la historia de la región Ciénega de Jalisco* (pp. 11-29). México: Guadalajara.
- » Zárate, E. (2005). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo. En M. Lisboa (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán, pp 61-85.
- » Zárate, E. (Ed.) (2022). *Comunidades, utopías y futuros: debates para el siglo XXI*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- » Zibecchi, R. (2015). Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos. *El Apantle*, 1, pp 73-91.

Biografía

Santiago Bastos Amigo. Doctor en Antropología Social por el CIESAS Occidente y la Universidad de Guadalajara. Fue investigador de FLACSO Guatemala y es profesor investigador de CIESAS, México. Ha trabajado sobre la movilización indígena en estos dos países, y en los últimos tiempos, sobre la rearticulación de las comunidades frente a los procesos de despojo.

Tzotziles a la da'wa

Del éxodo protestante al comunalismo islámico en Chiapas



Guillermo Raúl Bernal Hernández

Universidad Veracruzana, Xalapa, México

0009-0006-9100-9941

Correo electrónico: bernalguillermo@gmail.com

Carlos Alberto Casas Mendoza

Universidad Veracruzana, Xalapa, México

0000-0002-5557-7742

Correo electrónico: casasmendoza@hotmail.com

Recibido: 23 de mayo de 2023
Aceptado: 15 de noviembre de 2023

Resumen

El presente artículo analiza el proceso de surgimiento de una comunidad musulmana de origen tzotzil localizada en Los Altos de Chiapas, región que se ubica en el sureste de México. Su desarrollo está atravesado por un largo proceso de conversión religiosa, que no ha estado exento de violencia, marginación y desplazamiento social y que tiene como antecedente una primera conversión de origen protestante. Se presenta un acercamiento etnográfico e histórico de las distintas fases de este proceso, en el cual se identifican las formas de fragmentación y creación de nuevas comunidades y mezquitas. Para la investigación se desarrolló trabajo de entrevistas, recopilación de fuentes testimoniales, registro fotográfico, etnografía y uso de fuentes documentales.

Palabras clave: Comunidad; Musulmanes; Da'wa; Tzotziles; Cambio religioso

Tzotziles to da'wa: from Protestant exodus to Islamic communalism in Chiapas

Abstract

This paper analyzes the process of emergence of a Muslim community of Tzotzil origin, located in Los Altos de Chiapas, a region located in the southeast



of Mexico. Its development is crossed by a long process of religious conversion, which has not been exempt from violence, marginalization and social displacement and which has as its precedent a first conversion of Protestant origin. An ethnographic and historical approach to the different phases of this process is presented, identifying the forms of fragmentation and creation of new communities and mosques. For the investigation, interview work was developed, collection of testimonial sources, photographic record, ethnography and use of documentary sources.

■ **Keywords:** Community; Muslims; *Da'wa*; Tzotziles; Religious change

Tzotziles à *da'wa*: do êxodo protestante ao comunalismo islâmico em Chiapas

Resumo

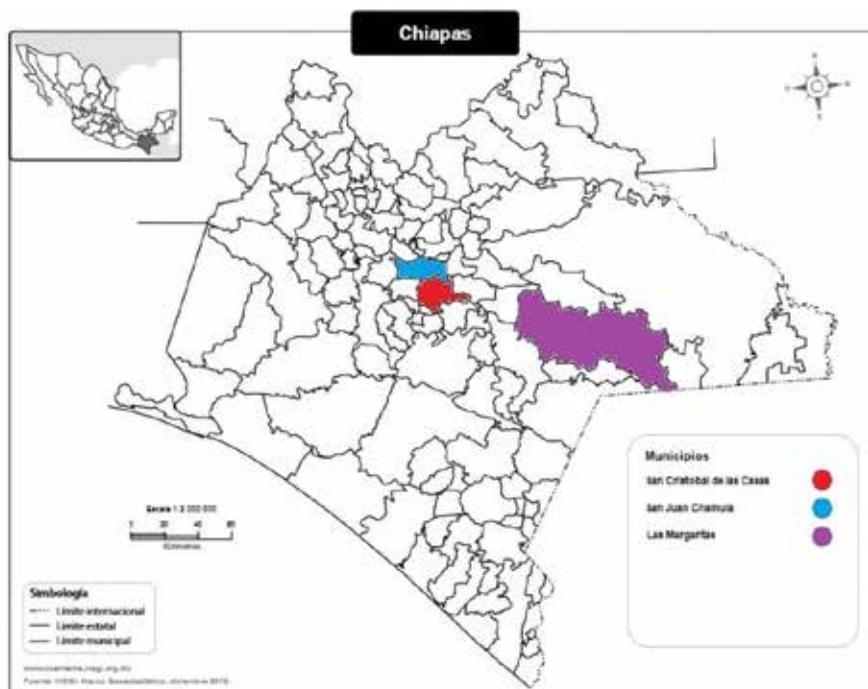
Este artigo analisa o processo de surgimento de uma comunidade muçulmana de origem tzotzil, localizada nos *Altos de Chiapas*, região localizada no sudeste do México. O seu desenvolvimento é atravessado por um logo processo de conversão religiosa, que não foi isento de violência, marginalização e deslocamento social e que tem como precedente uma primeira conversão de origem protestante. O artigo apresenta uma abordagem etnográfica e histórica das distintas fases desse processo, identificado as formas de fragmentação e criação de novas comunidades e mesquitas. Para a pesquisa foram realizadas entrevistas, compilação de fontes testemunhais, registro fotográfico, etnografia e de fontes documentais.

■ **Palavras-chave:** Comunidade; *Da'wa*; Muçulmanos; Tzotziles; Mudança religiosa

Introducción

El propósito de este artículo es analizar un caso sumamente interesante sobre la reorganización de un grupo de indígenas tzotziles que, por una cadena de situaciones y coyunturas sociohistóricas, transitaron por varios procesos de reconversión religiosa y de reconfiguración comunitaria durante un lapso de cinco décadas (de 1970 a la fecha). Originarios de varios parajes y poblaciones localizadas en la región de Los Altos de Chiapas, en el sureste mexicano (Figura 1), varios miembros de la etnia tzotzil fueron expulsados de sus comunidades de origen, y huyeron de estas como consecuencia de la conversión religiosa evangélica y el enfrentamiento con grupos de tzotziles y mestizos católico-cristianos y tradicionalistas con los que mantuvieron un continuo enfrentamiento, no solo religioso sino también político.¹ Esto conllevó a un largo proceso de desplazamiento y de éxodo que derivaría en la reorganización, transformación y creación de nuevas comunidades.

¹ En la figura 1 se localiza la región de estudio, así como algunos de los municipios mencionados a lo largo de este artículo.

Figura 1. Región de estudio

Elaboración propia, basada en fuentes cartográficas de Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), México, marco geostadístico de diciembre 2018.

Sobre la conversión protestante tzotzil existe una abundante bibliografía que estudia dicho caso (Robledo Hernández, 1997; Rus y Garma, 2005; Rivera Farfán, 2007; Cortez y Martínez, 2012; Pitarch Ramón, 2013, entre otros). En este artículo nos concentraremos en un segundo momento, posterior a la conversión evangélica. En este, a mediados de la década de 1990, un subgrupo de tzotziles se separó de la religión protestante y se convirtieron al islam, al sentirse atraídos por una corriente de vertiente sufi autodenominada *mura-bitun*. Antes de efectuarse esta segunda conversión religiosa, los indígenas tzotziles participaron en algunos movimientos urbanos de toma de tierras, en la búsqueda de obtener un espacio físico en donde alojarse y reconstruir su comunidad. La condición de desplazamiento y el éxodo intermitente llevaron a algunos de estos tzotziles a formar parte también de las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) durante el alzamiento de 1994. Basados en la recuperación de testimonios orales, fotografías, entrevistas, observación etnográfica y consulta de diversas fuentes documentales, reconstruimos partes históricas importantes para entender este proceso. Nuestro propósito es analizar los distintos momentos que tuvo esta compleja e intrincada odisea, que tuvo tras de sí una constante reorganización de las formas de autopercepción y de construcción comunitaria.

El concepto de comunidad ha tenido una importante influencia en la sociología, en la antropología y, en general, a lo largo del pensamiento filosófico, humanístico y de las ciencias sociales. Es un concepto poderoso que, desde algunas posiciones teóricas, encuentra en la comunidad moral y en las utopías un fundamento importante, así como también un marco ideológico. Distintas tradiciones sociológicas, incluso antagónicas –como el funcionalismo o el marxismo–, han visto en este concepto una base para cuestionar las nociones de modernidad y para repensar el lugar del pasado y la tradición (Nisbet, 1996, p. 71).

Sin embargo, como algunos autores refieren, ligar la comunidad a estos referentes tiende a esencializar, romantizar y estabilizar históricamente a las comunidades.²

Pensar a las comunidades solo articuladas al pasado y a la tradición supone reproducir la vieja distinción entre comunidad y sociedad de Ferdinand Tönnies (1987). Pero, fundamentalmente, obstruye la posibilidad de analizar a las comunidades como parte de la modernidad (Zárate, 2009, p. 69). No pretendemos aquí trazar una historia del desarrollo histórico del concepto de comunidad; existe una vasta literatura contemporánea que traza las divergencias y los distintos desarrollos del concepto (Cohen, 1985; Blackshaw, 2010; De Marinis, 2012; Duarte Hidalgo, 2016, entre otros). Pero sí estamos interesados en colocar algunos elementos que consideramos relevantes para pensar a las comunidades como proyectos ligados a la noción de futuros (Zárate, 2022), de imaginación y, en general, a la relación entre modernidad y fricción social.

Como sostienen Laval y Dardot (2014), los procesos de acumulación y de expropiación neoliberal han configurado formas de subjetivación y de cosmo-capitalismo, en los que las tensiones y las fricciones se enmarcan en primer plano: “El capitalismo sigue desplegando su lógica implacable, aun cuando demuestra cada día su terrible incapacidad para aportar la menor solución a las crisis y desastres que engendra” (Laval y Dardot, 2014, p. 15). En este escenario, la discusión sobre las comunidades y el análisis sobre los comunismos ideológicos se tornan sumamente relevantes. Siguiendo a Eduardo Zárate, entendemos aquí al comunismo ideológico como un modelo: “que exalta el ideal de comunidad y de la vida comunitaria, produce un orden social particular con base en un imaginario que tiene como referente a la comunidad histórica” (Zárate, 2009, p. 63).

En un panorama en el que las lógicas de expansión del capital confrontan a múltiples actores, analizar el conflicto y la fricción (Tsing, 2005) juega un papel central para el mejor entendimiento de las formas de reproducción de las comunidades y de sus recorridos históricos. Para esto, es necesario enmarcarlas desde una perspectiva analítica que dé cuenta de las dinámicas que las envuelven y que se encuentran sujetas a una diversidad de prácticas creativas por parte de los actores sociales que las constituyen. En esa dirección, las comunidades indígenas no pueden ser entendidas como cerradas y estables, sino que se encuentran sujetas a múltiples instancias de negociación, transformación y cambio.

Los indígenas tzotziles que se vieron expulsados en la década de 1970 de sus comunidades tuvieron como trasfondo no solo una cuestión de índole religiosa, sino también una disputa abierta con grupos de poder local. La expulsión suscitó un proceso de reordenamiento y de recreación. Primero, como una comunidad en éxodo. Una parte se refugió en un contexto urbano, en San Cristóbal de Las Casas. Allí mantuvieron vínculos familiares que los afirmaron como evangelistas y tzotziles. Sin embargo, las condiciones de marginalidad y de desplazamiento hicieron que algunos vieran al zapatismo como una nueva alternativa. Como veremos a continuación, en un segundo momento, el arribo de corrientes musulmanas a Chiapas (a mediados de

² Como en la crítica que Miguel Lisbona Guillén desarrolla a autores como Carlos Lenkersdorf, quien construye una visión estable y autodelimitada de las comunidades indígenas: “obvian el conflicto en pos de una explicación modélica de la vida comunal” (Lisbona Guillén, 2015, p. 15).

la década de 1990) agregó un nuevo factor a la ecuación, y produjo formas inusitadas de reconversión religiosa.

La *da'wa* y el encuentro entre dos comunidades

En el año de 1994, durante el inicio de la sublevación zapatista, un conjunto de misioneros españoles, seguidores del movimiento religioso musulmán *murabitun*, viajaron a la Ciudad de México. Su objetivo era trasladarse al estado de Chiapas para hacer contacto con el grupo rebelde. Estos misioneros fueron enviados por Abdalqadir as-Sufí, fundador del Movimiento Mundial Murabitun (de aquí en adelante, MMM). Esta es una corriente religiosa que fue fundada por el escocés Ian Dallas, quien adoptó el nombre en árabe de Abdalqadir as-Sufí; se trata de una vertiente del islam de tendencia sufí que se fundó en la ciudad de Granada, España. El MMM fomentaba el aislamiento de la sociedad, y creó comunidades islámicas y gremiales, apegadas a la sharía como principal fin jurídico-religioso (Pérez Ventura, 2012).

Desde su arribo a la Ciudad de México, este grupo planteaba al islam como un ente universal, basado en la construcción de una hermandad intrínseca. También impulsaba la creación de una comunidad sustentada en la idea de un “cuerpo” histórico, político y aspiracional entre sus integrantes. Para tal fin, apostaron a la creación a nivel global de una corriente sustentada en tres principios: un alto mando jerárquico, la organización de un mercado islámico y el impulso evangelizador, denominado por ellos como *da'wa*, dirigido hacia la difusión de la religión musulmana. La *da'wa*, *dawah* o *dawa* es una palabra que puede traducirse como ‘la emisión de una citación’ o, como ‘hacer una invitación’.³ A pesar de que tiene varios significados, con el que más se le ha relacionado ha sido con la acción de evangelizar.

Quien encabezó este grupo de misioneros españoles fue el granadino Aureliano Pérez Yruela, quien adoptó el nombre de Muhammed Sheik Nafia. Le acompañaban también Luis García Miquel, Esteban López y Sidi Ahmed. Juntos emprendieron su viaje para llevar a cabo la *da'wa*, y arribaron a la localidad lacandona de Guadalupe Tepeyac. Aureliano Pérez se hizo pasar por un periodista para poder cruzar el cerco militar y civil, con el fin de entablar contacto con los miembros del EZLN, para lo cual se adentró al territorio zapatista desde el municipio de Las Margaritas (Villegas y Zendejas, 2012).

Aunque las perspectivas ideológicas entre el MMM y el EZLN distaban totalmente de tener objetivos comunes, el MMM veía al movimiento zapatista como un posible aliado político, que le permitiera extender su círculo de influencia antioccidentalista en la región de Los Altos de Chiapas, para promover la *da'wa* musulmana y la creación de nuevas comunidades. En un intento de conseguir sus objetivos, el MMM propuso al EZLN el envío de pertrechos militares y dinero, a cambio de impulsar su movimiento entre las poblaciones tzotziles. A pesar de los trabajos orquestados por los misionarios hispano-musulmanes para expandir su idea de un califato universal bajo el cobijo de otro movimiento anti hegemónico, no fueron aceptados por el EZLN. El MMM envió una carta al subcomandante Marcos, líder de la insurrección zapatista, pero el EZLN no la respondió. En la misiva, de más de trece cuartillas, los *murabitun* reivindicaron una bandera revolucionaria basada en los principios musulmanes: “la lucha por la liberación de los pueblos debe hacerse bajo la bandera del islam

³ Utilizaremos aquí el uso de este concepto como: *da'wa*, en consonancia con Kuiper (2021).

transformador, siguiendo el mensaje revelado que nos trajo Mohammed, el último de los profetas, el libertador de la humanidad” (Morquecho, 2016, p. 2).

Aunque las tentativas del grupo de musulmanes *murabitun* no consiguieron llamar la atención del alto mando zapatista, sí obtuvieron por el contrario atraer a algunos líderes comunales pertenecientes a las bases de apoyo del movimiento zapatista. Las visitas a los distintos campamentos del EZLN permitieron al grupo de españoles entablar contacto con tzotziles que, con posterioridad, se tomaron en los primeros indígenas conversos. Un momento clave en esta toma de contacto fue la asamblea comunal realizada en el municipio de San Pedro Michoacán, en el año de 1995, momento en el cual Salvador López (actualmente llamado Muhamed Amin), líder comunal de origen tzotzil, tomó mayor contacto con este grupo de españoles.

Desde sus orígenes, las bases de apoyo del movimiento zapatista estuvieron conformadas por una amplia población indígena que vivía en condiciones de marginalidad, explotación y precariedad socioeconómica. La región de Los Altos de Chiapas históricamente ha sido un escenario de luchas caciquiles y de grandes procesos de despojo territoriales, que se agudizaron fuertemente en la década de los años setenta del siglo pasado. Paralelamente, en varias localidades de la región se desarrollaban procesos de conversión religiosa, atravesados por esta dinámica de violencia y despojo. Como señala Jan Rus (2005), el incremento de la población protestante tuvo un efecto muy importante en ese período:

El protestantismo multiplica aceleradamente sus adeptos. Entre 1975 y 1990, catorce municipios alteños [...] alcanzan una población de 250 mil habitantes en el último año antes mencionado, y 60 mil de ellos en el lapso citado se habían convertido al protestantismo. Es decir, 24 por ciento de los indígenas en Los Altos cambiaron su identidad religiosa en un lapso de tiempo muy corto. (Rus, 2005, p. 23)

Producto de esto, a nivel comunitario hubo una serie de fuertes fragmentaciones locales, las cuales enfrentaron a caciques, grupos tradicionalistas, líderes católico-cristianos y población evangelista conversa. Uno de los casos más llamativos fue el de la localidad de San Juan Chamula, situada a once kilómetros de San Cristóbal de Las Casas. En esta población, los líderes caciquiles mantenían un férreo control político del municipio a través del manejo de las fiestas patronales y de mayordomía. Algunos aspectos, como el consumo del alcohol –restringido para los creyentes evangelistas conversos y de amplia aceptación para los grupos tradicionalistas, así como para los comerciantes locales–, fueron un aparente motivo de enfrentamiento. Aunque había raíces más profundas en la disputa entre estos grupos, que involucraban el control político-económico y religioso por parte de los sectores más tradicionalistas y caciquiles de San Juan Chamula. En este contexto se produjeron una serie de expulsiones y ataques del grupo de tradicionalistas hacia los evangelistas, rama del protestantismo que, para ese entonces, década de 1970, era nueva en la localidad.

Miguel Gómez Hernández,⁴ mejor conocido como Miguel Caxlán, forjador de la comunidad evangélica indígena en San Juan Chamula, jugó un papel muy relevante en este proceso. Este líder luchó contra la persecución religiosa y a favor de los derechos indígenas. Tales acciones provocaron, a la postre, su asesinato. En Chamula, Caxlán era considerado un respetado curandero

⁴ Se respeta la ortografía con la que se identifica este actor social.

tradicional, un *j'ílol*, en idioma tzotzil. Debido a sus posiciones religiosas y políticas fue asesinado en el año 1981.⁵ A este respecto, su nieto, Anastasio Gómez, quien luego se convertiría en otro líder religioso importante, pero de tendencia islámica, menciona:

De hecho, los caciques de San Juan Chamula mandaron a asesinar a mi abuelo, y lo interceptaron y lo agarraron [...] y mucho odio que tenían por mi abuelo, que lo desollaron vivo... lo desollaron completamente vivo, porque él era el único que defendía los intereses de pueblo de Chamula [...] Ahí, ahí, la religión es el PRI, ahí no puedes, en el pueblo de Chamula, no puedes tener otro... otro partido político. Sí y todo, y todo eso conllevó a que los terratenientes tuvieran más poder. (Entrevista realizada a Anastasio Gómez, en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 30 mayo 2018)

La muerte de Miguel Caxlán marcó uno de los momentos de mayor efervescencia y violencia política hacia el grupo de evangelistas, los cuales se tornaron una comunidad de desplazados que tuvo que huir fuera del municipio de San Juan Chamula. De 1970 a 1980, más de treinta mil personas de origen tzotzil salieron de la región por motivos religiosos. Una parte de estos desplazados se refugió en San Cristóbal de Las Casas y, como mencionamos antes, algunos de ellos se tornaron miembros del EZLN. Entre estos estaba Salvador López, indígena tzotzil evangelista que, junto con Domingo López Ángel y otros líderes comunales tzotziles, darían pauta a un nuevo ciclo de conversiones religiosas. En febrero de 1996, ambos se convertirían a la religión musulmana, después de un activo intercambio de ideas religiosas y políticas con el MMM. Su papel fue central para tender un puente entre ambas comunidades.

La conversión y el surgimiento de una nueva comunidad

Los hispano-musulmanes compraron un predio donde les dieron techo y sustento a los indígenas desplazados. Fundaron gremios laborales, promovieron el trabajo entre los adultos y les proporcionaron un salario. Se encargaron también de proveer a los hijos de los conversos de una educación escolar y religiosa; de esta forma sustituyeron a las escuelas locales. La enseñanza en el aula se centraba en el modelo de las *madradas*, el cual, a la vez que los enseñaba a leer y escribir, los instruyó en el idioma árabe y en las enseñanzas del islam. El sentido de desplazamiento por el que había atravesado la comunidad de tzotziles, así como la necesidad por encontrar un nuevo ordenamiento moral y de justicia, hizo que el nuevo dogma musulmán, aunque tuviera prácticas y hábitos completamente diferentes, fuera recibido, no como algo contrastante, sino como algo que podía ser conciliado con las aspiraciones políticas y religiosas propias. Sobre ese periodo, en una entrevista, uno de los líderes tzotziles conversos menciona lo siguiente:

El islam no viene a cambiar tradiciones [...] el islam es algo claro y transparente... como te mencionaba, el islam lo que trae es que te enseña las más altas cualidades morales. ¿Qué son las más altas cualidades morales? Que el islam establece lo que es la justicia, la verdad, la benevolencia, la misericordia. Entonces, nosotros como esclavos del Misericordioso, tenemos que ser también misericordiosos [...] *Subhanallah*, ¡Alabado sea! Entonces el islam no te cambia lo que eres. Tu identidad sigue siendo la misma. Si eres indígena, indígena eres. Si eres europeo, europeo eres. Lo único que cambia, lo único que nos hace... es que nos hacemos hermanos,

⁵ Para conocer a detalle el asesinato y tortura de Miguel Caxlán, se puede consultar Gossen (1988).

a través del islam. (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

La nueva mezquita que surgió en este primer proceso de conversión quedó conocida como Imán Malik. Fue financiada y construida en diferentes etapas con recursos derivados principalmente:

de la Fundación Al Maktoum, encabezada por el Shaykh Hamdan Bin Rashid Al Maktoum, ministro de Hacienda e Industria de los Emiratos Árabes Unidos, [quien] financió gran parte de la construcción [...] así como un colegio privado para los hijos de los fieles *murabitun*. (Pérez Ventura, 2012, p. 9)

Los españoles, que llevaron a efecto ese primer proceso, además de proporcionar un espacio para vivir a los tzotziles, les proveyeron de fuentes de trabajo. Siguiendo el principio *murabitun* de la creación de comunidades gremiales y artesanales, conformaron diferentes grupos que desempeñaban oficios como la panadería, la carpintería, la confección de ropa, la chocolatería e, incluso, atendiendo un restaurante de nombre La Alpujarra, en el centro turístico de la ciudad. Por estas actividades los tzotziles recibían un salario.

Los españoles Aureliano Pérez (conocido en árabe como Sheik Nafia) y Esteban López (de aquí en adelante, Hajj Idriss) lograron convertir al islam a cuatro indígenas tzotziles que contaban con el apoyo de una base político-social importante en la región. Entre los líderes clave que aceptaron el islam se encontraban Domingo “Tumín” López Ángel (quien adoptó el nombre de Sheik Ummar), quien fungía como líder del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), así como Salvador López (Mohamed Amin).

Para el año 1997 la comunidad creció, y se le sumaron cada vez más hombres y mujeres tzotziles que comenzaron a ver en el islam la forma de vida que habían venido buscando por años y que no habían encontrado en las corrientes protestantes y católico-cristianas. Varios de estos no lo hicieron de manera individual sino a través de conversiones comunitarias, que involucraron a un centenar de personas ligadas a la red de apoyo político de López Ángel. Este había participado en invasiones de tierras en las zonas marginales y periféricas de San Cristóbal y, a mediados de la década de 1990, había conseguido tornarse diputado local por el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Su papel fue central para atraer hacia la mezquita a un gran contingente de indígenas desplazados que iniciaron un nuevo proceso de conversión.

La mezquita ofrecía no solo un espacio de religiosidad, sino además un lugar donde el grupo de desplazados podían convivir cotidianamente (ubicado en las partes adyacentes al espacio religioso); de este modo fue posible restablecer algunos de los vínculos perdidos durante el largo proceso de desplazamiento. La creación de este primer espacio fue interpretada como parte del surgimiento de una nueva “Medina chiapaneca”, ubicada en la colonia Nueva Esperanza, en el barrio Ojo de Agua, localizado en la zona limítrofe del periférico norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. La construcción de esta primera mezquita tomó más de dos décadas. Actualmente, su minarete (desde donde se hace el llamado a la oración), resalta desde cualquier punto de este espacio urbano (figuras 2 y 3).

Figura 2. Mezquita Imam Malik**Figura 3.** Mezquita Imam Malik

Fotografías de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

Los españoles formaron una asociación civil a la que denominaron Centro de Desarrollo Social para Musulmanes, Misión para el *da'wa* A. C., y compraron en la ciudad un predio de 2.100 m², en el que planificaron congregar a las familias tzotziles (Villegas y Zendejas, 2012). En este espacio, los tzotziles habitaban, oraban y estudiaban bajo el modelo de las *madrassas* islámicas.⁶ Antes de la construcción de esta mezquita, el culto religioso se efectuaba en el espacio conocido como la Casa Grande de los Pelizzi, un predio invadido por indígenas chamulas en 1994 y que se encontraba en disputa con el gobierno del estado de Chiapas. En este lugar se efectuaba la *yumu'ah* (la oración comunitaria de los viernes), así como el *jutba* (predicación pública). Sin embargo, a pesar de tratarse de un terreno en disputa y gracias a la nueva adquisición de tierras por la asociación civil, se realizó el traslado a este nuevo espacio. Sobre este periodo, uno de los miembros tzotziles de la congregación relata:

El motor para que no se hiciera aquí la mezquita [en la casa Grande de los Pelizzi] fue porque este era un terreno invadido. Literalmente es un terreno robado [...] no es robado al gobierno [...] pero este terreno ha tenido un propietario, [...] estas hectáreas eran de un italiano, era su finca, era su campo de cultivo [...] Cuando invadieron el predio del Molino [donde estaba la casa Grande de los Pelizzi], se supo que el dueño los iba a sacar. (Entrevista a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

En el nuevo espacio ocupado por la mezquita, los españoles *murabitun* se propusieron concentrar a todas las familias, en una utopía que buscaba crear el patio del profeta en tierras chiapanecas. Ellos pretendieron que los nuevos conversos dejaran todo atrás y que sus escasos bienes fueran entregados a la nueva comunidad en ciernes. Muy cerca de la mezquita, compraron seis viviendas, en un predio de 4.800 m². La misión para alcanzar esta *da'wa* contaba con el apoyo económico de la *Umma*, como es identificada la comunidad musulmana a nivel internacional. Aureliano Pérez fue identificado como el gran representante político de esta primera comunidad y actualmente se lo llama emir Nafía.

⁶ La *madrassa* es una denominación que identifica a las escuelas en los países árabes. En Latinoamérica, las *musalas* hacen referencia a las escuelas de corte musulmanas, donde se enseña tanto la doctrina como la educación básicas.

La ruptura

A principios del año 2000, la comunidad islámica sufrió su primera fractura, que dio inicio a un inexorable proceso de separación entre las utopías comunitarias de los españoles *murabitun* y de los indígenas tzotziles. Los indígenas, agremiados en los grupos de trabajo creados por los españoles, vieron reducidos los salarios que recibían por desempeñar los oficios, lo que provocó un gran descontento. Además, un conjunto de restricciones introducidas por los españoles, como la prohibición de comer tortillas o la de hablar con personas fuera de la tradición musulmana, produjeron un gran malestar entre los tzotziles conversos. Debido a esto, un contingente importante de tzotziles comenzó a desertar de la mezquita *Imán Malik*:

[...] el grupo de indígenas que quedaba con los españoles... al ver que sus compañeros indígenas se independizaban... como ellos mismos tenían la decisión de formar una comunidad, dijeron, *bye bye*. Sale otro grupo. Sale el grupo de Muhammed Amin, el hermano de Muhammed Shariff. Sale Muyaheed. Cuando estaban todavía con los españoles, el hermano Muyaheed tenía a su amigo Domingo López Ángel [...] Los españoles les decían y así con el palo eh: “para mañana quiero que traigas un invitado. No me importa, me traes un invitado mañana. Lo invitás a tomar café y galletas”. Entonces ya se iban y decía: tengo que llevar... y decían: primo, primo vente, vamos, nos van a invitar a tomar café, galletas, nos van a invitar a comer. Ya los españoles se encargaban y les decían: ¿quieres ser musulmán? ¿quieres tener dinero? ¿quieres tener un negocio? ¿quieres ser productivo? ¿quieres ser así y así? Les vendían ilusión. Ilusión que pudo haber sido... O sea, ilusión que estaba en camino de... Fue cuando a Muyaheed le decían: para mañana quiero dos invitados, y él decía: ¿a quién llevo? si ya llevé a todos los que yo conocía. Ya llevé a mi primo. Ya llevé a mis tíos. Ya llevé a mis hermanos. Ya llevé a tales. ¿Entonces, ahora a quién llevo? (Entrevista a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

Los constantes regaños, hostigamiento y presiones para incorporar a nuevos feligreses por parte de los españoles hacia los tzotziles generaron una situación sumamente incómoda y de gran hartazgo, que se reflejó en la separación de un grupo considerable, encabezado por Salvador López (Mohamed Amín) y Domingo López Ángel (Sheik Ummar), lo que conllevó a la creación de una nueva mezquita conformada al principio exclusivamente por tzotziles, la cual fue denominada como Al Kauwsar.

Esta separación contó con el apoyo financiero del Centro Cultural Islámico de México, una asociación civil ubicada en la Ciudad de México dirigida por el británico Omar Weston, quien se desempeñó entre 1997-1999 como director de Asuntos Islámicos de la Embajada Real de Arabia Saudita, también localizada en la Ciudad de México. El contacto con esta asociación se dio a través del tzotzil Juan Gómez, quien había adoptado el nombre de Yakhia. Existen distintas versiones sobre cómo se efectuó esta toma de contacto. A este respecto, Habib Ramírez, uno de los integrantes de la mezquita de Al Kauwsar, refiere lo siguiente:

Fue cuando la levantaron [la mezquita Al Kauwsar], cuando la inauguraron. Cuando ya la inauguraron [...] decían:
¿Y ahora qué? Somos musulmanes. Dimos la *Shahada* [profesión de la fe]. Ponemos la mezquita ¡*MashaAllah!* [lo que Dios ha querido]. ¿Y ahora qué?...
Ahora enseña.
Yo no sé.
Y decían:
—Enseña.

—Yo no sé.

—A ver tú, enseña.

—Yo tampoco sé.

Entonces, es cuando *Yakhia* toma esta decisión de decir:

—Me voy a México...

En este punto [...] yo voy a decir:

—Alá es el que sabe, Alá es el que conoce.

Porque en ese entonces, *Yakhia* tenía esa ruta comercial, de ir a vender artesanías a la Ciudad de México. En una versión dada por él mismo [por *Yakhia*]. No creas que me la invento, ni la sé de otras personas. Él me dijo que llevaba sus mercancías a vender, artesanías de ámbar. En otra versión [*Yakhia*] me dijo que fue a buscar a musulmanes. En la tercera versión [...] contada por una tercera persona, *Yakhia* estaba en la Ciudad de México vendiendo sus artesanías, cuando empezó a rezar. Ahí estaba en su puesto y empezó a rezar. Pasó un hombre y le dijo:

—¿Qué?! ¿Eres musulmán?

—Sí.

—¿De dónde eres?

—De Chiapas.

—Ah ¡*MashaAllah!* [¡lo que Dios ha querido!].

Este tercer hombre es *Ismael*, el que vive en la casita de arriba [que en ese tiempo vivía en la Ciudad de México y ahora pertenece a la comunidad islámica de San Cristóbal]. Es un *kaxlan* [mestizo en tzotzil], que llegó acá también [...] La versión que *Ismael* cuenta es:

—Encontré a *Yakhia* vendiendo artesanías en la Ciudad de México. No es que él anduviera buscando el *din* [la religión], solo estaba vendiendo artesanías. Y me di cuenta de que también era musulmán, porque traía su *cuffi* [gorro de uso típico entre los musulmanes].

Este hermano, *Ismael*, ya que se los encontró, le dijo:

—Bueno, tú eres musulmán, te voy a presentar a hermanos musulmanes.

En este momento es cuando [*Ismael*] le presentó a *Isa Rojas*. *Isa Rojas* [...] estaba en planes de que le dieran su beca para estudiar en Medina (Arabia Saudita). Entonces *Isa Rojas* agarró a *Yakhia* y ya lo conoció y le dijo:

—*MashaAllah* eres indígena”

Y le dijo:

—A donde yo te pueda apoyar, lo voy a hacer.

Le dijo:

—Ya vete a tu pueblo.

Yakhia se regresó [a Chiapas]. *Isa Rojas* se va a Arabia Saudita. Se empieza a formar como persona y como gestor. Y cuando regresa *Isa Rojas* ya tiene contactos, tiene influencias sobre los árabes. Ya puede manejar, este... como aportes para la comunidad y pequeños proyectos, porque ya tiene los contactos. Y dice:

Ahí tengo unos amigos en San Cristóbal de Las Casas que son bien jodidos.

Es cuando diez años después [del primer encuentro en la Ciudad de México con *Isa Rojas*] les llega la ayuda para que construyeran la mezquita (*Al Kauwsar*). La mezquita no la hizo *Isa Rojas*. La mezquita ellos lo hicieron [los tzotziles] pero *Isa Rojas* fue quien estuvo allí mediando. (Entrevista a *Habib Ramírez*, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

Figura 4. Mezquita Al Kauwsar

Fotografía de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

La nueva mezquita de Al Kauwsar presentaba, en comparación a la de Imán Malik, varias diferencias. Era mucho más modesta (figura 4). Era más bien una casa adaptada y no contaba con el mismo nivel de financiamiento que a los *murabitun* les había permitido la construcción de espacios más amplios, dotados de una mayor y mejor infraestructura. No obstante, la mezquita contaba con un mayor nivel de compromiso, ya que se trataba de un proyecto visto como propio por los *tzotziles*. Su proyección no estuvo exenta de limitaciones:

Te voy a decir cómo fue. Cuando Yakhia y su banda salieron del lugar de los españoles, decían: ¿en dónde nos reunimos? Primero se reunían en la casa de un señor que se llamaba... este... un señor que falleció, no sé. Un hermano [musulmán *tzotzil*] que falleció. Poco tiempo se reunieron allí. Dijeron “No cabemos”, y se reunían en la parte de la casita que está allá arriba, en donde yo vivía. Ahí se reunían, ahí hacían sus... *duas* de Ramadán.⁷ O sea que ese señor, el que murió, dijo: “Yo tengo este terreno y *bismillah*”. Entonces es donde en ese terreno hicieron, levantaron con madera y levantaron la primera mezquita, la de Al Kauwsar, la primera mezquita para ellos, o sea, perteneciente cien por ciento a la comunidad indígena. (Entrevista a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

La construcción de la nueva mezquita produjo entre los *tzotziles* una búsqueda directa de profesores que los orientasen para obtener un mayor conocimiento sobre el islam, más allá de lo enseñado por los *murabitun*. Al quedar a la deriva, sin algún maestro o *sheik*, se dieron a la tarea de buscar por cuenta propia a estos guías espirituales. Se inició así el desarrollo de una pedagogía musulmana con tintes *tzotziles*: traducción de pasajes del Corán al *tzotzil*, así como distintos cursos sobre el árabe, la cultura del islam y la teología musulmana. Las figuras 5 y 6 muestran el desarrollo de uno de estos cursos, así como la participación en ellos de actores sociales relevantes en ese momento, como Andrés Pérez, sheik Ummar, Yakhia López y Habib Ramírez. Los cursos fomentaban no solo la información, sino también la invitación a la conversión (*da'wa*) y, a través de ellos, comenzaron a llegar a la mezquita no solo indígenas *tzotziles* de la región, sino además algunos conversos mestizos provenientes de lugares como Iztapalapa, en la Ciudad de México.

⁷ Acto de oración en el que a través de plegarias se pide la ayuda de Alá.

Figura 5 y Figura 6. Reuniones en la mezquita Al Kauwsar Miembros de la mezquita Al Kauwsar



Pie de figura 5 y 6: Fotografías de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

La realización de estos cursos estaba acompañada de un conjunto de ceremonias ligadas al calendario religioso islámico, tales como el ramadán, el *Eid al-fitr* (celebración del fin del ramadán) y el *Eid al-Adha* (fiesta del sacrificio). En estas se desarrollaba una lógica intercomunitaria que propició el reforzamiento de los lazos de afinidad entre los conversos, al fortalecer los ámbitos del parentesco y la familia y estimular la creación de lealtades primordiales y afectivas. Aspectos que eran sancionados por los *murabitun*, como por ejemplo, los hábitos culinarios, fueron reincorporados nuevamente en las festividades y celebraciones tzotziles-musulmanes (figura 7).

Figura 7. Convivio de la comunidad tzotzil-musulmana, mezquita Al Kauwsar.



Fotografía de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

En cuanto a las relaciones de género y las lógicas comunitarias, también podemos observar el surgimiento de nuevas prácticas. En la tradición musulmana más genérica, las relaciones entre hombres y mujeres son marcadamente asimétricas (Fernández Guerrero, 2011, p. 269). Estas desigualdades de género también son observables en el contexto tzotzil. A pesar de ello, las nuevas formas de construcción comunal surgidas en el escenario de la mezquita de Al Kauwsar han manifestado una incorporación de las mujeres que, sin romper totalmente el sentido patriarcal, sí ha dado pie a otras formas de integración menos rígidas. Por ejemplo, en los cursos de Corán y lengua árabe, mujeres y hombres son incorporados en el mismo espacio y no separados o segmentados. También se han desarrollado algunos casos de liderazgos femeninos, que rompen parcialmente las prácticas islámicas existentes en otros espacios islámicos más tradicionalistas.

El surgimiento de nuevas mezquitas

No sería la única ocasión en que hubo una separación de mezquitas y se desarrollara el surgimiento de nuevas congregaciones. En el 2011, el imán de la mezquita de Polanco, en la Ciudad de México, Mudar Abdul Ghani, se mudó a San Cristóbal de Las Casas. Mudar es de origen sirio y había participado con anterioridad en las actividades de la mezquita de Al Kauwsar. En el año 2012 decidió erigir su propia mezquita, argumentando que los terrenos de Al Kauwsar arrastraban problemas de posesión territoriales, derivados de la invasión de terrenos que los tzotziles habían hecho años antes y que, por esto, establecería mejor una nueva mezquita en la colonia La Hormiga, en la ciudad de San Cristóbal, a la cual llamó Tlaxcala, por la calle en que estaba ubicada:

Quando Mudar llegó, llegó aquí a la mezquita [...] y al ver la situación, como son terrenos invadidos, les dijo “no, aquí no está chido para construir una mezquita”. Mudar venía con la intención de levantar una mezquita grande, como la de los españoles, pero hacerla más para acá. (Entrevista realizada a Habib Ramírez, San Cristóbal de Las Casas, 16 de enero de 2018)

La fundación de la mezquita de Mudar no obedeció a conflictos internos con la comunidad tzotzil. De hecho, él era una autoridad moral y educativa entre los tzotziles. Había sido patrocinador de varias becas para niños y jóvenes tzotziles en *madrassas* localizadas fuera de México. Algunos tzotziles, como Idris Pérez, tuvieron estancias de estudios en Yemen; otros más viajaron a lugares como Arabia Saudita, Marruecos, Indonesia y España. Pero Mudar pensaba que, por cuestiones religiosas, no era bueno fundar una mezquita en territorios bajo disputa. En ese panorama, Domingo López Ángel (*sheik* Ummar), que, como ya mencionamos antes, era un tzotzil con amplio reconocimiento y perteneciente a la mezquita de Al Kauwsar, le prestó un terreno propio para fundar la mezquita de Tlaxcala, localizada aproximadamente a tres kilómetros de Al Kauwsar. No había divergencias religiosas entre las corrientes de ambas mezquitas. Las dos eran suníes y los feligreses tzotziles y de otros orígenes transitaban entre ellas, aparentemente sin problemas.

Entre los jóvenes que viajaron al exterior para recibir formación en el islam estuvo el tzotzil Ibrahim Chechev, nieto de Miguel Caxlán, antiguo *j'íol* y líder del movimiento evangelista y de desplazados, asesinado en 1981. Chechev es también yerno del español Hajj Idris, imán de la mezquita *murabitun* y casado con Yana López Rejón, también española y musulmana. En 2012, Chechev

regresa a México y, pese a mantener nexos con la mezquita *murabitun*, decide independizarse de ellos. Toma entonces las riendas de la mezquita de Al Kauwsar; fue nombrado imán y sustituyó a Yakhia, quien es su primo. En el inicio, no hubo oposición a la toma de este liderazgo, bajo la tesis de que Chechev poseía una mayor preparación en la religión musulmana, debido al tiempo que había permanecido en Granada, era políglota y tenía un amplio capital cultural. Hasta ese momento, las relaciones entre ambos primos eran buenas. Yakhia reconocía el liderazgo de Chechev:

Le dije yo al maestro Mudar... le dije, mira, que vamos a tratar de establecernos y lo que voy a hacer es que me voy a... me voy a alejar [de los españoles], y voy a establecer mi propio grupo. Voy a establecer el islam ahí en El Molino [en referencia a la colonia, donde estaba la mezquita de Al Kauwsar]. Entonces ya le pedí permiso a mi abuelo, que era el dueño de la mezquita... le pedí permiso a Abdul Hak, porque también era parte de la mezquita... y le pedí permiso a Yakhia. A lo cual Yakhia dijo: "Sí, sí, sí. Por favor, yo ya no puedo estar, yo ya estoy lejos... Hazlo, ¡*shaAllah!* Puedas juntar a la gente... y cuando yo pueda hacer la oración, la haré con ustedes". (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

El liderazgo de Chechev al frente de Al Kauwsar fue relativamente corto, de aproximadamente dos años y medio. En el 2013, Ibrahim Chechev conoció por teléfono a David González, un miembro guatemalteco de la comunidad Ahmadía. Esta es una rama del islam que tiene actualmente su sede en Inglaterra y que es poco aceptada por la comunidad internacional del islam, así como por la Liga Musulmana. Los Ahmadía son considerados un movimiento heterodoxo, apóstata y hereje, que tiene como profeta y fundador a Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908), nacido en la India. Son dos los principales argumentos por los que el movimiento islámico rechaza esa corriente. El primero se refiere a que los Ahmadía sostienen la reencarnación del profeta Jesús, que es considerado un anunciante en la escatología islámica. En segundo lugar, los Ahmadía acreditan que Jesucristo no murió físicamente en la cruz, sino que se tornó un peregrino que viajó hacia oriente predicando sus enseñanzas, hasta morir en la ciudad de Cachemira, donde según ellos descansan sus restos.

En el año 2014, Chechev viaja a Inglaterra para participar en la 47ª Convención Anual Internacional de la Comunidad Musulmana Ahmadía. Esta situación molestó a los distintos miembros de las comunidades musulmanas de San Cristóbal: movimiento *murabitun*, mezquita de Al Kauwsar y al grupo liderado por Mudar. Isa Rojas, al enterarse de la situación en la región, temió que la comunidad se "descarriara" por completo. Un año después de este viaje, Chechev asiste a otra reunión, esta vez en Guatemala, donde confirma su incorporación al movimiento *Ahmadía*. Esto conllevó a la ruptura de Chechev con la mezquita de Al Kauwsar, por lo que se le sustituyó como imán y se nombró de nueva cuenta a su primo Yakhia Gómez, quien prohibió la entrada de Chechev a dicha mezquita.

Debido a esto, Chechev decide fundar una nueva mezquita, a la que llamó Comunidad Ahmadía. Lo siguen a esta nueva congregación varios tzotziles musulmanes, principalmente familiares miembros del clan Chechev, como ellos mismos se autodenominan. Instalan la mezquita en una casa, ubicada frente a la mezquita *murabitun* de imán Malik (figura 8). Aunque como parte de su perfil Chechev cuenta con una amplia formación religiosa, su mayor habilidad estriba en su carácter mediático, que lo ha convertido en un hábil gestor con capacidad de desarrollar proyectos sociales y altruistas.

Figura 8. Mezquita de la comunidad Ahmadía.



Fotografía de Guillermo Raúl Bernal Hernández.

De esta manera, ha establecido nexos con varias asociaciones internacionales, como Humanity First, una asociación multinacional fundada en Londres en el año 1994 por el líder la comunidad Ahmadía Mirza Tahid Ahmad. La organización no está compuesta únicamente por musulmanes de la rama Ahmadía, integra también musulmanes altruistas de diferentes corrientes e incluso de otras religiones, como el catolicismo. En sus propias palabras, Ibrahim Chechev describe el modelo en que opera la comunidad Ahmadía a nivel global y local:

[En] la comunidad musulmana Ahmadía tenemos, este... tenemos encuentros... tenemos invitaciones por parte de ellos [la municipalidad de San Cristóbal y el gobierno federal] y somos reconocidos, de que realmente la comunidad musulmana Ahmadía participa y está dentro de la sociedad... Y tratamos de apoyar, en la manera que podemos hacerlo. Tratamos de ayudar a la gente por medio de la asociación que tenemos, que es Humanity First [...] Mira, nuestra asociación es una asociación establecida en ciento y ocho países. La sede está en Londres, en Inglaterra, y tenemos oficinas en Estados Unidos y Guatemala. Lo más cercano a nosotros es la [oficina] de Guatemala, con la cual nosotros estamos trabajando, siendo nosotros como una "sucursal" de la asociación. Esta se dedica a las ayudas humanitarias... Ayudas humanitarias en general. Principalmente en desastres naturales, en guerras; por ejemplo, educación y salud. Becas en chicos. O bien, "reforma" para los jóvenes, para los niños. Hacer una "reforma" significa, por ejemplo, buscar apoyo y darle educación [a jóvenes y niños] a base de deporte, o a base de educación, atendiendo a población vulnerable, con pobreza extrema. Lo que tratamos es evitar que vayan a los vicios, a la delincuencia. Sacarlos de la calle... y pues eso, hacer proyectos educativos, en paralelo a su educación básica, como en primaria o preescolar. (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

A través de este tipo de acciones, Chechev ha construido una amplia red de apoyos que le permite gestionar e impulsar las prácticas de la comunidad más allá de lo local. Se ha tornado en un personaje religioso con amplia capacidad de moverse en los ámbitos globales, y extendió sus redes de acción comunitaria desde el nivel municipal hasta los ámbitos estatal, nacional e internacional:

Sacamos escombros, llevando escombros, poniendo tinacos de agua, de todo. Fueron a un albergue y los apoyaron con una zona de comedor y de baños [...] yo en ese momento estaba en el Palacio Municipal [de San Cristóbal de las Casas]. Estaba viendo en los pueblos aledaños cómo ayudar, para poder arreglar las casas. En este caso, pues a mí me tocó Comitán. Por ejemplo, yo estuve monitoreando la situación, de cómo iban a ser esto y lo otro. Entonces, yo... iba y venía de Comitán con las ayudas, cuando se suscitó el terremoto de la Ciudad de México. Entonces fueron representantes [no indígenas]. Pero, te digo, nosotros trabajamos de la mano con Guatemala, entonces Guatemala y San Cristóbal tenemos trabajo en común, repartiendo el trabajo y la ayuda comunitaria. (Entrevista a Ibrahim Chechev, San Cristóbal de Las Casas, 18 de enero de 2018)

El activismo de Chechev lo ha tornado un líder religioso que conjunta sus capacidades administrativas, favorecidas por el conocimiento de las redes de apoyo de las que él mismo forma parte. Este *modus operandi* recae en su doble papel como líder y gestor económico. Como parte de su planteamiento político-ideológico ofrece tanto un abanico narrativo conceptual ligado a la fe como su capacidad para incentivar programas basados en la educación, la salud, el trabajo, la infraestructura y la educación.

El largo camino de la da'wa y las transformaciones de la comunidad. Reflexiones finales

Durante las últimas décadas, la discusión del concepto de comunidad ha alcanzado en México y América Latina un gran crecimiento, impulsado por aspectos entre los que destaca la emergencia de nuevos agentes sociales. Como analiza Abdel Camargo Martínez (2021), el desplazamiento étnico conlleva al surgimiento de nuevas formas de reconfiguración de las comunidades. En el caso estudiado aquí, el éxodo religioso gestó un proceso continuo de transformaciones que, a lo largo de distintas coyunturas, produjo el desarrollo de nuevas formas de comunalidad étnico-religiosas, atravesadas por procesos globales y regionales.

La separación de sus comunidades y la adopción de una nueva religión hizo que los tzotziles que abrazaron el islamismo construyeran nuevas formas de comunalidad. A lo largo del texto hemos visto las distintas capilaridades de este proceso. No debemos de perder de vista cómo los vínculos de parentesco, las lealtades primordiales y las estructuras comunes de pertenencia étnica jugaron un papel central para gestar nuevas formas de recreación comunal. El choque ente los españoles *murabitun*, que encauzaron la introducción del islamismo, entró en contención con esas formas de identificación étnica. A partir de su separación del movimiento *murabitun*, los tzotziles embarcaron en la construcción de nuevas formas de producción religiosa y comunal. La experiencia de producir una pedagogía islamista que los condujera por el camino de la refundación y la creación de nuevas mezquitas es parte del desarrollo de lo que aquí hemos caracterizado como un nuevo comunalismo islámico.

Los trabajos de Sandra Cañas Cuevas (2006), Angélica Schenerock (2013) y Guillermo Raúl Bernal Hernández (2021) nos ofrecen una panorámica sobre los procesos de transformación y conversión religiosa derivados de la recreación comunalista islámica *tzotzil*. La tabla 1 sintetiza el proceso a través del cual, a lo largo de los últimos 27 años (contados a partir de la primera conversión *tzotzil* al islam, en 1996), se dio el desarrollo de estas formas de comunalismo. Las cuatro mezquitas que surgieron en San Cristóbal a lo largo de este periodo de tiempo muestran los distintos rumbos que ha tomado este proceso.

Tabla 1. Mezquitas musulmanas de San Cristóbal de Las Casas.

Nombre de la mezquita	Actual imán o líder espiritual	Enlace*	País y/o asociación islámica**
Imán Malik De tendencia <i>sufí</i> , perteneciente a la rama <i>murabitun</i>	Idris López (de origen español)	Aureliano Pérez Yruela (cambio a <i>sheik</i> Nafia) (de origen español)	ONG Misión para la <i>Da'wa</i> en México A.C. ONG Musulmana Europea
Al Kauwsar Reune tres ramas: <i>sunís</i> , <i>sadafis</i> y <i>wahabís</i>	Yakhia Gomes Gomes y Juan Gomes Gomes (de origen <i>tzotzil</i>)	Omar Weston e Isa Rojas Nahela Morales (de origen mexicano)	Asociación <i>World Assembly of Muslim Youth</i> (Arabia Saudita). <i>Hasene</i> (Turquía). <i>Helping Hands</i>
Mezquita Tlaxcala De tendencia <i>suní</i>	Mudar Dad Abdul-Ghani (de origen sirio)	Mudar Dad Abdul-Ghani (de origen sirio)	Asociaciones provenientes del Yemen, Turquía y Estado Unidos <i>Muslims for American Progress</i>
Comunidad Ahmadía De tendencia <i>Ah Madya</i>	Ibrahim Chehev/Anastasio Gomes (de origen <i>tzotzil</i>)	Anastasio Gomes (cambio a <i>Ibrahim Chehev</i>) (de origen <i>tzotzil</i>)	Comunidad Musulmana Ahmadía de Inglaterra Comunidad Musulmana Ahmadía de Guatemala <i>Serving Making Humanity First A.C. International</i>

* Persona encargada de gestionar los recursos entre la comunidad y las asociaciones islámicas.

** Fuente principal que provee el *zakat*⁸ y otros recursos a las mezquitas.

Elaboración propia basada en información de campo.

La primera de estas mezquitas (Imán Malik) ha perdido gran parte de la población *tzotzil* que llegó a tener. Sus creadores imaginaron y configuraron un modelo particular de islam que asociaba su idea de comunidad a la creación de gremios artesanales y de una escuela (*madrassa*), desde donde el culto y la educación se proyectaban. Consiguió atraer bajo su espacio a una comunidad *tzotzil* en éxodo, que vio en esta mezquita un lugar desde donde construir su propia utopía comunitaria. Sin embargo, muy rápidamente las líneas de

⁸ El *zakat* son las donaciones que hacen los musulmanes adinerados a las mezquitas.

fricción y de tensión llevaron a un proceso inevitable de ruptura. Los españoles *murabitun* sostenían lazos verticales, de dominación y coloniales que provocaron el alejamiento y el abandono de un contingente importante de tzotziles.

La creación de la mezquita de Al Kauwsar representó un momento muy particular de formación de una nueva imaginación comunitaria tzotzil que se abrazó alrededor del islam, pero que lo hizo a partir de una lectura propia. Varios aspectos hay que destacar: el primero tiene que ver con la presencia de liderazgos fuertes y con experiencia, que provenían de una tradición familiar que tuvo como antecedentes a líderes protestantes como Miguel Caxlán. Sus nietos se tornaron en líderes del movimiento islámico posterior y recuperaron la historia de este líder protestante como parte de su propia narrativa comunitaria de resistencia y de éxodo. La figura de Caxlán condensa una imagen simbólica del martirio, pero al mismo tiempo de liberación, que fue muy importante en el proceso de ruptura con el movimiento *murabitun*.

En segundo lugar, la nueva comunidad tzotzil musulmana se planteó, casi inmediatamente, su propia versión de una *da'wa*, pero ajustada a sus propios hábitos y patrones étnicos. Rechazó las formas de control y de dominación del grupo de españoles *murabitun*, y se centró en la recuperación de hábitos propios. Los festejos y las formas de consumo cultural retomaron estos principios. Se plantearon una *da'wa* dirigida al mundo tzotzil, y para esto había que traducir el Corán a su propio idioma. Al mismo tiempo, buscaron profundizar sus conocimientos en la tradición islámica, lo que los llevó a implementar cursos con imanes de fuera. Esto los hizo adentrarse en otras corrientes del islam de tendencias sunís, *sadafis* y *wahabis*.

La presencia y diversificación con intermediarios e instituciones externas ha diversificado sus redes. Sin lugar a dudas, cada una de ellas tiene sus propios proyectos y formas de *da'wa*, que siguen fines políticos y religiosos propios. De este proceso de contacto global han surgido nuevas formas de liderazgo. Los viajes internacionales y la educación en el extranjero, en países del mundo árabe, han impulsado liderazgos tzotziles-musulmanes muy distintos a los de la primera generación. Ahora se mueven en ámbitos como los de la gestión cultural, articulados a políticas basadas en proyecto de asistencia comunitaria.

Las fricciones que trajo este proceso han creado nuevos giros, fragmentaciones y nuevas comunidades, como la que llevó a la separación de Al Kauwsar de la comunidad Ahmadía. A su vez, la comunidad musulmana tzotzil se ha diversificado con el arribo de musulmanes extranjeros, como el sirio Mudar, que fundó una nueva mezquita (curiosamente, la única que adoptó un nombre no árabe); o, también, de nuevos adeptos mexicanos llegados de la Ciudad de México y de otras regiones del país, que se han incorporado a las mezquitas de San Cristóbal. Esto ha generado formas emergentes de interacción y de conocimiento que, muy seguramente, gestarán en el futuro nuevas formas de producción comunitaria y de procesos de transformación religiosa.

Referencias bibliográficas

- » Blackshaw, T. (2010). *Key Concepts in Community Studies*. Londres: SAGE.
- » Bernal Hernández, G. (2021). *Tzotziles a la da'wa. Región de refugio político religiosa, la memoria musulmana como producción/aspiración de una imagen del mundo en la utopía de los indígenas tzotziles* (Tesis de licenciatura). Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- » Camargo Martínez, A. (2021). *Hacer comunidad y el desarrollo de un protestantismo étnico*. Chetumal: El Colegio de la Frontera Norte.
- » Cañas Cuevas, S. (2006). *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK "Gracias a Allah que somos más Fuertes". Identidades étnicas sunnís en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* (tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.
- » Cohen, A. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Londres y Nueva York: Routledge.
- » Cortez, J. U. y Martínez, G. (2012). Cambio religioso, expulsión indígena y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Política y Cultura*, 38, 141-161.
- » De Marinis, P. (2012) (Coord.). *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Duarte Hidalgo, C. (2016). ¿Qué es eso a lo que llamamos comunidad? La noción de comunidad en el pensamiento social clásico. *Cuadernos de Trabajo Social*, 15, 22-46.
- » Fernández Guerrero, O. (2011). Las mujeres en el Islam: una aproximación. *BROCAR*, 35, 267-286.
- » Gossen, G. (1988). Vida y muerte de Miguel Kashlan Héroe Chamula. *Arbor*, CXXXI, 125-144.
- » Kuiper, M. J. (2021). *Da'wa: A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- » Laval, C. y Dardot, P. (2014). *Común*. Barcelona: Gedisa.
- » Lisbona Guillén, M. (2015). De vuelta con la comunidad en el Chiapas poszapatista: el modelo tojolabal. En F. Castro Merrifield y F. García Masip (Coords.), *El concepto de comunidad* (pp. 13-37). México: Universidad Iberoamericana.
- » Morquecho, G. (2016). A dos décadas: Indios Chamulas Musulmanes en San Cristóbal de las Casas. *Chiapas Paralelo*. Recuperado de: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/05/a-dos-decadas-indios-chamula-musulmanes-en-san-cristobal-de-las-casas/>
- » Nisbet, R. (1996). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Pérez Ventura, O. (2012). Movimientos Islamitas en España: El movimiento mundial Murabitun, conversos al Islam en el Al Andaluss indígena de Los Altos de Chiapas en México, entre 1974 y 1994. *Boletín del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, s/n, 1-15.
- » Pítarch Ramón, P. (2013). La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(2), 6-17.
- » Rivera Farfán, C. (2007). Acción política de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Iztapalapa*, 28(62-63), 15-27
- » Robledo Hernández, G. P. (1997). *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

- » Rus, J. (2005). Adaptación local al cambio global: la reorganización de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas en México, entre 1974 y 1994. *ContraHistorias*, 5, 7-28.
- » Rus, M. H. y Garma Navarro (Eds.). (2005). *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Schenerock, Angélica (2013). Más allá de velos y peinados: las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas musulmanas sufis en San Cristóbal de Las Casas. *LiminaR Estudios Sociales Y Humanísticos*, 2(2), 75-94.
- » Tönnies, F. (1987). *Principios de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Tsing, A. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- » Villegas, P. y Zendejas, M. (2012). El regreso de Ibrahim. *Letras Libres*. Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/mexico/el-regreso-ibrahim>
- » Zárate Hernández, J.E. (2009). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En M. Lisbona Guillén (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp. 61-85). Zamora: El Colegio de Michoacán y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- » Zárate Hernández, J.E. (2022) (Ed.). *Comunidades, utopías y futuros. Debates para el siglo XXI*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Agradecimientos

Agradecemos los apoyos otorgados por el Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) de México.

Financiamiento

El presente artículo se desarrolló en el contexto del proyecto colectivo de investigación intitulado: “La orientación y apuesta por el futuro en la construcción de las dinámicas comunitarias de los pueblos indígenas en México. Repensar la tradición, la contemporaneidad y el futuro como ejes para pensar la idea de comunidad”, clave CONAHCYT CF-2023-G-1370, Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT).

Biografías

Guillermo Raúl Bernal Hernández es Licenciado en Antropología Histórica por la Universidad Veracruzana (UV). Es investigador independiente. Su trabajo y especialización hasta la fecha, se ha centrado principalmente en la Antropología de las religiones, arte religioso, movimientos sociales y análisis de los sistemas religiosos en comunidades indígenas, cómo es el caso del islam en el contexto mexicano.

Carlos Alberto Casas Mendoza es Antropólogo Social. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP-Brasil), Maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán (COLMICH), Licenciado en Antropología por la Universidad Veracruzana (UV). Es Profesor-Investigador de la Universidad Veracruzana/ Instituto de Antropología y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNII), del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT), de México. Se especializa en el campo de la Antropología política: procesos étnicos, estéticos y rituales y la Antropología del territorio y el medio ambiente. Actualmente investiga aspectos ligados a la construcción de utopías y futuros en pueblos originarios y comunidades rurales de México y Brasil.

El *a priori* de la comunidad indígena y su orientación de futuro en dos pueblos de Oaxaca, México



Nicolás Olivos Santoyo

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México.

 0000-0002-7283-8414

Correo electrónico: luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx

Recibido: 8 de mayo de 2023

Aceptado: 26 de diciembre de 2023

Resumen

La intención de este trabajo es contribuir al debate abierto por las antropologías del futuro, en particular problematizar la tesis de que la configuración de dinámicas sociales y culturales contemporáneas puedan ser diseñadas causalmente desde una orientación futura. Retomo la idea para pensar si este planteamiento se le puede aplicar al hecho comunidad indígena, a sabiendas que ésta es la materialización de la tradición y la costumbre. Usando algunos ejemplos etnográficos provenientes de dos comunidades indígenas del estado mexicano de Oaxaca, bosquejo líneas interpretativas donde concilio herencia histórica, morfología y comunidad, con orientaciones, acción social y futuro. Parto de la hipótesis de que lo común actúa como un *a priori* de la acción de sujetos que orientan, con sus prácticas, a la comunidad hacia futuros posibles.

Palabras Clave: Antropologías del futuro; Comunidad indígena; morfología; *a priori* de la acción; Oaxaca.

The *a priori* of the indigenous community and its future orientation in two towns of Oaxaca, Mexico

Abstract

The intention of this paper is to contribute to the debate opened by the anthropologies of the future and their assumption that the configuration of contemporary social and cultural dynamics can be causally designed from a future orientation. I take up the thesis to consider whether this approach can be applied to the indigenous community, knowing that this is the materialization



of tradition and custom. Using some ethnographic examples from two indigenous communities in the Mexican state of Oaxaca, I sketch interpretative lines where I reconcile historical heritage, morphology and community, with orientations, social action and future. I start from the hypothesis that the common acts as an a priori of the action of subjects that orient, with their practices, the community towards possible futures.

Key words: Anthropologies of the future; Indigenous community; morphology; *a priori* of the action; Oaxaca

O *a priori* da comunidade indígena e sua orientação futura em duas aldeias de Oaxaca, México

Resumo

A intenção deste artigo é contribuir para o debate aberto pelas antropologias do futuro e sua suposição de que a configuração da dinâmica social e cultural contemporânea pode ser causalmente projetada a partir de uma orientação futura. Aproveito a tese para considerar se essa abordagem pode ser aplicada à comunidade indígena, sabendo que ela é a materialização da tradição e do costume. Usando alguns exemplos etnográficos de duas comunidades indígenas no estado mexicano de Oaxaca, esboço linhas interpretativas em que concilio patrimônio histórico, morfologia e comunidade com orientações, ação social e futuro. Parto da hipótese de que o comum atua como um a priori da ação de sujeitos que orientam, por meio de suas práticas, a comunidade em direção a futuros possíveis.

Palavras-chave: Antropologias do futuro; comunidade indígena; morfologia; *a priori* de ação; Oaxaca.

Presentación

En este artículo busco contribuir a un debate surgido en la antropología con el advenimiento de los estudios antropológicos sobre el futuro. Problematizo la posibilidad de incorporar la visión de futuro como un factor determinante en los procesos de configuración comunitaria en los pueblos originarios de América Latina. Trataré de articular una explicación que concilie la concepción de comunidad, arraigada en la tradición y la continuidad, con otra que hace del futuro una orientación sujeta a la novedad y al deseo de subvertir el estado de cosas presentes.

Para abordar este tema recorro a una estrategia de esclarecimiento teórico y discuto la divergencia entre conceptualizar la comunidad como una entidad morfológicamente constituida, frente a vías analíticas, propias de algunas antropologías del futuro, que ponderan la acción, y sus disposiciones intencionales, como mecanismo orientador de los destinos comunitarios. Desde este debate vislumbro orientaciones teóricas que me permitan interpretar cómo la comunidad, en tanto presupuesto de acción y como figuración social, se articula desde proyectos futuros impulsados por actores al interior de éstas. Por último, ejemplifico mis reflexiones desde casos observados en dos regiones del estado mexicano de Oaxaca: la Mixteca y la Mazateca Alta.

Afirmo que la comunidad puede entenderse como un presupuesto de acción social, pero también como formas de asociación o vida institucionalizada. La primera corresponde al ámbito de la identidad y el reconocimiento que los sujetos realizan con los valores, símbolos y elementos culturales de su lugar o grupo de adscripción; mientras que la segunda enfatiza la morfología de una comunidad, es decir, sus instancias como son: las instituciones religiosas, las formas del parentesco, las labores económicas, las estructuras de gobierno y las apropiaciones y delimitaciones territoriales, entre otras. Dimensiones atravesadas por la continuidad y la herencia de tradiciones, pero también esta dualidad del hecho comunitario permite vislumbrar cómo la orientación y aspiraciones de un futuro pueden ser motivaciones para la acción de actores, y en otro momento, sedimentarse en las estructuras morfológicas de una comunidad.

Mi enfoque concilia la vía explicativa teleológica e intencional que abanderan los proponentes del giro antropológico sobre el futuro, vía que muchas veces puede coincidir o tender puentes con las teorías de la acción social. Además, rescato la institucionalización del hecho comunitario que, para los analistas de la comunidad indígena en América Latina, sigue siendo fundamento de la construcción de una identidad étnica mesoamericana, andina o amazónica.

Abordo el tema exponiendo la discusión teórica en dos apartados desde los cuales muestro las tensiones entre morfología, propio de la conceptualización de la comunidad, y agencia e intencionalidad acogida por las antropologías del futuro. En un tercer bloque busco perfilar una vía interpretativa que me permita sortear dicha tensión y, por último, la ejemplifico con algunas observaciones etnográficas.

1. La comunidad indígena: entre tradición y futuro

Pensar la comunidad, delimitar el campo de fenómenos sociales y culturales que le corresponden, así como analizar los límites y dificultades en su conceptualización ha sido una empresa que rebasa el ámbito de disciplinas particulares, pero también, que trasciende el campo de realidades socioculturales que a menudo se definen desde la noción de comunidad. Actualmente con el término se define a una variedad más amplia de agregados y no se circunscribe para definir a la forma tradicional en que se organiza la vida de las poblaciones indígenas y/o campesinas del mundo. Desde este concepto se pueden pensar dinámicas de las sociedades en la vida contemporánea, en escenarios urbanos y metropolitanos o en espacios creados por las nuevas tecnologías de la comunicación e información.

Sin embargo, a pesar de esta pluralidad de usos y de la diversidad de fenómenos que pretende abarcar, esta noción a menudo se basa en supuestos explicativos de corte genético-histórico, donde la morfología y las propias condiciones de la acción social parten de los supuestos de un origen y un destino.

Podría recorrer el abanico de posturas sobre el hecho comunitario yendo desde aquellas que la asumen como forma de cohabitación en un espacio, o como las que la conciben como formas particulares de socialización, y observaríamos esa reiteración de la ecuación presente pasado como eje de sus explicaciones. Una reiteración cuya reflexión no ha tenido un lugar predominante en la analítica sobre la comunidad, ya que otros aspectos han levantado todo tipo de cuestionamientos y de reorientaciones tales como son: la presunta homogeneidad de los miembros afiliados a una comunidad; la visión idílica de la paz

perpetua donde el conflicto y la contradicción se diluyen en la vida común; la homologación entre comunidad y localidad o pueblo; además de la noción de entidades discretas, diferenciadas, corporativas y cerradas, donde la acción de actores y sujetos se invisibilizan (Lisbona, 2009 y Osorio, 2023).

Si bien esta tendencia es susceptible de leerse en autores que han hecho de la comunidad una condición de la acción social, como son los casos de Schütz, Berger y Luckmann, o entre aquellos que ven a la comunidad como materializada en la labor de construcción significativa del mundo, como es el caso del segundo Wittgenstein y sus seguidores; es en el uso de esta noción para referir a la forma de vida de los pueblos indígenas de México donde miramos esa ecuación pasado-presente domina en los imaginarios científicos desde los cuales se aborda el tema.

La comunidad indígena ha sido objeto de preocupación de la antropología social mexicana desde que ésta se fundó de la mano de su vertiente aplicada el indigenismo. Menciona Gonzalo Aguirre Beltrán que la reflexión acerca de qué es la comunidad y qué la define fue un imperativo político para reconocer a los nuevos sujetos, convertidos en objetos de una política social destinada a reparar los agravios y despojos del liberalismo social y económico¹. Lo interesante de esta conceptualización con urgencia política, es que se invistió de una reflexión también de orden teórico y académica que no estuvo exenta de debates y de elaboración de propuestas diferentes y excluyentes.

Para Alfonso Caso una comunidad indígena se articulaba por sujetos que se adscribían a través de sentimientos de pertenencia e identificación con los elementos que caracterizan al grupo tales como: tener elementos somáticos no europeos, hablar preferentemente una lengua mexicana, poseer una cultura material y espiritual de origen indígena. Así como un sentimiento de comunidad diferenciada de otras y de la sociedad nacional (Caso, 1971, pp. 83-93). Una postura que lo alejaba de la idea de Manuel Gamio de hacer equivalente la comunidad a una unidad espacial que contiene formas sociales y culturales propias e históricamente heredadas desde la época prehispánica y colonial, sustituyendo su enfoque por una vía que resaltaba el factor psicológico de la pertenencia, uno sociológico que miraba las interacciones y la acción colectiva impulsada por dichos sentimientos y la herencia de rasgos somáticos y culturales.

Si bien, Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán amplían la unidad de análisis y acción a regiones interétnicas o de refugio, la idea de comunidad indígena persiste, aunque ya no se mira como cerrada, autosuficiente y discreta. Se resaltan las relaciones con el entorno que pueden ser territorios políticos, regiones históricas, bloques económicos, fronteras estatales o nacionales. Relaciones que son de influencia cultural o de dependencia y subordinación de los pueblos indios con las entidades mayores.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) piensa a la comunidad indígena inserta en relaciones duales de dominación indo-ladina localizadas en regiones históricas concretas. Para el autor de *Regiones de refugio* la comunidad indígena no es una entidad homogénea, por el contrario, sus miembros se articulan en una red de roles y estatus desiguales, de posiciones económicas y políticas diferenciadas

¹ Señalamiento que realiza Aguirre Beltrán tanto en su presentación al libro de Alfonso Caso intitulado *La comunidad indígena* (1971) como en su introducción a la compilación de escritos de Julio de la Fuente que lleva por título *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad* (1964).

y de escala gradual, que tienen su impronta en las actividades políticas, económicas y religiosas. Señala Aguirre Beltrán, que se trata de una forma de organización que institucionaliza la diferencia dentro del marco de un sistema unificado de instituciones, prácticas, valores y creencias que las integran y unen. Los miembros de éstas podrán diferir en el estatus en la jerarquía en el capital económico o político, pero todos sin distinción comparten una cultura, un estilo de vida que “limita el ámbito aprobado de interacción social a las fronteras territoriales de una comunidad (Aguirre, Beltrán, 1973, p. 159)”.

Este pionero de la antropología social mexicana reconoce que las comunidades y las formas socioculturales que las definen han sido producto de un proceso de cambio constante iniciado con la conquista española y su introducción o imposición de nuevos elementos y su adopción por parte de los pueblos nativos, continuada en el México independiente donde se consolida la población mestiza. Así las comunidades indígenas y sus dinámicas se explican a partir de una herencia de procesos de aculturación que tiene como sustento la herencia de formas originarias arraigadas en sus lenguas, creencias y algunas costumbres.

Con el advenimiento de la crítica al indigenismo realizado por la llamada antropología crítica con figuras como Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Oliveira y Arturo Warman, (crítica que quedó plasmada en el libro conjunto titulado *De eso que llaman antropología mexicana*), la idea de comunidad indígena como herencia de un pasado se volvió a poner en la escena de la discusión antropológica nacional. En este giro crítico se concebía a la comunidad como un proceso histórico de cambios y adopciones de elementos culturales producto de una relación desigual entre los pueblos indígenas y la cultura mestizo-nacional. Cambios que, en vez de encaminar a un proceso positivo de aculturación, se dirigían a una acción desindianizante y etnocida y a la negación de una civilización con herencia milenaria.

Esta idea queda de manifiesto y es el corazón del planteamiento que realiza Guillermo Bonfil en su *México Profundo* (2005), señalando que el presente y futuro de los pueblos indígenas está dado por la posibilidad de desarrollo de un modelo civilizatorio de origen mesoamericano. Para Bonfil la comunidad indígena actual es el producto de formas de ideación del mundo, del desarrollo de prácticas económicas y de apropiación de los espacios y de la creación de estructuras organizativas en el ámbito del parentesco, de lo político y de lo religioso, todas ellas de matriz originario, es decir de base mesoamericana. Herencia que se convierte en el trasfondo no solamente de una forma de identidad étnica sino principalmente de la herencia de sociedades con su morfología propia en términos de creencias, instituciones y prácticas. Es decir, una economía vinculada al trabajo agrícola y sustentada en la milpa; las definiciones territoriales homologadas a los límites de las relaciones sociales y políticas; la organización ritual y festiva que implica vastos y complejos sistemas de organización y un derroche de elaboración simbólica, son esa herencia que traza los rasgos que definen una comunidad indígena y que la distinguen de otras.

Muy cercanos a esta tendencia crítica y trabajando desde el estado mexicano de Oaxaca Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (1990) han reflexionado acerca de los rasgos y elementos que definen y caracterizan a las poblaciones indígenas del continente, del país y del estado de Oaxaca. Si bien, su línea de preocupación ha sido rebasar los límites de las comunidades como recurso explicativo de la etnicidad y las culturas, sus preocupaciones se centran en establecer los elementos culturales y sociales que permiten entender las

etnicidades como grupos diferenciados del resto de los grupos nacionales, para ello prolongan la tesis de que los pueblos indígenas son formas civilizatorias y apuestas organizativas, apropiaciones territoriales y figuraciones sociales de matriz mesoamericana (Bartolomé y Barabas, 1996, pp. 22-23).

2. Intencionalidades, aspiraciones y orientaciones: las apuestas por un futuro

En una de sus formulaciones iniciales, como es la realizada por Arjun Appadurai (2015), la antropología del futuro parte de una premisa central: estudiar las configuraciones culturales actuales como diseñadas desde un horizonte futuro. Se cuestionaba así a la antropología en su conjunto al objetarle que explica la existencia de un hecho cultural contemporáneo, asumiendo que sus causas se ubican en un tiempo pasado, o presente, pero no en el futuro.

La llamada antropología del futuro, con Arjun Appadurai a la cabeza y otros como Rebecca Bryant, Daniel M. Knight (2019) y Sarah Pink, ha levantado la mano para responder afirmativamente que el futuro y ciertas configuraciones sociales o prácticas culturales del presente son pensables en una relación causal. Invitan a explorar cómo el futuro se construye como un horizonte para la cultura. Una cultura que no se funda solo y exclusivamente en la reproducción de lo heredado, sino que lo imaginado-futuro puede anticiparse en las formas de vida de colectivos.

Desde Appadurai, se enfatizaba que eran procesos intencionales como las aspiraciones, la anticipación y la imaginación los que se echaban a andar como recursos con miras a la creación del futuro. Donde los sistemas culturales (normas, disposiciones, prácticas e historias) moldean esas aspiraciones o más bien, las posibilitan, convirtiéndose en una esperanza. En Appadurai el futuro se diseña como apuesta probable a lo que vendrá, y se diseña a partir del reconocimiento de las patologías del mundo actual y de su deseo de subvertirlas. Para él se trata de apuestas plurales donde las diferentes sociedades organizan sus futuros, por lo que este es sin lugar a duda un horizonte cultural.

De forma similar, Rebecca Bryant y Daniel Knight sostienen que su propuesta descansa en estrategias teleológicas de explicación. Cuando la finalidad (finalidades en plural para afirmar lo abierto del proceso teleológico según los autores) orienta las acciones de un colectivo, es posible afirmar que el futuro colapsa en el presente, lo define, pero no como una dimensión de su temporalidad, sino que el futuro diseña el presente. Su propuesta busca alejarse de una teleología lineal y lo piensan como un proceso de teleología abierto y, por lo tanto, de indeterminación.

Por otro lado, en la versión que proporcionan Sarah Pink y Juan Francisco Salazar (2017) se radicaliza la tesis del futuro como pieza clave para comprender dinámicas culturales y sociales contemporáneas. Incluso para estos autores varias de las posturas del giro -entre las que se encuentran las de Appadurai-, están ancladas a pensar el presente y su prolongación temporal (lineal) a un tiempo que está por venir. Vías que por lo general en lugar de problematizar esta dimensión temporal y hacer teorías sobre sus diseños y prácticas en los grupos humanos, solo se centran en prolongar el presente y asumir que el futuro es la temporalidad siguiente, y que la gente se orienta hacia éste como una condición de estar en el espacio-tiempo. De ahí que Pink y Salazar no deseen atar su antropología a una antropología del tiempo.

En la propuesta de Pink², el presente se distingue por mostrar procesos sociales y culturales, por manifestar dinámicas económicas, políticas y tecnológicas abiertas y plurales debido a que se producen desde la participación de actores quienes diseñan el presente desde sus apuestas futuras. Por lo tanto, el futuro y su concepción no es el objeto central del análisis, sino las actividades y discursos que los sujetos realizamos para materializar el futuro. El futuro como un conjunto de posibilidades que impactan en nuestro presente o como toma de decisiones en el presente.

Mas allá de las diferencias y del señalamiento sobre quién es más presentista o futurista, lo cierto es que el patrón explicativo hacia lo intencional es compartido en este giro, al asumir que el futuro y su aspiración es el criterio explicativo de ciertos rumbos de la cultura y la sociedad. Situación similar sucede con la analítica de la comunidad la cual es deudora, predominantemente, de patrones explicativos genético-históricas. Dos figuras antitéticas en sus principios ontogenéticos, pues una asume la continuidad pasado-presente y la otra futuro-presente, y que también tiene diferencias en sus procedimientos metodológicos.

De manera que, mientras que la orientación genético-histórica se concentra en la morfología de la sociedad y la cultura, concentrada en trazar líneas de continuidad en instituciones, prácticas y creencia; las vías intencionales se identifican con estudiar la acción social, en ubicar el actuar de agentes concretos que impulsan cambios sociales y culturales desde sus orientaciones futuras.

Podría afirmar entonces, que la comunidad es factual y el futuro es una idea, un proyecto. La comunidad correspondería a esa dimensión de la morfología social, como la definió Durkheim, que dota de su fisiología a las instituciones y prácticas de la vida colectiva; mientras que futuro refiere a una noción, a una idea sobre el tiempo y el devenir, cuya concreción aún se espera, y cuyos perfiles son inciertos y a veces pueblan el reino de las utopías y distopías. Lo anterior no significa que estas nociones no tengan concreciones morfológicas o que la morfología no se torne aspiración, sin embargo, su forma de relacionarse, las vías de la determinación de una a otra siguen siendo objeto de problematización. Y más cuando la dimensión del tiempo, como es en el caso del futuro, su concreción cultural y social está por develarse o se postula como posibilidad. Problemas que abordo en la siguiente parte del trabajo y que tiene como propósito buscar un modelo que nos permita transitar de la morfología a la acción, del futuro al presente, del pasado al futuro y de lo genético a lo intencional.

3. El presupuesto de la comunidad como a priori de la acción. La orientación futura y la morfología de la comunidad

Un primer elemento a resaltar es que, si hacemos depender la comunidad de la acción social y con ello de las orientaciones y fines, incorporar la dimensión futura para analizar la posible constitución de lazos con otros y configurar

² La postura de Sarah Pink la observamos tanto en el libro en el cual participa como editora, *Anthropologies and Future* (2017), como en la entrevista de reciente publicación realizada por Norma Bautista y Raúl Contreras (2023), en esta última afirma Pink: “Y para mí, la antropología ha seguido este giro: hacia la anticipación, hacia las expectativas, hacia los imaginarios de futuro. En este caso, este acercamiento antropológico a la anticipación, estudiar la anticipación en el presente, estudiar las expectativas o los imaginarios en el presente no es necesariamente una antropología del futuro. Ni es una antropología que entra a las posibilidades de los futuros. Es una antropología de la anticipación, es una antropología de las expectativas, es una antropología de la imaginación; es una antropología que estudia lo que hace la gente hoy, en el presente (Bautista y Contreras, 2023:306).”

comunidades de interés es menos problemática. Además, por otro lado, para una vía intencional y de acción social, el cambio y la apertura a la novedad le es más factible de tratar debido a que en su base explicativa está la tesis de que las ideas que orientan la acción son propias de movimientos civilizatorios históricamente discernibles y diferenciables, donde siempre el presente se conduce desde la persecución de fines. Sin embargo, como lo han hecho notar los grandes críticos de la acción social, el tema de las morfologías, es decir, formas de organización social, definiciones territoriales, símbolos que encarnan visiones del mundo, etcétera; se les escapa de las manos.

La morfología, al menos en la tradición antropológica mexicana, se resuelve en gran medida mirando al pasado, donde se develan las emergencias de instituciones y prácticas que definen a las comunidades, en particular a las comunidades indígenas mesoamericanas. Por ejemplo, como lo sostiene Miguel Bartolomé las comunidades originarias y rurales en México no se desligan de sus formas socio-territoriales formadas históricamente, que a su vez son contenedores de ideaciones simbólicas sobre los lugares, de compromisos, normas y valores que cohesionan a los sujetos, de prácticas económicas y festivas que son la concreción de un devenir sincrético que amalgama pasado y presente (Bartolomé y Barabas, 1996).

Parto de la idea, junto a Brown y Amparo Gómez (1992), de que la intencionalidad le pertenece al actor que impulsa flujos de acción. Donde la condición de lo colectivo se asocia a la interacción que éste va teniendo con otros similares, más no iguales. Pero no solo la comunidad es producto sino es un presupuesto de la acción. Como propone Theodore Schatzki (2010) existe una dimensión teleoafectiva en la acción social atribuible a actores y agentes cuya vida práctica va perfilando otras formas de posibilidades a la vida comunitaria por el hecho de reconocer las patologías que atentan contra ésta. Una idea que concuerda con Hans Joas (1996), a quien retomo, cuando señala que el motor del cambio reside en el potencial creativo de la acción, y que en esta creatividad se da la resolución de patologías o frenos al desenvolvimiento de la vida colectiva.

Afirmo además que la comunidad como presupuesto de acción puede ser pensada, incluso, desde su morfología. La comunidad, las instituciones y hechos que le son propias y heredadas, se tornan un presupuesto *a priori* en las actividades que sujetos realizan, y en particular en aquellas que orientan a la acción. La intencionalidad propia de la acción, se concilia con la morfología cuando ésta aparece en los horizontes de los actores que planean su futuro como sujetos étnicos, así como el de sus comunidades.

Las ideas anteriores se inspiran en las tesis de Karl Otto-Apel y Jürgen Habermas relacionadas con su arquitectónica de la acción comunicativa. Para estos filósofos, la acción comunicativa (y la social que sería una derivación de ésta) parte de un mundo de vida donde se encuentran los sistemas instituidos de la cultura, que, como lo indica Apel (1995, p. 39) son un logro de la evolución cultural que ha dotado de sus fisionomías a las comunidades de comunicación reales. Agrega Apel que la configuración de este nivel sistémico e institucional del mundo de vida no se configura de manera causal y unidireccional desde la planeación, sino que son el producto de procesos de génesis y evolución.

Agrega Apel, que el mundo de vida es un *a priori* de cualquier proceso intencional de actores que buscan resoluciones ante ciertas patologías, desviaciones u oposiciones a sucesos dados en este mundo. A este nivel de la vida, los sujetos que comparten el mundo de vida y con los cuales se llevan a cabo los

procesos de interacción correspondería a lo que Apel define como comunidad real. Cabe enfatizar que, para este filósofo alemán, tanto la comunidad real como la ideal son presupuestos a priori de la acción.

La comunidad ideal, que está mas allá del mundo de la vida, hace posible la intención, las apuestas, las aspiraciones, es decir del futuro. Desde su prefiguración está el reconocimiento ya de las patologías del mundo presente y pasado, está su crítica y su deseo de subvertirlas, señala Apel: "es importante considerar que sin esta anticipación del ideal contrafáctico no podríamos tomar una postura crítica frente a las opiniones fácticas y a las pretensiones de validez fácticas dentro de la comunidad real de comunicación" (Apel, 1995, pp. 44-45).

La comunidad ideal en tanto utopía sirve como un ideal cuya postulación es importante para cualquier pretensión de llevar a cabo acciones en el presente que modifiquen el estado de cosas, una idea en concordancia con las antropologías del futuro que afirman que los diseños del presente se pueden explicar desde los horizontes futuros. Por tal motivo señala Apel que las acciones que motivan una reflexión crítica y que pueden orientar acuerdos comunicativos, o que para el caso mío sería pensar las acciones como orientadas desde un ideal de futuro, solo pasan por un retiro del mundo de vida y por la recreación de nuevas posibilidades en el terreno de las apuestas por las utopías.

Retomo la tesis de la comunidad ideal como una utopía que prefigurada impulsa acciones de cambio y de adecuación, donde el futuro como imaginario es posible. Después de todo no dejo de lado que la comunidad real es un a priori en tanto presupuesto de la visión de futuro. En otras palabras, las imaginaciones que actores particulares tienen acerca de la dirección que deben tomar los asuntos de la comunidad parten del presupuesto de que no hay futuro sin lenguas originarias, que no hay futuro sin organización de los pueblos, sin fiestas, sin costumbres alimentarias, entre otras.

Se asume que las plataformas digitales pueden ser empleadas por mujeres y hombres, para fomentar nuevas interacciones con miembros de su localidad, con los de otras o con personas diversas. Es un recurso que permite tener aperturas a la información generada globalmente, pero se interactúa como un sujeto que presupone que las interacciones pueden ser realizadas en sus lenguas originarias, o bien -y esto es un anclaje al futuro-, que el futuro de la transmisión de la lengua pasa por el empleo de redes digitales. Incluso como lo observamos en la Mixteca Alta de Oaxaca, los promotores del uso de redes como recurso para la revitalización y reproducción de la lengua, lo hacen porque reconocen que los espacios tradicionales de la reproducción (la casa hogar, los familiares, los miembros del pueblo) han perdido ese papel, por lo que una apuesta por el futuro de las lenguas empata con los futuros tecnológicos que pueblan los imaginarios de muchos de nosotros.

Por otro lado, la comunidad se asume como un *a priori* de la acción, no solamente porque los valores que la orientan están configurados desde la comunidad ideal en palabras de Apel, sino también porque la comunidad es quien recibe la acción; no lo es el sujeto aislado que busca sus recompensas como individuo, sino son los otros, es el pueblo, la región o la etnicidad. De manera que al visualizarse el futuro se tiene en mente al colectivo. Las acciones que se emprendan para el diseño del presente desde un futuro imaginado, deben tener arraigo en los congéneres. De ello no dependerá su impulso y adopción, sino también su institucionalización e impacto en la morfología de la comunidad.

De ahí que, por último, mi modelo se nutra de la propuesta de la socióloga Margaret S. Archer (2014), quien propone una teoría social que explica la morfología construida, no totalmente, desde la acción social, entendida como el terreno de las intenciones y apuestas. Para ella morfogénesis y morfoestasis son dos procesos que bien podrían dominar la vida comunitaria. El primero es el terreno de la actividad creativa, la que despliega toda apuesta, intención o deseo de futuro, que se puede observar en los espacios de la vida práctica y cotidiana. La morfoestasis se devela a la distancia histórica, es visible en retrospectiva, es lo que nos permite identificar el campo de la estructura, donde el futuro ya actuó y dejó su sedimento al convertirse en presente o quizá en pasado.

4. Construyendo futuro desde la comunidad: cuatro instantáneas etnográficas

La concreción de la dimensión morfológica, resaltadas por algunos teóricos de la comunidad, y el actuar de agentes que desde sus intencionalidades y prácticas van impulsando acciones de futuro en las comunidades, son procesos que he venido estudiando en pueblos mixtecos y mazatecos en el estado de Oaxaca, México. A partir de la investigación etnográfica en localidades de dichas regiones, analizo cómo la conjunción de factores como son: el ingreso de recursos a través de la participación de migrantes originarios de los pueblos, la edificación de comunidades trans-localizadas, el empleo de nuevas tecnologías, la creciente participación de jóvenes en los asuntos festivos y comunitarios, motivan todo tipo de imaginarios y apuestas por la conducción del porvenir (y el por venir) de las comunidades y de la etnicidad.

En dicha indagación analizo las acciones de hombres y mujeres en concreto que desde su intencionalidad de futuro van introduciendo nuevas prácticas, o actualizan las existentes, mismas que son apropiadas por otros actores de las comunidades y en dicho proceso se van sedimentando en instituciones que dotan de perfil a las morfologías comunitarias. Se trata de una investigación orientada por ese *dictum* propio de las antropologías del futuro que persiguen estudiar cómo el futuro determina el presente, rompiendo con la tradición teórica de mirar el presente comunitario como una prolongación del pasado.

Mi estudio combina la observación en localidades, en particular las actividades realizadas en contextos festivos que impulsan todo un conjunto de apuestas futuras por la tradición; con el abordaje de la actividad que sujetos identificados con los pueblos y las etnicidades realizan a través de redes sociales digitales. Un uso de nuevas tecnologías de comunicación que han motivado formas de reconocimiento étnico y valorización de los rasgos culturales, que fortalecen las presencias étnicas en el mapa virtual y “real”, condición necesaria para la orientación futura de estos pueblos.

Por motivos de extensión, pero también debido a mi interés narrativo expongo algunas de mis observaciones mediante lo que llamo diapositivas etnográficas. Lo hago de esta manera puesto que busco ejemplificar desde mi investigación algunas intuiciones interpretativas expuestas con antelación. Es decir, contrario a otras formas de empleo de la información empírica, en este trabajo no persigo desde mi estudio validar o comprobar teorías, conceptos o categorías, solamente deseo introducir el tipo de indagaciones que son factibles desde las orientaciones teóricas que guían mis pesquisas.

Toma 1

Desde el año 2015 comencé a registrar la aparición de muros en Facebook que directamente aludían a haber sido creados por una persona que se reconocía como mixteco y que utilizaba su muro para difundir contenidos sobre costumbres, paisajes, tradiciones, fiestas. Pronto, dicha red social se pobló de otros muros creados por individuos particulares que promovían aspectos de la identidad mixteca, así como de cabildos que veían en este recurso un medio para difundir las acciones de gobierno entre su población local y residentes fuera de esta.

Comenzó a sobresalir, en este archipiélago de muros, una página elaborada por un joven que se reconocía como Roberto Mixteco, que posteriormente cambió su nombre de usuario a Guajequeño. Originario de Yosoyua, pronto incurrió en otras redes digitales como Instagram, TikTok y en la plataforma YouTube. Roberto dinamizó el uso de dichos muros en redes al mostrar videos caseros donde enseñaba el *Tu'un savi* o lengua mixteca, además, promovía encuentros con otras personas hablantes de alguna variante de dicho idioma con el objetivo de mostrar las diferencias dialectales. En otro momento, comenzó a publicar contenidos creados por él, como segmentos dedicados a la cocina tradicional protagonizados por su madre y hablados en mixteco.

La proliferación de internautas que se autonomban mixtecos fue creciente. Los muros dejaron de ser solo una ventana a lo mixteco y se volvieron espacios para la creación de contenido. Así, el uso de redes sociales digitales y plataformas web se tornó una actividad en constante construcción. Las nuevas tecnologías digitales eran empleadas ahora para la actividad de una pléyade de mujeres y hombres que, desde su muro en Facebook o su perfil en YouTube, hablan de música, difunden grupos locales, o transmiten en vivo las fiestas o eventos importantes de la región o de algún otro lugar donde la población mixteca tiene presencia.

De este modo, Roberto sirve de inspiración para una mujer que se hace llamar en el mundo digital Mixtekita Santos De Ñuu Savi, pionera de las transmisiones en vivo y que a la fecha cuenta con cerca de 5 mil seguidores tanto en México como en Estados Unidos. Ella emplea sus transmisiones para difundir la música que grupos e intérpretes de la región le hacen llegar con la intención de darse a conocer entre la gente en México y entre los migrantes a EE.UU. De difusora de música pronto fue invitada por sus escuchas y seguidores en redes sociales a cubrir las fiestas de sus pueblos. Ahora en sus muros combinan las transmisiones en vivo, con sus propias transmisiones diferidas sobre las celebraciones.

Pronto las redes se llenaron de imitadores de Roberto y Mixtekita. Algunos, como ella comentaba, eran su competencia, otros habían sido abiertamente inspirados por ella. En la actualidad, durante las fiestas y eventos importantes en las comunidades proliferan youtubers, facebookeros o etnoinfluencers: grabando, haciendo transmisiones en vivo, narrando los festejos, mandando saludos, transmitiendo a los residentes en el Valle de México, en otros estados del país o en Estados Unidos de América. Así, las redes sociales digitales para los mixtecos forman parte de esas dinámicas de objetivación y de mediación, descritas por Miller y Salater (2000) mecanismos de potencialización y expansión de la identidad étnica, pero que a su vez la proyectan y orientan hacia un futuro signado por la presencia, la realización y la actualidad.

Toma 2

San Pablo Tijaltepec es un pueblo de la Mixteca Alta que aún conserva muchas dinámicas tradicionales a pesar de su alto índice de migración a los Estados Unidos de Norteamérica. Entre las costumbres que sus lugareños se jactan de mantener se encuentran; el uso del traje tradicional, empleado por muchas mujeres durante la vida cotidiana, y el alto índice de hablantes de mixteco que alcanza el 90% según el Censo de Población y Vivienda. Por otro lado, se presume el sistema de organización comunitaria que involucra los cargos de gobierno municipal, de bienes comunales, de autoridades en las agencias, de comisiones para conducir la vida civil, educativa, religiosa y festiva y por supuesto un extendido sistema de tequio. Un sistema que ancla a sus habitantes a las tareas comunales y que es efectivo por el compromiso que se asume por parte de los hombres y mujeres, pero también debido a una serie de normas que obligan a los ciudadanos so pena de ser multados y de ser separados de sus bienes como tierras y casas construidas en el pueblo.

Una forma de gobierno que arraiga a los pobladores a sus localidades donde salir de ésta implica el pago de grandes cantidades de dinero para saldar sus sanciones: seis mil dólares si fue nombrado para un cargo y no se puede cumplir por ausencia, dado el hecho de ser migrantes; veinte dólares por tequio faltante. Incluso en localidades donde se gestionó tener escuelas de educación básica, es obligatorio que uno de los hijos asista, no importando que los padres hayan salido a trabajar a los Estados Unidos de Norte América.

El sector de jóvenes que han egresado de estudios superiores con licenciaturas cuya profesión no tiene espacio laboral en el pueblo, como son administradores de empresas, abogados, ingenieros, contadores y arquitectos, han resentido este sistema tan estricto debido a que al a trabajar fuera de la localidad -ellos no se trasladan a los EE.UU.- no tendrían el dinero para cubrir el monto de la cuota por sanción. Por lo tanto, la opción de quedarse en el pueblo y abrir posibilidades de ingresos y de empleo se ha convertido en una tendencia creciente en la localidad.

No obstante, lo distintivo de esta apertura, a diferencia de la instalación de un negocio cualquiera, es que se embulle bajo el halo de la ideología del emprendimiento. De tal manera, se ha comenzado a formar una red de emprendedores con base en la ciudad de Tlaxiaco. El discurso que los orienta va desde el reconocimiento del agravio o las limitaciones de la situación que los obliga a migrar a las ciudades del país para emplearse como trabajadoras domésticas u obreros, o bien, debatir la inviabilidad de que en las localidades se genere la posibilidad de un ingreso creciente que permita algo más que la subsistencia. Este grupo se ha puesto en contacto con la lectura de promotores de la ideología del emprendimiento, o bien, siguen en sus redes a *influencers* vinculados con esa visión del negocio como empresa individual. En este sentido, los jóvenes mixtecos configuran un imaginario que mira al futuro en tanto proyecto individual, pero también se piensa como acto legitimado por la localidad pues trae beneficios al futuro colectivo. “Bienvenido a la Plaza Delta del pueblo padrino” (centro comercial al sur de la Ciudad de México) me decía en tono de broma mi ahijado para mostrarme el grupo de negocios que se habían instalado en San Pablo.

A diferencia de los negocios de antes, estos son creados por profesionistas que miran en la empresa no solo una manera de subsistir, sino la posibilidad de obtener ganancias, o bien sea la base para el ejercicio de sus profesiones. Se tiene claro que la posibilidad de emprender en el pueblo permitirá dar salida

a jóvenes profesionistas sin que eso represente una ruptura con la localidad. El horizonte futuro para estos jóvenes es abrir espacios de trabajo para el ejercicio de sus profesiones en la región o en el estado: “la idea es abrir mi despacho aquí, salir a Tlaxiaco o a Oaxaca a aplicar lo que sé y regresar al pueblo pues aquí vivo”.

Además, se sabe que el emprendimiento puede traer consecuencias importantes al pueblo. Se aspira, en las intenciones de este sector de jóvenes, convertir a San Pablo en un eje comercial subregional, y quizá algún día disputarle a Chalcatongo (localidad urbana preponderante en la región) el eje comercial y de servicios: “Ahora que está telégrafos, que la gente de los pueblos de acá abajo, del Rio Tacahua vienen a sacar dinero, la idea es que lo gasten aquí”. Como vemos se interceptan una forma de resolver la situación comunitaria, de respetar el orden y normas establecidas, pero a su vez generar expectativas de futuro para otros jóvenes que ahora optan por estudiar diseño, turismo, cine o literatura. Pero, sobre todo, se busca darle otro perfil al pueblo, uno donde el servicio y el comercio potencie su papel regional, un hecho que la inyección de dólares ha posibilitado, al pasar de ser el pueblo pobre y tradicional, al rico y tradicional. Algunos pobladores de localidades vecinas señalan: “esos de San Pablo son orgullosos, reservados y de mucho dinero”.

Toma 3

En 2018 una película del cineasta mexicano Alfonso Cuarón puso en el escenario de los medios de comunicación masiva la aparición de una actriz originaria de la región Mixteca: Yalitza Aparicio, protagonista de su película Roma. Esta figura visibilizó una gran madeja de creadores y artistas que no solo se reivindicaban como gente mixteca, sino que creaban otro ámbito de reconocimiento étnico. Es decir, lo mixteco como identidad y como apuesta de vida, sale de las localidades y va poblando el mundo de la farándula, el cine no comercial, la poesía y la música. En los circuitos de cine y documentales es cada vez más común la presencia de creadores cuyas obras retratan una visión de lo mixteco, la poesía rima y aprovecha la tonalidad del *Tu'un Savi* para hablar de la vida de una mujer migrante como lo hace la poetisa galardonada Nadia López García. En este contexto, aparecen los premios: Nudo Mixteco creación de la cineasta Ángeles Cruz recibe reconocimientos en el país y en el extranjero. Además, la cineasta regresa a los pueblos con su película que se exhibe en plazas o en los edificios de los ayuntamientos. El rostro de Yalitza ocupa un gran mural en el centro de Tlaxiaco, la casa de música y centro cultural en San Miguel el Grande es donado y apoyado por la famosa cantante Lila Downs (cuya madre es originaria de la localidad).

Nuevos horizontes y vías de tránsito se abren para la construcción de la identidad mixteca, pero también para la generación de aspiraciones en individuos de las localidades. Las casas de cultura en las localidades se llenan de estudiantes que desean practicar teatro, música y literatura. Aspiraciones que abren las posibilidades de ser y vivir como mixteco aun residiendo en los pueblos, que vinculan las obligaciones y tareas comunitarias, con su actividad como cineastas, poetas o historiadores: después de todo, Ángeles Cruz no pudo recoger un premio internacional debido a que tenía cargo en su agencia.

Toma 4

Durante la celebración de la fiesta de Todos Santos en la región de la Mazateca Alta y en la fiesta patronal de Juxtlahuaca en la Mixteca Baja, comparsas de

diablos, en Juxtlahuaca, y huehuentones en Huahutla y Chilchotla, toman las calles donde resalta la gran cantidad de jóvenes que engrosan las filas de los celebrantes. Grupos de jóvenes, que en el caso mazateco la lengua originaria es empleada en los cantos, y que en su recorrido festivo van incluyendo a niños que se caracterizan para la ocasión. De manera que las aspiraciones de jóvenes y niños es formar parte de las comparsas que son identificadas por el nombre del grupo o del barrio o de la familia que las organiza, para ello tienen que adquirir su vestimenta y máscaras que llegan a ser costosas.

Resalta el que toda una industria de artistas, se forman en torno a los bailes, fiestas o carnavales, incluso encontré personalidades premiadas por organismos federales patrocinadoras de arte popular e instancias culturales del estado de Oaxaca o a nivel nacional. O músicos que han grabado discos patrocinados por instancias culturales del gobierno federal.

Lo interesante es observar también las industrias paralelas que se construyen. En el caso mazateco el dominio de DVD y CDS que uno compra en tiendas y en puestos de los mercados donde decenas de grupos de huehuentones son grabados en sus recorridos y en sus participaciones en festivales. Dichas grabaciones son realizadas de diversas formas, desde teléfonos celulares hasta otras aquellas que logran tener más calidad en la producción y edición; eso también depende de la fama y el prestigio del grupo quienes al lograr mejor calidad en sus productos y acrecientan su audiencia. De esta forma, se crea una oferta musical que, o refrenda la lealtad hacia una agrupación o también se generan nuevos gustos, se conocen temas, muchos de ellos son compositores o bien adaptan canciones vernáculas al mazateco, pero que se ejecutan al ritmo del son mazateco.

En el caso de Juxtlahuaca un movimiento de expresión juvenil acompaña la identidad local a través de su Danza de los Diablos. En las calles de la comunidad se observan grafitis con una grafía vinculada a identidades juveniles de frontera con EE.UU. donde los motivos representados son elementos vinculados a la localidad. Una grafía que se ha extendido a la ropa, al diseño de muros web o de logos de negocios como Starjux (en parodia a Starbucks), en la propia artesanía que se oferta como en los videos y documentales.

En ambos casos observamos que la organización de las fiestas, su dinamismo y su apuesta de innovación está siendo operada por jóvenes. Aunque sin perder vínculos con adultos quienes son mayordomos o artesanos de prestigio, pero que han heredado su labor a mujeres y hombres que ven en la fiesta una manera de expresar su identidad cultural y juvenil.

Conclusiones

Las reflexiones que he propuesto en este trabajo no pretenden estar acabadas ni las presento como una vía absoluta que pretende resolver la distancia entre seguir viendo a la comunidad como la materialización de la tradición, y al mismo tiempo dotarle de un papel al futuro como diseñador de sus dinámicas.

Mi propuesta es una posible vía para transitar por el camino de las síntesis y no de las oposiciones. Retomo mi experiencia antropológica de trabajo de campo en comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara y de la Mixteca y Mazateca Alta en Oaxaca, México, donde la institucionalización del hecho comunitario me resulta palpable. Tan palpable como es el encontrar, al menos

en Oaxaca, mujeres y hombres impulsando acciones, introduciendo elementos nuevos a las comunidades que pronto comienzan adoptarse y volverse parte de las prácticas e instituciones que dotan de morfología a las comunidades.

Asumo que la comunidad y sus herencias morfológicas, se asumen como presupuesto *a priori* para la imaginación de futuros. Las acciones tomadas desde una posible mixteca futura donde todos caben y tienen posibilidades, como es el caso de los emprendedores, siguen teniendo en mente que sus negocios son para expandir las formas de circular y de hacer consumir los productos originarios. Que las mujeres y hombres en los pueblos se imaginan una localidad conectada vía wifi con un servicio local de internet, sin pérdidas y de alta velocidad, que dicho recurso es importante para su uso doméstico y para lograr el uso de servicios de televisión y música disponible en servicio de streaming, o que es necesario para la educación al permitir tener acceso a recursos digitales. Sin embargo, como parte de estas aspiraciones se encuentra el poder usar la conexión para enlazar a migrantes y habitantes del pueblo para compartir en tiempo real las celebraciones que se realizan en el lugar de origen o en los sitios de nueva residencia.

La síntesis que propongo rescata lo que se denomina la perspectiva del actor y rescata la institucionalización de la comunidad indígena que antropólogos y etnógrafos han señalado como lo que define a los pueblos indígenas en México y América Latina. Como bien lo señala Archer, la morfología es un asunto que se mira en retrospectiva y se explica desde la génesis, desarrollo y contemporaneidad, pero cuánto tiempo se necesita para determinar qué es morfológico y qué no lo es, es un asunto abierto. Lo que mi experiencia de campo me ha permitido mirar es cómo viejas prácticas son sustituidas por otras que han comenzado a tener ya un asidero y permanencia que parece llegaron para quedarse y entre ellas destaco el empleo de las nuevas tecnologías de comunicación digital. Y quizá por la naturaleza de este tipo de tecnologías que se asumen como diseñadas desde el futuro para conducir el presente al futuro, es que canaliza todas las imaginaciones y apuestas por la comunidad. En ellas se miran las nuevas posibilidades de transmisión de una lengua en riesgo pero que su permanencia es parte de los futuros imaginados.

Al igual fiestas, carnavales, celebraciones de todo tipo tienen en las nuevas tecnologías la posibilidad de convocar a los quienes ya no participaban por su lejanía. Pero también convoca a otros no miembros de la población indígena que podrán observar el desarrollo de una celebración en todos sus momentos. Y en este ámbito festivo el terreno de las utopías se despliega a sus anchas, la gente le apuesta por que en algún momento la fiesta patronal celebrada en la localidad, en EE.UU., en Baja California o en alguna ciudad del oriente del Valle de México, se transmitan simultáneamente y se baile con los de allá y ellos con los que se quedaron.

Actores y colectivo, presente, pasado y futuro se van fundiendo y dibujan el perfil de las comunidades indígenas en el México contemporáneo, una vida comunitaria que para el caso mixteco y mazateco se distingue por ese ejercicio de tener presencia y visibilidad creciente. Una presencia que trasciende la larga historia de discriminación y negación de estas poblaciones y que hoy se expresa en el esplendor de sus festividades, en la inventiva de formas de organizar a los residentes, migrantes, y locales, en la proliferación de muros en Facebook, de etnoinfluencers en TikTok y YouTube. Por lo que aún el futuro es incierto, pero la presencia es constante y creciente, de ahí que pienso y creo con ellos, que el futuro tiene un rostro: el rostro de sus presencias.

Bibliografía

- » Aguirre, G. (1973). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- » Apel, K (1995). La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur. En Dussel, E. (comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI, pp. 37-54.
- » Archer, M. (2014). *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- » Appadurai, A. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Barabas, A. y Bartolomé, M. (1990). *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: CNACULTA.
- » Bautista N y Contreras R. (2023). Sentir el futuro, descentrar la antropología. Una invitación para pensar y hascer etnografía en los bordes. En Andamios. Revista de investigación social, 2023, 51, pp. 303-321. <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.978>.
- » Bartolomé, M y Barabas, A. (1996). *La pluralidad en peligro*. Oaxaca: INAH-INI.
- » Bonfil, G. (2005). *México profundo. Una civilización negada*. México: Debolsillo.
- » Bryant, R. y Knight, D. (2019). *The Anthropology of Future*. Cambridge: University of Cambridge.
- » Caso, A. (1971) *La comunidad indígena*. México: Sepsetentas.
- » De la Fuente J. (1964). *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- » Gómez, A. (1992). *Sobre actores y tramoyas. La explicación situacional de la acción individual*. Barcelona: Anthropos.
- » Joas, H. (1996). *The Creativity of Action*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Habermas, J (2001). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- » Lisbona, M. (comp.). (2009). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- » Miller, D y Slater, D. (2000). *The internet. An Ethnographic Approach*. New York: Berg.
- » Osorio, O. (2023). El concepto de comunidad en los proyectos de intervención comunitaria: disonancias, opacidades y rupturas. *Alteridades*, 2023, 33(65), 61-7. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2023v33n65/>
- » Pink, S y Salazar, J. (2017). Anthropologies and futures: setting the agenda. En Salazar, J., Pink, S., Irving, A. y Sjöberg, J. *Anthropologies and Futures. Researching Emergin and Uncertain Worlds*. New York: Bloomsbury.
- » Schatzki, T. (2010). *The timespace of human activity*. Maryland: Lexington Books.
- » Warman, A, Nolasco, M., Bonfil, G., Olivera, M. y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Financiamiento:

Este trabajo se realizó bajo el cobijo del proyecto CF-2023-G-1370, CONAHCYT-Ciencia de Frontera 2023.

Biografía

Nicolás Olivos Santoyo. Profesor investigador de la Academia de Ciencias Sociales (Antropología Social y Sociología)-UACM. Antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), maestro en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y doctor en ciencias antropológicas por la misma institución (UAM-I).

Heredar respuestas

Construcción de territorialidades comunitarias contingentes y futuros reales en Tengüecho, Michoacán



Saúl Fanon Acuña Pérez

El Colegio de Michoacán (Zamora, México)

0009-0001-0394-8839

Correo electrónico: saul.acuna@colmich.edu.mx

Octavio Augusto Montes Vega

El Colegio de Michoacán (La Piedad, México)

0000-0001-7258-8307

Correo electrónico: montes@colmich.edu.mx

Recibido: 27 de agosto de 2023
Aceptado: 26 de diciembre de 2023

Resumen.

Este artículo tiene como objetivo fundamental analizar los procesos de multiterritorialidad por parte de los miembros de la comunidad de Tengüecho y las distintas formas de construir sus futuros a partir de la transmisión de conocimientos y experiencias que les permite defender “la tierra que les fue heredada” en un presente posindustrial. Si bien, lo anterior se puede entender solamente como una defensa del pasado, en este texto pretendemos visualizar la importancia que tiene en los pobladores de Tengüecho la construcción o desarrollo de estrategias para el sostenimiento futuro de su territorio. Al contemplar la tradición como una transmisión nos podemos dar cuenta que no solamente se heredan posesiones materiales, sino conocimientos, estrategias y respuestas a quienes nos cuestionan por lo que consideramos como nuestro.

Palabras Clave: Comunidad Purépecha, Utopías reales, multiterritorialidad, prácticas culturales, herencia

Inherit responses. Construction of contingent community territorialities and real futures in Tengüecho, Michoacán

Abstract.

The fundamental objective of this paper is to analyze the processes of multiterritoriality by the members of the Tengüecho community and the different ways of building their futures from the transmission of knowledge and experiences that allow them to defend "the land that was inherited to them" in a post-industrial present. Although the above can only be understood as a defense of the past, in this text we intend to visualize the importance that the construction or development of strategies for the future maintenance of their territory has for the inhabitants of Tengüecho. By contemplating tradition as a transmission, we can realize that not only material possessions are inherited, but also knowledge, strategies, and responses to those who question us for what we consider to be ours.

Keywords: Purépecha community, real utopias, multiterritoriality, cultural practices, heritage

Herdar respostas. Construção de territorialidades comunitárias contingentes e futuros reais em Tengüecho Michoacán

Resumo.

O objetivo fundamental deste trabalho é analisar os processos de multiterritorialização por parte dos integrantes da comunidade Tengüecho e as diferentes formas de construir seus futuros a partir da transmissão de conhecimentos e experiências que lhes permitam defender "a terra que lhes foi herdada" em um presente pós-industrial. Embora o anterior só possa ser entendido como uma defesa do passado, neste texto pretendemos visualizar a importância que tem para os habitantes de Tengüecho a construção ou desenvolvimento de estratégias para a manutenção futura do seu território. Ao contemplar a tradição como uma transmissão, podemos perceber que não apenas bens materiais são herdados, mas também conhecimentos, estratégias e respostas a quem nos questiona sobre o que consideramos nosso.

Palavras-chave: comunidade purépecha, utopias reais, multiterritorialidade, práticas culturais, patrimônio.

Introducción

La comunidad es un concepto generador de contiendas reales e intelectuales. Su continua transformación tanto en forma como en significados se debe a su multiplicidad de prácticas de acuerdo con cada referente que sea analizado. Debido a ese polimorfismo, la comunidad de Tengüecho, Michoacán, México, será descrita y analizada a partir de sus propias prácticas espaciales y de organización social mediante el método etnográfico¹. Dentro de este análisis,

¹ Este artículo forma parte de una investigación de mayor envergadura que se tradujo en un trabajo de tesis. Para esto se realizó un periodo de trabajo de campo de más de 6 meses en la comunidad de Tengüecho en el año de 2019 y 2020. Se han actualizado algunos datos mediante nuevas salidas a campo. El método etnográfico en geografía humana es un elemento fundamental de reflexión sobre la coyuntura entre la teoría del territorio y las prácticas reales que particularizan las militancias de cada grupo.

se partirá de algunos perfiles teóricos de lo que se entenderá por comunidad visto en términos de los que algunos han llamado comunalidad² (Robles y Cardoso, 2007).

Posteriormente, se darán algunos antecedentes históricos y espaciales de la conformación de este contencioso territorio a partir de los conceptos de producción espacial y desarrollos geográficos desiguales. De manera simultánea, se mostrarán las formas particulares que tiene esta comunidad de responder a los distintos rasgos homogéneos y hegemónicos característicos del capitalismo en distintos territorios de América Latina y particularmente en los llamados pueblos originarios de Michoacán. Dicho proceso dialéctico mostrará que el concepto de comunidad, no solamente implica colectividades, sino singularidades de actores particulares que marcan las diferencias entre una comunidad y otra.

La contribución más significativa en relación con los otros trabajos especializados en las comunidades, estará constituida por el aporte de la geografía humana a los estudios político-territoriales. En donde esta disciplina debe dejar de ser una denominación objetiva de una disciplina científica para convertirse en *una representación* (Porto Goncalves, 2001:18) dinámica de la acción de los sujetos sociales que producen sus propios espacios, en contrapartida a un orden hegemónico bajo un proceso de dominación, negociación y resistencia y espacios unilaterales y globales (Gramsci, 2013), (Romero y Abril, 2012). Con esta afirmación, “la geografía deja de ser la ciencia de un medio que determina a la cultura” y más bien abre un espectro a que sea la “cultura [o el trabajo, según Alfred Schmidt (1977)], a través de sus saberes sobre el mundo, la que imprime su sello en la tierra” (Leff, 2001: vii) Por lo que el territorio será visto como esa apropiación cultural en disputa con otras clases sociales y otras formas de ver el mundo.

Finalmente, en este artículo se podrá ver que los procesos de territorialización tienen de manera simultánea espacialidad y temporalidad. El legado, o lo que se hereda, nos habla de una acción que abarca tres tiempos (presente, pasado y futuro) concentrados en la transmisión de un poder sobre distintos bienes materiales e intangibles. Aunque tiene un principio jurídico también debe reconocerse su conformación cultural y simbólica sin la cual no se podría entender esa transmisión de conocimientos que justifica la apropiación de ese bien. El legado no solamente contiene historias que se transmiten a la población presente, sino también instrucciones futuras para una conseguir la continuidad y legitimación de lo heredado.

Antecedentes: La comunidad de Tengüecho bajo una lógica de comunidad dinámica

El término de comunidad fue concebido, desde su conformación en las ciencias sociales contemporáneas, en cierta contraposición con el contrato social o interpersonal. En el siglo XIX, adquiere cierta significación que va más allá de los términos locales tangibles y recobra sus valores simbólicos. La comunidad se concibió a partir de entonces como “una fusión de sentimiento y pensamiento,

² Floriberto Díaz, antropólogo indígena mixe, muestra algunos elementos que definen la comunalidad: La tierra como Madre y como territorio, la asamblea como elemento para decisiones colectivas, el trabajo colectivo como recreación comunitaria y los ritos y ceremonias (Robles y Cardoso 2007).

de tradición y compromiso, de pertinencia y volición” que se puede visualizar en cualquier causa colectiva (Nisbet, 1996 :72).

Sin embargo, durante los siglos XVIII y XIX, el pensamiento iluminista se convirtió en un pensamiento hegemónico y puso en el imaginario urbano a la comunidad como algo tradicional y con poco valor al compararse al individuo humano. Con esto, todo Estado nacional que buscara ser moderno tenía que ser contrario a las comunidades reales y posteriormente conglomeró comunidades imaginadas (Nisbet, 1996), (Anderson, 1993: 23)

Citando a Alois Riehl, Nisbet menciona que “No Hubo periodo más pobre que el siglo XVIII en el desarrollo de un espíritu de sociedad común (...) El iluminismo fue un periodo en que la gente anhelaba humanidad y no tenía compasión por su propio pueblo” (Nisbet, 1996: 24). Sin embargo, en contraposición a este pensamiento hegemónico que duró más de un siglo como principal influencia, El pensamiento utópico y anarquista del siglo XIX reivindica nuevamente el concepto de comunidad contraponiéndolo al liberalismo. De la mano de geógrafos humanos como Kropotkin y Eliseé Reclus se hicieron serios cuestionamientos al evolucionismo selectivo y de competencia por otro tipo de razonamiento, en donde el apoyo mutuo era la única clave efectiva de organización (Kropotkin, 2020). Con el paso del tiempo, Henry Maine, entre otros estudiosos de la antropología y política, demostraron que la ciudadanía y la soberanía moderna contiene elementos de la comunidad y corporación medieval. Este tipo de estudios condujeron a una ruptura paradigmática que puede ser visualizada en los estudios de Frederik Barth (1976) en donde muchos de los factores que se constituían como prioritarios para definir una comunidad no tenían un verdadero significado, como podría ser las formas de organización y pensamiento simbólico. La frontera para Barth no solamente tendría que ver en términos territoriales sino identitarios y organizacionales. Visto de esta manera, la frontera étnica constituye uno de los factores de análisis contemporáneo al mismo tiempo que sus valores identitarios y dinamismo hace ver a esas fronteras en continuo cambio.

1994 significó un momento histórico de transformación en el análisis de las comunidades, principalmente en México y el resto de Latinoamérica. La puesta en escena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en los Altos de Chiapas colocó a las comunidades indígenas en un marco de proyección y acción global que se cristalizó el 30 de enero de 1996 con un “llamamiento a la unión mundial contra el neoliberalismo y por la humanidad” (Harvey, 2015:93). Con esto los derechos humanos, individuales, se volvieron comunitarios y al mismo tiempo universales.

Desde la academia mexicana, la reformulación del concepto de *comunidad* se configuró “Más que un ente social homogéneo, autorregulado y ensimismado, la comunidad indígena constituye, por tanto, una unidad de pertenencia y organización social asociadas real o simbólicamente a un territorio y una historia comunes, y en la cual coexisten el cambio y el conflicto junto al interés por la reproducción y la continuidad, por lo cual es un espacio social contradictorio y dinámico” (Pérez Ruiz, 2009).

Es de destacar en la identificación de las comunidades lo que Olivia Leal (2014) identifica como reconocimiento étnico, es decir; “una dimensión de la identidad que se configura principalmente desde las apreciaciones sobre la originalidad y dignidad de unos u otros sujetos, alimentadas desde interacciones tensas y conflictivas que se sedimentan en una estructura espacial en

particular desde donde ellos plantean sus propias características". Esta visualización no solamente prioriza lo comunal como un conjunto o bloque, sino como individualizaciones que enmarcan a un sujeto social identificado en una sociedad civil, movimiento social o cooperativa que generan una identidad asociativa contingente. (Zárate, 2009), (Leal 2014).

Con las anteriores características de los grupos o comunidades étnicas contemporáneas partimos con la descripción de la comunidad de Tengüecho como Sujetos diferenciados en un espacio y constructores de un territorio que se defiende y al que definirán como El Llano de Tengüecho³.

Tengüecho se encuentra ubicada en una zona de transición entre la región de La Meseta P'urhépecha y la zona urbana de Zamora-Jacona-Tangancícuaro. Esto lo convierte en un territorio susceptible a los proyectos o desarrollos de producción agrocapiatalista presente en la zona y a la continua confrontación entre la propiedad privada y la comunal. Por otro lado, y como parte de una región con conflictos internos por la obtención de recursos y territorios, también los pobladores de Tengüecho resisten y responden a diversos conflictos de orden intercomunitario con otros ejidos, poblaciones y particulares.

Actualmente, no se cuenta con un mito, ni una fecha fundacional de la comunidad de Tengüecho, no obstante, como en varias comunidades indígenas del país; a sus alrededores se encuentran espacios con vestigios de lo que parece ser una cultura mesoamericana. Estos se concentran al este de la comunidad, sobre todo en el cerro azul, donde se han encontrado petroglifos, tepalcates, mascarones, hachas de mano, y algunas figuras zoomórficas. Por otro lado, la iglesia de la comunidad presenta una similitud arquitectónica a las *Huataperas* o *Iurhishos* edificadas por los franciscanos durante el periodo colonial. Este símil arquitectónico se da de manera muy pronunciada con el iurhisho de Patamban, comunidad que es vista como madre de Tengüecho. De la comunidad madre, Patamban, se sabe que fue congregada en tiempos coloniales por fray Juan de San Miguel en 1557 según las fuentes consultadas por Miranda Godínez (1992) y Álvarez Ruíz (1995) que esta y sus indios eran Parroquia de Tarecuato. Lo anterior, por lo menos, nos habla de un continuo de existencia prehispánico y colonial de este espacio. Así mismo, sabemos de la existencia del poblado durante el siglo pasado, por la LEY ORGANICA DE DIVISIÓN TERRITORIAL DEL ESTADO DE MICHOACAN de 1909. En dicho documento se establece un orden jerárquico en la administración espacial del Estado, ubicando a Tengüecho como un rancho del pueblo de Patamban, y a este como un poblado de Tangancícuaro, mientras que Tangancícuaro como una de las municipalidades del Distrito de Zamora. En la actualidad Tengüecho, es tenencia del Municipio de Tangancícuaro (véase mapa 1), y, bajo lo que fue el reparto agrario únicamente una fracción al sur del área urbanizada de este está integrada al polígono de la Comunidad Indígena de Patamban.

Durante el trabajo de campo, a partir de charlas informales y entrevistas semiestructuradas, fue palpable palpar la idea *común* de un territorio mucho más extenso que el restituido por la -extinta- Secretaría de la Reforma Agraria en 1984 (Diario Oficial de la Federación, 1984). Fue usual escuchar múltiples narrativas en las cuales se establecían linderos con base en elementos geográficos, como los cerros, barrancas, ojos de agua, marcas establecidas en tiempos remotos o poblaciones. De esto, Tío Lorenzo en charla informal el 13 de noviembre de 2019 menciona

³ En lo sucesivo El Llano

“Todo esto era de Patamban, desde allá en el cerro grande de Patamban, en el picacho [en el sur] y te vas bajando allá en El Llano Ciego don'ta la Piedra Barrosa. Si te vienes pa'ca es hasta la mitad de los Cerros Cuates [en el norte] y de ahí se baja al Sauz [El Sauz de Guzmán] se viene por la barranca [en el oeste] y por la mesa chica hasta el ojo de agua de Guarachanillo. De este otro lado, hasta el Capricho [Ruíz Cortínez] y así pues. Entonces Tengüecho está dentro, El Llano está dentro. Es pues de la comunidad. Por eso nosotros sabemos que estamos en razón”

En la actualidad, según datos del Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA) del Registro Agrario Nacional (RAN) a Patamban le corresponden 10231.906 has. Repartidas en tierras entre tierras de cultivo, forestales y secciones de las poblaciones de Patamban, Aranza y Tengüecho. De esta última, apenas la parte sur que corresponde al campo de fútbol, la secundaria, el cerro de Nana Lela, la nueva primaria y el camino al Cerro de Aranza (véase mapa 2). Ante esto, los pobladores de Patamban, Tengüecho y Aranza plantean la idea de un territorio mucho más amplio, de más de 17 mil has., Sin embargo, esta narrativa *común* no viene acompañada de límites precisos, sino -en todo caso- de linderos que se expanden y contraen, que se apoyan en la memoria de quienes fueron Representantes⁴ de Bienes Comunes, jefes de tenencia, encargados del orden y población que por sus actividades productivas recorría estos linderos.

En este sentido, se tienen distintas miradas y memorias que se yuxtaponen en tiempo y espacio, pero que coinciden en elementos definitorios. Por un lado, está la idea como *imago* de un espacio relacional que abarca a Tengüecho, Patamban y Aranza, así como; los espacios mestizos al norte de estas poblaciones. Por otro lado, la idea de una pérdida del territorio originario en manos de las poblaciones mestizas y de particulares a lo largo del tiempo. Por último, la necesidad de recuperación del territorio bajo las más diversas formas, por ejemplo: en el discurso, la enunciación permanente de que Patamban tiene más de 17 mil has., en los hechos, la toma de El Llano en mayo de 1998.

Ahora bien, El Llano es una superficie semiplana de aproximadamente 165.678 hectáreas⁵ de las cuales 1.535 corresponde a la granja; 2.759 al área de viviendas; 113.153 al área de cultivo y pastoreo; mientras que la superficie restante son áreas arboladas, cuerpos de agua y la barranca que limita con el cerro de la chuparrosa. Los terrenos de cultivo y pastoreo de uso común (con usufructo privado), así como; las áreas de vivienda están repartidos entre las familias que resguardan el espacio (Véase Mapa 1).

El Llano o Los Ranchitos⁶ -como también le nombran- fue repartido poco después de la toma del terreno en mayo de 1998 y correspondió a cada familia una superficie de aproximadamente una hectárea para la siembra, sin embargo, estas luego fueron subdivididas en dos o tres partes para repartir a los hijos, práctica que está próxima a desaparecer, pues la atomización de la tierra haría muy poco viable la explotación agrícola.

⁴ Legalmente estos se denominan como Comisarios de Bienes Comunes, sin embargo; el término *representante* es el que las poblaciones refieren para este cargo de elección asamblearia. El término, representante pareciera ser una continuidad con la forma de nombrar a quienes tomaban decisiones por las excomunidades indígenas. Lo anterior es visible en el Libro de Hijuelas 14 del Distrito de Zamora, en el apartado de Ocumicho.

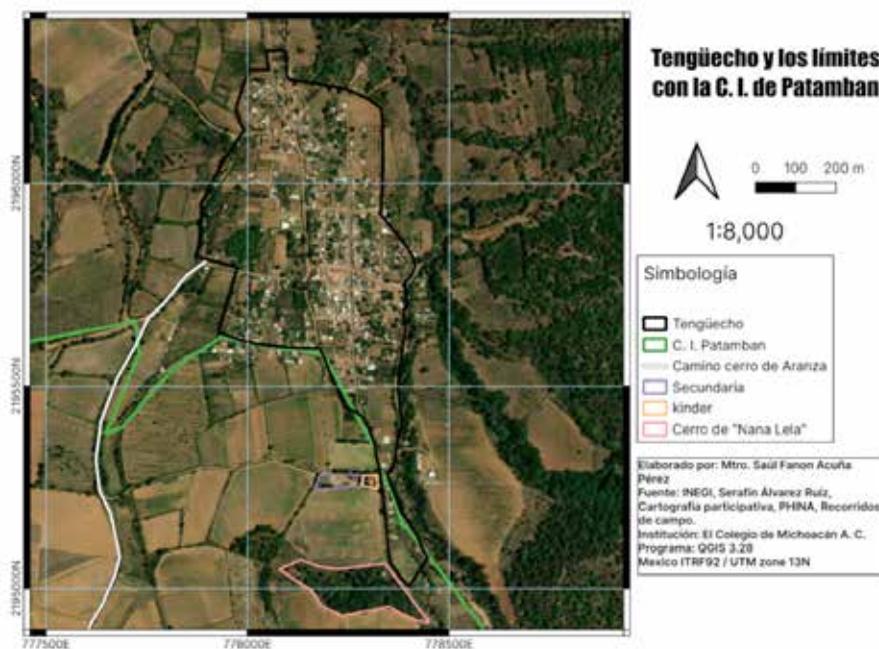
⁵ Superficie elipsoidal, calculada con QGIS 3.14

⁶ En charla informal el 25 de mayo 2019, el Señor Librado Molina me cuenta que cuando tomaron los terrenos lo primero que levantaron fueron pequeñas chozas de madera y lamina y que las personas al verlas les empezaron a decir Los Ranchitos.

Mapa 1: El Llano de Tengüecho



Mapa 2: Tengüecho y los límites con la C.I. de Patamban



Durante el trabajo de campo etnográfico realizado -con los ahora poseionarios de El Llano- y la construcción del dato a partir de los diversos informantes nos muestra una narrativa local *común*, en la cual este espacio, así como, el asentamiento humano de Tengüecho eran, bajo un esquema consuetudinario, apéndices de Patamban, o como ellos lo narran “Estas tierras son comunales de Patamban. Nosotros somos hijos de Patamban” (Librado Molina, 2019),

Esta narrativa se repite también entre los oriundos de Patamban y su otro anexo agrario, Aranza; e incluso algunos habitantes de Tarecuato refieren la misma idea. Es decir, existe una narrativa colectiva en el cual el polígono de Patamban es mucho más grande que lo establecido en la Restitución de Bienes Comunes de 1984. Pobladores de Tengüecho, Aranza y la Comunidad Madre de Patamban, en reiteradas ocasiones señalaron que los límites que establecía la extinta Secretaría de la Reforma Agraria no correspondían a la realidad, pues los *caminamientos*⁷ no fueron terminados y por tanto, existen espacios que no están integrados dentro del perímetro. Este mal proceder por parte de la burocracia agraria nacional devino en una constante conflictividad y lo que llaman como “la venta a gente de Zamora”. De lo anterior, Don Rafa † en una charla informal el 21 de noviembre del 2019 comentaba lo siguiente:

“Aquí, en El Llano, de ahí más abajo de d’ontan los corrales y hasta allá arriba por El Rosaté, lo tenía ese señor de Zamora. Ese Jorge Aceves. Pero no, no era de él, pues es que estas tierras son comunales, todo el tiempo se ha sabido, nomas que hay gente viva. Más antes, estaban también de unas señoritas de Zamora, unas hermanas y antes un Miguel García, pero no era de ellos pues. Esto siempre ha sido de la comunidad, esas gentes se apropiaron a la mala, pues y pues por eso los compas de Tengüecho le entraron en el 98. Y pues aquí estamos y no nos quitamos.”

Entre los conflictos intercomunitarios se destaca el que se da entre las familias posesionarias de El Llano y el grupo de Los 34, ambos pobladores la comunidad de Tengüecho. Este surge cuando los segundos, después de haber obtenido la resolución presidencial para dotación del ejido Tenhuecho Segundo en 1996 intentan apropiarse del predio denominado el Llano donde tratan de expulsar a los posesionarios con por el uso de la fuerza iniciando así un antagonismo que perdura hasta nuestros días. Ambos grupos han desarrollado diversas estrategias para hacerse del control territorial y político de la comunidad entre las que destacan por los posesionarios de El Llano, la toma del espacio, las guardias permanentes, la generación de un asentamiento humano y la vinculación con organizaciones políticas de izquierda. Por su parte, el grupo de los 34, además de conformar el ejido, han obtenido el reconocimiento de la autoridad agraria local, las irrupciones violentas a El Llano (todas fracasadas) y el pago por servicios ambientales de la CONAFOR

En tanto, que la problemática con la localidad de Los Lobos se da a partir de la conformación del ejido Tenhuecho y Aranza y su Anexo. Durante el trabajo de campo, realizado en 2019 en la comunidad, hubo una narrativa constante de un proceso de desterritorialización (Haesbaert, 2011) puesto en marcha por el grupo de mestizos o *turisi* de Los Lobos. Los posesionarios plantean que dicho ejido fue creado a costas de lo que nombran como *la ignorancia de los abuelos y abuelas*. Estos mencionan que los abuelos fueron manipulados para consolidar el ejido y una vez dado este paso el grupo de Los Lobos se sirvieron del asesinato para arrebatar los sellos y documentos ejidales. Así mismo, la gente de Los Lobos al estar armada, hostigaba rutinariamente a la población de Tengüecho impidiendo que estos practicaran la agricultura y la ganadería al norte de la localidad, es decir, les impidieron desarrollar su modo de vida.

Por otro lado, los conflictos entre la comunidad y particulares quedan manifiestas entre los posesionarios y la familia del finado Jorge Aceves; siendo uno de sus puntos más altos la toma del predio de El Llano por 120 familias (ahora autodenominados posesionarios) en la última semana de mayo de 1998. Dicha

⁷ Es una forma local para referirse a los trabajos topográficos que realizaba la Secretaría de la Reforma Agraria.

toma es vista por los posesionarios como un pleno ejercicio de recuperación de lo que llaman su territorio comunal.

Cabe resaltar, que durante la década de los noventa hubo distintos esfuerzos por la recuperación de las otrora tierras comunales en Michoacán. A unos 15 km. se encuentra el Llano del Pejo. Espacio en disputa entre la Comunidad Indígena de Ocumicho y particulares de Tangancicuaro desde principios del siglo XX (Libro de Hijuelas Del Distrito de Zamora, Núm. 14, s. f.). Sobre esto el Profr. Alberto Molina el 18 de diciembre de 2019 comentaba en una charla informal

“Aquí es El Pejo. Acá los compas [de Ocumicho] tienen añales queriendo recuperarlo. Ellos también hicieron una toma como la de nosotros. Los procesos de la toma de El Llano de Tengüecho y de aquí fueron muy juntos, la cosa es que acá los compas de Ocumicho no le pudieron meter más porque no estaba abandonado, eran tierras que estaban produciendo, por eso no podían avanzar en la prescripción positiva. Entonces a ellos si los desalojaron feo. Aguantaron muy poco. En ese tiempo la cartera de Gestión Popular de la XVIII [Sección XVIII de la CNTE-SNTE] dio un poco de acompañamiento y después les estuvieron echando la mano los de la UCEZ. Nosotros desde acá era más bien apoyo moral, pero era también complicado porque Patamban y Ocumicho también tienen problemas de linderos.”

Volviendo a Tengüecho, la población, en términos generales se ha tenido que reorganizar desde la década de los 90 para hacer viable su horizonte político, social y territorial. En primera instancia, la comunidad tuvo a bien no olvidar las afrentas cometidas por las poblaciones vecinas (mestizas e indígenas), ni la parcelación de su territorio por agentes privados. Así mismo, optó por la formación política y profesional de algunos de los miembros de sus miembros. Estos en un ánimo de codigofagia (Echeverría, 2020) han reclamado para sí y los suyos una porción de lo que consideran territorios comunales. Lo anterior, desde el derecho liberal burgués, y, para sostener esto han construido una organización capaz de hacer la toma del espacio, protegerlo con una guardia permanente, hacer uso y usufructo del mismo a partir de la siembra de su maíz criollo. Por último, han sido capaces de generar una tradición que recoge los valores comunitarios de la fiesta y el trabajo y que convive con el derecho agrario en el marco de *El Costumbre*.

Producción del espacio, hegemonía y geografía crítica

A lo largo de todos los trabajos concentrados en este número, se ha venido y se seguirá hablando de comunidades como base activa y actual, en esta exposición también se analizará, como un *ethos* organizado que da sentido a su significado mediante sus prácticas. La tan famosa diferenciación de Marx entre los arquitectos y las abejas, ha servido para que investigadores de inclinación a la geografía crítica vean que el espacio contiene un legado, un presente y un futuro que va más allá de lo material (Harvey, 2002) (Porto Goncalves, 2001). Existe una proyección que lleva a las comunidades a idealizar una obra antes de ejecutarla esta acción requiere de una apropiación simbólica y de representación de futuros ideales. En este apartado, nuestro aporte se centrará en el análisis de la hegemonía y cómo funciona en la comunidad de análisis.

La hegemonía es una categoría interesante, sobre todo, cuando la aplicamos en el mundo de la Geografía Humana, pues esta nos sirve para explicar el orden material de las producciones sociales en cuanto, región, paisaje y, por supuesto,

territorio. Pareciera sencillo establecer, *a priori*, en región, paisaje y territorio; la idea de figuras estáticas, o como se llegó a plantear, meros contenedores; sin embargo, si dichas categorías se observan, desde un ojo crítico, aparecen en ellas historicidad, flujos e interconectividad, superposición, soterramiento, apropiación, valoración, subalternidad, etcétera.

Volviendo, hegemonía como categoría filosófica, geográfica y política; será entendida como el acto de dominación/coerción/negociación/persuasión y resistencia con el que cuentan los Estados Nación a través de sus órdenes jurídicos, políticos y administrativos; con los cuales determinan, delimitan o fijan el espacio en términos regionales, como lo sugiere Haesbaert (2019), y ante este ejercicio de hegemonía que pareciera sempiterno e inmaculado se encuentran diversas fisuras, a estas, las denominaremos subalternidades. Dichas subalternidades concentran una cultura/tradición política que, además de sus saberes locales, han aprendido y aprehendido las herramientas que la modernidad les ha legado y que las hacen manifiestas en sus procesos socioterritoriales.

A diferencia de algunos apuntes de antropólogos que siguen viendo al espacio como un continente, para otros, se trata de un principio activo en la construcción del territorio (Barabas, 2004) para la teoría social fundamentada en la geografía crítica, la construcción de los espacios socioterritoriales subalternos, obedece a en primera instancia a la existencia de una materialidad real no dicotómica, es decir, el espacio físico componente material naturaleza y hombre en conjunto interactuante, donde este último, como sugieren, Lukács (2004) y Schmitd (1977) trabajan para recrearla en segunda naturaleza. Este esfuerzo, obviamente, no solo transforma la primera, sino que permite la recreación de los sujetos actuantes en ella, así mismo; este proceso amplio potencializa el conglomerado de planes y proyectos individuales y colectivos que se manifiestan efectivamente en el espacio. Ante esto, Raffestin (2013) plantea que dicha transformación del espacio/territorio es posible cuando aparece el actor sintagmático, es decir, aquel que tiene un proyecto. Objeto/sujeto símil a la conformación de los intelectuales de Gramsci (2013). No obstante, estos no aparecen como entes aislados, ajenos a clase, etnia, género, tiempo y espacio, sino que en todo caso constituyen un proceso, una amalgama, pues “no existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia capa de intelectuales o tiende a formársela” (Gramsci 2013: 435).

En función de lo anterior, y por lo observado en campo, podríamos afirmar que Tengüecho y específicamente los posesionarios de El Llano -como grupo social- han ido construyendo su base intelectual en los términos de un proyecto político territorial en el entendido este “como un conjunto de lineamientos y propuestas que se plantean en un determinado momento histórico — coyuntura política o crisis revolucionaria —, con la finalidad de transformar, reformar o reafirmar el estado de cosas imperante en una sociedad dada” (Trejo Romo, 1993, p. 49), pero que en este caso particular se enuncia de forma territorial o como un etnoterritorio (Barabas, 2004). Dicha intelectualidad indígena ha sido diseñada para convertirse en una élite local unida por una red familiar sanguínea y ritual. En adición, debe entenderse que lo encontrado son distintos sujetos divididos en grupos etarios, así como, manifestaciones distintas a las cuales tuvieron/tienen que reivindicar sus proyectos individuales y colectivos. Por un lado, nos es posible señalar aquellos que están por el ir velando la tradición en el sentido de *El Costumbre*, de los ritos, de las charlas, el trabajo manual agrícola forestal, es decir, un cúmulo de experiencias de lo ancestral.

Aquí, Tío Chavo constituye esta personificación. Él en primer lugar, es uno de los poseedores de la narrativa del despojo que vivió la comunidad de manos de los asentamientos mestizos del noreste, Los Lobos.

Los señores mayores sembraban todo esto de aquí para arriba y para abajo. Yo cuando tenía diez años o antes creo que ya venía a trabajar. También otros chiquillos venían a ayudar a sus padres. [...] Nosotros dejamos de venir cuando nos quitaron la tierra y nunca regresamos. Nos metieron miedo cuando mataron a mi jefe⁸ [...] Dejamos todo: las parcelas, los animales, todo, todo. Era demasiado peligroso y ya no quisimos arriesgarnos. Ya no pudimos volver.

Por otro lado, su conocimiento de lo ritual se da a partir de que en él es quien prepara al toro⁹, toreros¹⁰ y caporales/rancheros¹¹ para la fiesta de *La Carnaval*. Esta celebración se realiza a la víspera del Martes de Carnaval Católico, previo a la Cuaresma. Tío Chavo, a lo largo de su vida, ha cumplido la labor de transmitir sus conocimientos, es decir; educar a los jóvenes de la comunidad en la elaboración del toro de petate y enseñar a quienes porten dicho elemento cómo asumir la conducta del toro bravo. Dicha conducta va desde el bramido, la preparación para la investidura, la investidura misma (pensada como actuación no como proceso de daño hacia quien lo torea) en la que el torero se transmuta, figurativamente, en un toro bravo. De modo similar, Tío Chavo enseña a los caporales/rancheros el cómo torear a la bestia y cómo dominarla una vez atada.

Durante el trabajo de campo en febrero de 2019, a través de conversaciones informales y el *vox populi* constatar el buen trabajo desempeñado por los participantes y el reconocimiento a quien los preparó, así mismo, para esta celebración Tío Chavo fue carguero, lo cual constituye un don y un favor para la comunidad.

En adición, Tío Chavo participa de un complejo organigrama local sustentado por *El Costumbre* del cual se desprende el *Orheti*¹², para el ciclo anual de fiestas, ya sea como quien prepara a los antes descritos o como encabezado, carguero o compadre de estos para el ciclo anual de fiestas. Lo anterior, es coincidente con lo que Franco Mendoza (2012) denomina como líder tradicional y esto se desarrolla por “la vía de los cargos religiosos atípicos, es decir, no canónicos -por no estar incluidos oficialmente en la iglesia- los cuales se obtienen mediante un escalamiento cuyo ascenso parte del menor hasta alcanzar el grado máximo” (Franco Mendoza, 2012: 104).

Por otro lado, están aquellos sujetos que si bien participan de lo anterior, también se desarrollaron fuera de las lógicas tradicionales de la comunidad; no en un rechazo, sino en una apropiación mediada con los saberes de la modernidad y que les permite a partir de este apertrechamiento vincularse con lo que les es tradicionalmente propio como con lo que aparece fuera de la comunidad. De un modo similar a Friedrich (1991), estos, al igual que los Príncipes de Naranja son sujetos alfabetos con vínculos si locales, pero que sus horizontes van mas allá del terruño permitiéndoles observar una realidad más amplia, más diversa, más interconectada en muchos sentidos estos observan

⁸ Se refiere a su padre.

⁹ Construcción efímera elaborada con ramas, carrizos, petate, piel de toro o vaquilla y cuernos de toro.

¹⁰ Varón que porta al toro para la celebración.

¹¹ Varones que toorean al toro y lo atan.

¹² En p'urhépecha *orheti* tiene dos acepciones: por un lado, se refiere a lo anterior o lo antiguo. Por otro, enuncia a algo que abriga, protege o carga.

su realidad y la realidad de los suyos de forma “mutlilocal” (Marcus, 2001) y en “fricción” (Tsing, 2005).

En este sentido, la primera figura que articula lo anterior con la lucha por la recuperación de las tierras; y a su vez permite la recreación de un discurso de justicia reivindicativa es el Lic. Emilio †. El Lic. Emilio tuvo su formación universitaria en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), que en palabras de Pavón Cuéllar (2016) constituye la herencia de Tata Vasco, una casa de estudio para los indios y para los más pobres. Esto, vía su testamento de 1565, y que a pesar de los años y los sistemas de exclusión social modernizantes que aplica dicha casa de estudios (por ejemplo el examen de admisión) sigue manteniendo su espíritu popular vía sus casas de estudiante que albergan y alimentan gratuitamente a miles de estudiantes. Es estos espacios, la universidad y sus casas de estudiante donde el Lic. Emilio adquiere los conocimientos de la modernidad que hacen posible el reclamo de las tierras comunales, pues como señalaba en entrevista Tío Gonzalo el 18 de febrero del 2020, miembro fundador de El Llano

Entonces yo un día que estaba cargando leña en un ecurito que tengo allá arriba (señala al Cerro Azul) se me acercó un compadre y me dijo: -Viéramos de ver bien lo de allá de El Llano, parece que hay un papel donde dice que eso era comunal-. Fue cuando le platicamos al finado Emilio, que ya era estudiado en Morelia, de que había un papel de que decía que esto era de nosotros, de la comunidad. Ya él nos dijo: -Vamos a estudiarlo-. Pasaron tres o cuatro meses y ya el vino de Morelia y ya vimos, pues bien el documento y sí sale pues eso de que está dentro de las 17,200 hectáreas de Patamban, es que nosotros somos pues de comunidad de Patamban.

Si bien el Lic. Emilio muere asesinado sin ver concretado *de jure* la consolidación del proyecto político territorial de El Llano, su trayecto constituye un referente en términos de un ideal formativo para los miembros de este grupo social. Por otro lado, la figura de Alberto Molina, Profesor Normalista de Tiripetío (Benemerita Normal Rural Vasco de Quiroga) figura como otro ejemplo en la formación de intelectuales de la comunidad. En él, por su activismo militante en la Sección XVIII de la CNTE-SNTE, ha caído la responsabilidad de visibilizar y vincular la lucha de esta parte de la comunidad con diversas organizaciones nacionales e internacionales de izquierda. Dichos vínculos -en mucho- mediados por la Sección XVIII de la CNTE-SNTE y por el puesto que presidió en la Organización Campesina Magisterial, Indígena y Popular de Michoacán (OCMIPM), perteneciente a la cartera de Gestión Popular de la Sección XVIII de la CNTE-SNTE. En este sentido los vínculos nacionales se dan con el MLN (Movimiento de Liberación Nacional) donde su líder histórico Marcos Tello Chávez llegó a participar en el 1er Campamento Tengüecho en Defensa de la Tierra, como ponente. Así mismo, con la ANAA (Asamblea Nacional de Afectados Ambientales). En tanto en el plano internacional le fue posible expresar la lucha por la defensa del territorio comunal en el Tribunal Permanente de los Pueblos.

Ahora bien, dichos ensamblajes intelectuales son posibles únicamente, si están suscritos y arrojados hacia una colectividad que se plantea a construir un orden hegemónico local. Dicho orden hegemónico es viable en función de la conformación y reforzamiento de una tradición ni monolítica ni estática; sino como un quehacer constante y dinámico como sugiere Herrejón Paredo (1994) en el sentido de un sistema de enseñanza aprendizaje que pueda vincular a líder comunitario tradicional con aquellos intelectuales locales que son alfabetos y que por codigofagia establecen referentes de confrontación con la

misma modernidad que les acontece. Del mismo modo es menester recordar que Gramsci sugiere que Toda relación de “hegemonía” es necesariamente una relación pedagógica (Gramsci 1986: 210) en este sentido la construcción de esta hegemonía local obedece a la ininterrumpida presencia de una labor educativa en una amalgama que se traduce en un proyecto político territorial de los subalternos y para los subalternos, en donde es tan pertinente ser toro, torero, caporal/ranchero como futuro profesionista. Actualmente, las miras hacia una profesionalización tienen una mayor viabilidad; ya sea por el apoyo que reciben los jóvenes de la comunidad vía las Becas del Bienestar, así como, por la presencia de la UIIM (Universidad Intercultural Indígena de Michoacán) en la cercana ciudad de Zamora (pronta a trasladarse a Tangancícuaro). Lo anterior, ha desencadenado entre la juventud local una apertura en sus horizontes de vida.

Según lo anterior y lo observado en campo, dentro de esta organización social existe una marcada tendencia hacia convertir a ciertos sujetos en una vanguardia o élite, es decir, se apela al desarrollo de cierto voluntarismo, pero éste no aparece como un arrojito violento y sin sentido a la vida, sino como un continuo acompañamiento en función de la preservación de la comunidad y su espacialidad territorializada, que vincula a los sujetos con una historia discursiva y un ambiente en el cual la dicotomía de trabajo manual y trabajo intelectual se diluyen en ir construyendo un horizonte futuro.

A modo de cierre.

Para que estos nuevos horizontes de vida sean posibles es y fue necesario desde sus lógicas y desde sus discursos apelar a una influencia directa sobre la tierra, es decir; a determinar individual, colectiva y socialmente sobre el espacio que pisan, viven y aman, dicho de otra manera, territorializar y en específico territorializar El Llano como un acto de reivindicación y justicia. El dominio pleno del mismo, fue y es lo que prefiguró las condiciones objetivas para el desarrollo de una intelectualidad local que asumiera la conducción de un proyecto político territorial que disputara a propios y extraños un futuro diferente; la miseria y el no tener tierras no eran la opción.

En este sentido, lo que se hereda no son sólo tierras fértiles para la producción de un maíz criollo, se hereda la responsabilidad de la preservación de una forma de vida, campesina y agroforestal, se hereda las afrentas y por supuesto un horizonte de lucha frente a ellas, se hereda la tradición y *el costumbre* y, por supuesto; la responsabilidad de no volver a perder ante propios ni ante extraños.

Bibliografía

- » Anderson B. (1993) Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de cultura económica
- » Álvarez Ruíz, S. (1995). Patamban de la Asunción. Lugar de Carrizos. Nacimiento, costumbre, tradiciones. Ediciones Patamban.
- » Barabas A. (2004) “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. *Desacatos* No. 14, Ciudad de México
- » Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Diario Oficial de la Federación. (1984, diciembre 12). Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales, del poblado denominado Patamban, ubicado en el Municipio de Tangancicuaro, Mich. (Reg.-4839). 79-88.
- » Echeverría B. (2000) *La modernidad de lo barroco*, México: Ediciones Era.
- » Franco Mendoza, M. (2012). La formación de líderes en la Meseta P’urhépecha. En Martínez Gracián, Francisco y Ochoa Serrano, Álvaro (Ed.), *Espacios y saberes en Michoacán* (pp. 103-139). Casa de la Cultura del Valle de Zamora, Ediciones Palenque, Editorial Morevallado.
- » Friedrich, P. (1991). *Los príncipes de Naranja: Un ensayo de método antropológico*. México. Editorial Grijalbo.
- » Hasbaert R. (2011) *El mito de la desterritorialización: Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad. Ambiente y democracia*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- » Hasbaert R. (2013) “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad” en *Cultura y Representaciones sociales* Vol. 8 Núm. 15, Ciudad de México septiembre de 2013
- » Harvey D. (2015) *Espacios de Esperanza*. Madrid: Akal
- » Herrejón Paredo, C. (1994). *Tradición. Esbozo de algunos conceptos*. *Relaciones*, 15(59), 135-149.
- » Gramsci, A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.
- » Kropotkin, P. (2020) *El apoyo mutuo. Un factor de Evolución*. Logroño: Pepitas de calabaza
- » Leef, E. (2001) “Prólogo” en Porto-Goncalves *Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México: siglo XXI editores pp. vii.xii
- » Leal Sorcia O (2014) “Reconocimiento étnico y periferias multiculturales. Los chilas (nahuas) en Cuauhtepic, Ciudad de México”. *Tesis para optar el grado en Doctora en Ciencias Sociales*. Zamora: El Colegio de Michoacán
- » Libro de Hijuelas del Distrito de Zamora, Núm. 14. (s. f). Endangered Archives Programme. Recuperado 6 de octubre de 2023, de <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP931-1-14-14>
- » Lukács, G. (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- » Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo.El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- » Miranda Godínez, F. (1992). Fray Juan de San Miguel y la fundación de Patamban. Sobre el cómo se hizo la fundación de pueblos michoacanos. *Relaciones*, 52(13), 225-238.
- » Nisbet, R. (1996) *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu Editores

- » Pavón Cuellar, D. (2016). *Tribuna Abierta. De herederos a rechazados: Historia e ingreso a la Universidad Michoacana I*. La Izquierda Diario - Red internacional. http://www.laizquierdadiario.mx/De-herederos-a-rechazados-historia-e-ingreso-a-la-Universidad-Michoacana?id_rubrique=1201
- » Pérez Ruíz, Maya L. (2009) “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas” En Miguel Lisbona, *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México: El Colegio de Michoacán / UNICACH pp. 87-100
- » Porto Goncalves C. W. (2001) *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México: siglo XXI editores
- » Raffestin, C. (2013). *Por una geografía del poder*. Colección Fuentes. Zamora, México, D.F.: El Colegio de Michoacán; Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”.
- » Robles, S. Cardoso R (2007) *Floriberto Díaz escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM.
- » Romero, A. y Abril P. (2011) “Masculinidades y usos del tiempo. Hegemonía, negociación y resistencia”, *Prismasocial* No. 7, diciembre 2011pp. 34.62,
- » Schmidt, A. (1977). *El concepto de la naturaleza en Marx* (2a ed.). Biblioteca del pensamiento socialista: Serie Ensayos Críticos. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- » Smith, N. (2008) *Uneven Development. Nature, capitaland production of space*, Athens: The Georgia University Press.
- » Trejo Romo, P. (1993). *Los Proyectos Políticos: Una propuesta para el estudio de los movimientos políticos en la historia*. , 53, 337.
- » Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press.
- » Wright, E. O. (2014), *Construyendo utopías reales* Madrid: Ediciones Akal
- » Zárate Hernández E. (2009). “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo”. En Miguel Lisbona, *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México: El Colegio de Michoacán / UNICACH pp.61-86

Compromiso de 'campo' ante la exclusión del territorio rural

Elementos para una etnografía abigarrada con familias trashumantes (Malargüe, Mendoza / 2010-2022)



Oscar Soto

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNCuyo
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Mendoza, Argentina

 0000-0003-1059-3885

Correo electrónico: sotooscarhumberto@gmail.com

Recibido: 17 de mayo de 2023. Aceptado: 11 denoviembre de 2023

Resumen

Existe una amplia indagación que documenta cómo el proceso de expansión del capital ha modificado los modos de vida campesinos e indígenas a escala planetaria; sin embargo, al momento de pensar las territorialidades rurales en el horizonte de crisis neoliberal, irrumpen nudos teóricos y metodológicos que requieren una indagación política sobre la formación social abigarrada. El presente artículo se cuestiona por las condiciones teórico-políticas que rodean un trabajo etnográfico en ruralidades cuyas estructuras sociales capitalistas no han logrado desarrollarse en su totalidad y conviven con formas jurídicas y sociales de formación precapitalistas. A partir de una propuesta metodológica etnográfica que combina conceptualización teórica, análisis documental y observación participante en territorios rurales campesinos e indígenas de Malargüe (Mendoza, Argentina), se aportan aquí elementos para una noción de 'etnografía abigarrada' como modalidad emergente del estudio antropológico, político y sociológico del universo campesino e indígena en América Latina.

Palabras clave: Neoliberalismo; Conflictividad; Etnografía; Campesinos; Trashumancia



Commitment to the ‘countryside’ in the face of exclusion from rural territory: elements for a variegated ethnography with transhumant families (Malargüe, Mendoza / 2010-2022)

Abstract

There is ample research documenting how the process of capital expansion has modified peasant and indigenous ways of life on a planetary scale; however, when thinking about rural territorialities in the neoliberal crisis horizon, there are theoretical and methodological knots that require a political inquiry on the variegated social formation. This article questions the theoretical-political conditions surrounding ethnographic work in rural areas whose capitalist social structures have not been fully developed and coexist with legal and social forms of pre-capitalist formation. Based on an ethnographic methodological proposal that combines theoretical conceptualization, documentary analysis and participant observation in rural peasant and indigenous territories of Malargüe (Mendoza, Argentina), elements are provided here for a notion of ‘variegated ethnography’ as an emerging modality of anthropological, political and sociological study of the peasant and indigenous universe in Latin America.

■ **Key words:** Neoliberalism; Conflict; Ethnography; Peasants; Transhumance

Compromisso com o ‘campo’ em face da exclusão do território rural: elementos para uma etnografia abigarrada com famílias transumantes (Malargüe, Mendoza / 2010-2022)

Resumo

Há uma ampla pesquisa que documenta como o processo de expansão do capital modificou os modos de vida camponeses e indígenas em escala planetária. No entanto, quando se pensa em territorialidades rurais no contexto da crise neoliberal, há nós teóricos e metodológicos que exigem uma investigação política sobre a formação social variada e a condição multissetorial da América Latina. Este artigo questiona as condições teórico-políticas que envolvem o trabalho etnográfico em ruralidades cujas estruturas sociais capitalistas não foram totalmente desenvolvidas e coexistem com formas jurídicas e sociais de formação pré-capitalistas. Com base em uma proposta metodológica etnográfica que combina conceitualização teórica, análise documental e observação participante em territórios rurais camponeses e indígenas de Malargüe (Mendoza, Argentina), este artigo fornece elementos para uma noção de ‘etnografia variada’ como uma modalidade emergente de estudo antropológico, político e sociológico do universo camponês e indígena na América Latina.

■ **Palavras-chave:** Neoliberalismo; Conflito; Etnografia; Camponeses; Trashumância

Introducción

En las últimas décadas, Argentina registró un fuerte crecimiento de la producción agropecuaria, impulsado por importantes cambios productivos, económicos e institucionales, que condujeron a procesos de concentración. La propiedad de la tierra se transformó en factor determinante del agro argentino, así como el acceso a ella, ya sea mediante el arriendo o la compra. Fue así que

la expansión de la soja involucró cambios significativos en el uso del suelo; por caso, la ampliación de la frontera agrícola implicó además el desplazamiento del núcleo sojero de una región a otra (Palmisano y Perelmuter, 2023). Asimismo, el crecimiento de la agricultura por sobre la ganadería, como el *boom* sojero por encima del complejo oleaginoso y las restantes actividades agrícolas impactaron en la población rural y el trabajo de la agricultura familiar (Hocsman, 2018). La paradoja del neoliberalismo en el campo argentino se sintetizó en el fuerte crecimiento de la producción y las exportaciones (acompañadas por la modernización tecnológica), por un lado, mientras por otro se aceleraba la concentración dando lugar a megaexplotaciones agrarias y la eliminación del campesinado pobre (Murmis y Murmis, 2012).

En ese marco de exclusión territorial, este escrito emerge como parte de un estudio antropológico en espacios rurales marginales con la intención de desbarbar horizontes de compromiso teórico-político, atendiendo a la vigencia de antropologías militantes y activistas. Partimos –en un plano más abstracto– argumentando que, en las bases de una sociedad capitalista, la relación entre territorios y sujetos campesinos/indígenas constituye un eje central para entender el hecho rural bajo la hegemonía neoliberal. Investigar implica generar conocimiento que contribuya, con metodologías adecuadas, a aprehender la multidimensionalidad y el abigarramiento de las comunidades estudiadas. Para poder producir ciencia, resultan centrales la articulación de lo político y los espacios-tiempo de intersubjetividad que en los trabajos de campo germinan. Entonces, comprender antropológicamente conmina aquí abordar la separación del hombre y la mujer de sus condiciones de reproducción y la constelación de resistencias que ello representa. Es, a nuestro modo de ver, en la ruralidad marginal donde mejor se pueden interpretar los retos actuales a la etnografía latinoamericana: entender el abigarramiento de América Latina conlleva asumir que la región es reservorio de lucha indígena y campesina, entre otras cosas porque el capitalismo se exterioriza como una forma constante de desposesión de la vida rural.

Los datos que evoca el trabajo antropológico/etnográfico, desde las entrevistas pasando por la observación y las conversaciones hasta la participación en actividades de las comunidades analizadas, requieren un ejercicio de 'traducibilidad' del paisaje observado a un horizonte de inteligibilidad. En este artículo nos preguntamos si la transformación de las relaciones sociales en tiempos del neoliberalismo global implica una renovación de la mirada antropológica: ¿cuál es el lugar que ocupan los tratamientos antropológicos del conflicto y la resistencia ante las formulaciones teóricas surgidas en contextos rurales abigarrados?, ¿cómo se resuelve el compromiso de 'campo' ante la desapropiación material del territorio rural?... Abordamos aquí parte de esas dimensiones que acompañan nuestro trabajo de investigación durante los últimos años en la ruralidad del sur de la provincia de Mendoza (Argentina).

En los primeros apartados, retomamos elementos del corpus que define a la antropología y la etnografía como disciplinas fundamentales de las ciencias sociales; seguidamente, describimos el universo de análisis y la metodología empleada. En la siguiente sección aportamos reflexiones situadas sobre lo que denominamos una 'etnografía abigarrada', en el sentido de poder abarcar la complejidad de los territorios rurales y asumir el compromiso político surgido de la sensibilización propia de una ciencia práctica. Nos detenemos aquí en la problemática de las familias crianceras que pueblan el sur mendocino y las amenazas sobre sus espacios vitales. Finalmente, graficamos la emergencia de un enfoque territorial de la profesión antropológica, retomado a partir de

la experiencia de acompañamiento etnográfico al campesinado trashumante y su organización política en Malargüe.

Marco teórico: la etnografía como reflejo de conflictividades

El trabajo de investigación antropológica surge como continuidad de una tensión fundante en las ciencias sociales: se trata al mismo tiempo de un estudio metódico, riguroso, que contiene e interpreta a la experiencia vital, las relaciones y los vínculos personales (Jimeno, Varela y Castillo, 2012). De alguna manera, el submundo de lo antropológico navega entre las estructuras y las subjetividades, la emotividad del día a día y los encuadres económico-políticos que circundan los sujetos concretos con los que se trabaja. Si bien el mirar, escuchar y escribir de la labor antropológica (Cardoso de Oliveira, 2017) no exime la posibilidad de atender a las tiranteces entre la producción de conocimiento y el compromiso material con las dinámicas y prácticas de estudio; sería impropio descuidar la politicidad que el acto antropológico conlleva. Desde su nacimiento, una disciplina así denota proyectos políticos implícitos en la discusión del universo cultural:

El establecimiento de la antropología como disciplina científica se produce en el entrecruzamiento de dos procesos nunca antes vistos. Uno es la expansión a escala planetaria de una sola civilización en la que se conjugan nacionalismo y militarismo, misión cristiana y racismo, búsqueda capitalista de mercados y de materias primas y afán de inventariar todos los fenómenos del globo terráqueo. El otro es la hegemonización de un único tipo de conocimiento, caracterizado por una determinada organización social de sus practicantes y por el consenso en el seno de éstos acerca de ciertos procedimientos para generar y validar enunciados sobre la realidad empírica. (Krotz, 1993, p. 5)

Ahora bien, la etnografía, como método de estudio de hombres y mujeres en su totalidad, conjuga una serie de técnicas de investigación cualitativas que posibilita la introducción de un abordaje intelectual en los recovecos del conocimiento empírico; se trata en primer lugar de impregnarse y conocer las interacciones entre personas, así como sus productos culturales y sociales. La labor antropológica sucede anudada a formas de inserción en las comunidades objetivadas. Objetivar, no desde un propósito positivista, sugiere comprender la práctica social de las personas implicadas como 'objeto' de reflexión y punto de partida de aprendizajes colectivos (Di Matteo, Michi y Vila, 2021). La etnografía, por su parte, requiere de un ejercicio de "traducibilidad" del paisaje observado a un lenguaje teórico-conceptual. Se trata de un acto intelectual y político que media la distancia entre la primera pisada en el territorio y la escritura posible (Malinowski, 1986). Con todo, el ejercicio antropológico ha puesto en discusión ciertos axiomas que interpelan al trabajo académico, especialmente en el mundo anglosajón y europeo: la proliferación de científicos sociales "subdesarrollados" y el aumento significativo de su actividad académica/territorial ha visto emerger algunos cuestionamientos. Hebe Vessuri dirá que son básicamente tres:

Una es que el ser antropólogo en su propia sociedad es una gran ventaja; la segunda es que es una gran desventaja y que el mejor aporte de un antropólogo 'subdesarrollado' es el que éste puede hacer abandonando su posición profesional y presentando una interpretación desde 'adentro' de la realidad, como 'nativo'; la tercera posición es: ¿en qué medida un científico social puede entender su propia sociedad?... (Vessuri, 2002, p. 290)

En América Latina, la separación de las poblaciones respecto de sus medios históricos de producción, así como la aparición del trabajo asalariado y la permanente reproducción de los mecanismos de acumulación, es parte de los procesos que reaparecen en forma permanente en los diversos lugares que el capital va colonizando o recolonizando. Si bien en aquellos espacios de predominio agrario o extractivo es fácil observar conflictos enmarcados en la pervivencia de los mecanismos de la acumulación originaria en donde el despojo material (de tierras y formas de vida) es más explícito, allí los grupos sociales y las fracciones de clases presentan una mayor dispersión identitaria que aquella del modelo clásico 'obrero vs. capitalista industrial'. El acceso a la indagación científica de intelectuales periféricos, en un terreno casi excluyente de las academias del 'Norte', ha acarreado controversias al interior de una disciplina en ciernes, que fue tomando contundencia en el sur global. Si bien la distinción entre las disciplinas de la sociología y la antropología social ha sido superada en el siglo XX –pese a que sus especificidades difieren en el nivel de la práctica científica, alrededor del uso preferencial de ciertas técnicas, magnitudes de los objetos de estudio y fuentes de datos más que de teorías (Vessuri, 2002)–, es recurrente ver la idea de cierto "exotismo" de la situación de campo y su distancia con la vivencia concreta del antropólogo/sociólogo, como reaseguros de una mayor objetividad al momento de involucrarse en el territorio de estudio.

Es claro que la observación participante ha ayudado a consolidar un sentir vivencial del "contacto con los nativos" (Malinowski, 1986); no obstante ello, el compromiso político que parte de la sensibilización de las ciencias sociales en un territorio abigarrado como el de Nuestra América, exige lo que Fals Borda y Mora-Osejo (2004) llamarían de un ideal de ciencia práctica: una ciencia política propia que permita la obtención del conocimiento a partir de la confrontación dialéctica de líneas de pensamiento con la realidad de estudio social y antropológico.

El 'encuentro' teórico-político con una experiencia a indagar presupone interpelaciones y dilemas antropológicos; sin embargo, el trabajo etnográfico que de ello deriva no puede ser asumido como una simple descripción, tal la incipiente conceptualización de la disciplina entre el siglo XIX y mediados del siglo XX. Creemos que el desarrollo analítico y epistémico en torno a las antropologías militantes, activistas, colaborativas y/o comprometidas en contextos abiertos o soterrados de conflicto social nos permite actualizar lo permeable de las barreras científicas que tributan a ciertos paradigmas de la objetividad y el purismo técnico, ampliamente difundidos en la academia regional.

Tal como apunta a Mora Nawrath (2010, p. 14):

La otredad como problematización antropológica implica percibir la diferencia en tanto especificidad, reconociendo lógicas de organización de la realidad que se expresan en formas de reproducción social circunscritas a distintos espacios (por parte de un grupo o conglomerado), referencia a grados de pertenencia colectiva que se materializan en la vida cotidiana a través de formas sociales de organización y de interacción, producción de bienes materiales, etc., que dan lugar a diversos modos de significar y construir la realidad.

Ruralidad y comunidades

Pensar el mundo rural involucra reencauzar el problema de las clases sociales y las formas de reproducción de la subsistencia en los territorios (Bolding,

Borg Rasmussen y Bo Nielsen, 2020). En esa dirección, la subsistencia es un elemento central en la evolución histórica de la lucha de clases sociales, así como su conformación y la articulación de las identidades políticas en movimientos sociales organizados (Claeys y Delgado Pugley, 2017). Es por ello que la relación entre el modo de vida territorial y los sujetos campesinos e indígenas en las bases de una sociedad capitalista constituye un eje fundamental para entender la ruralidad en contextos de hegemonía neoliberal (Bernstein, 2010).

El tratamiento antropológico del *conflicto* y la *resistencia* ante las formulaciones teóricas de las ciencias sociales y las humanidades acontece asociado a las formas de vida existentes en los marcos estatales latinoamericanos, todo lo cual requiere indicar la fisonomía de nuestras sociedades abigarradas, tal como las entiende René Zavaleta Mercado (1982). Si partimos de asumir que las pujas políticas y económicas del continente tienen lugar en los parámetros del Estado nación, en ese sentido, la función central del Estado es la de producir unidad política allí donde se produjo un *estado de separación doble*: separación del trabajador de sus medios y separación del Estado de la sociedad civil (Zavaleta Mercado, 2009).

La formación social abigarrada refiere, entonces, a la condición multisocietal latinoamericana. Se trata de sociedades en las cuales las estructuras sociales capitalistas no han logrado desarrollarse en su totalidad y conviven con formas jurídicas y sociales de formación precapitalistas (Antezana, 1991). En otras palabras, es posible pensar que las clases sociales que resisten y asumen la conflictividad en los territorios pasan por una abigarrada forma de sentir tanto el colonialismo como el capital, en la manera en que son avasallados sus modos de vida. Los mecanismos coercitivos de explotación no provienen solo del derrotero colonial, sino también de las exigencias socioeconómicas del modelo tecnológico capitalista que se impuso en el continente (Veltmeyer y Petras, 2014).

Por ello es que resulta fundamental interpretar el desarrollo sociohistórico de la producción/reproducción moderna. La sociedad surgida de la crisis neoliberal en América Latina coloca al trabajo humano y su subjetivación –tanto como a la naturaleza– en el lugar de meros ‘recursos’. Por estas razones es que el territorio rural se transforma en un espacio de divergencia cardinal en la reproducción de la vida simbólica y social. Comprender los caminos de la conflictividad rural sobre la base de la persistencia de vida campesina e indígena, posibilita una mirada estructural y simbólica. Se trata de una perspectiva surgida desde la práctica de las comunidades campesinas, bajo una óptica relacional del poder que dé cuenta de una *economía de los conflictos* (Avalle, 2020).

El abigarramiento, para Zavaleta Mercado, evoca la sobreposición inarticulada de modos de producción, diferentes visiones ecológicas y políticas, formatos de estructuras locales de autoridad que interactúan con la estatalidad; algo así “como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario” (Zavaleta Mercado, 2013, p. 105). Para este intelectual, el modo de producción capitalista tiende a expandirse a través de las fronteras estatales, por lo que la visión crítica de esta configuración histórico-social no es local sino más bien cosmopolita. En tal sentido, sobre el espectro de la estatalidad latinoamericana –tal como la conocemos– emergen fugas al criterio homogeneizador tanto de las formas de vida moderna, como así también de su intelección, dada desde una matriz teórica unívoca y pretendidamente abarcadora.

Ahora bien, si retomamos lo que Zavaleta Mercado llama de 'sobreposición' de varios tiempos históricos en un mismo territorio (Tapia, 2016), suponiendo que las formas de opresión y la densidad estatal no se sustancian de la misma manera, es posible pensar que las resistencias que emergen de estos territorios resulten diversas en cuanto a espacios, escalas y magnitudes. Creemos que la experiencia campesina, en Argentina y América Latina, está atravesada por procesos de modernización excluyentes que fagocitan históricas formas de opresión, a la vez que ven surgir articulaciones entre la producción doméstica y propuestas políticas organizadas. La historia del desarrollo latinoamericano está marcada primariamente por la ecuación *capital/bienes comunes*, cuestión connatural al rol moderno de nuestra región: ser proveedores de materias primas. Para graficar esto nos remitimos a nuestro territorio de estudio, en el que el sujeto analizado es el campesino-indígena conocido bajo la nominación de 'puestero' o 'criancero'. Al respecto, retomamos la definición de María Eugenia Comerci (2019, p. 445):

el criancero es un productor/a familiar que se dedica mayoritariamente a la cría de ganado menor (caprino y ovino) y, eventualmente, al ganado vacuno. Con un perfil campesino, suele tener dificultad para acumular excedentes y un acceso limitado a los recursos naturales.

Caracterización del territorio de estudio

En Argentina, la etapa posdictadura militar, si bien recuperó la vida democrática representativa, no impuso grandes cambios en términos de las políticas de desarrollo. Como consecuencia de ello, durante los años noventa comenzaron a surgir una serie diversa de movimientos campesinos que, además de criticar los procesos de explotación económica, cuestionaron las formas de organización política del universo rural. El impacto del modelo monoprodutivo sojero avanzó a medida que hizo retroceder otros cultivos, desplazando la producción ganadera. Esto generó dos consecuencias palpables en el plano laboral: por un lado, decreció la ocupación agraria asociada a los cambios tecnológicos, mientras por otro crecieron la precarización y el empleo no registrado. Como corolario de este cambio agrario, las organizaciones gremiales/sindicales tradicionales del campo sufrieron los impactos de este corrimiento de la frontera agrícola (Soto y Martín, 2023).

Es así como el espacio rural se fue transformando en escenario de disputas políticas entre grandes corporaciones, fieles representaciones del agronegocio, y las lógicas comunitarias (campesinas e indígenas) que perfilan modalidades de organización global como forma de resistencia al proceso neoextractivo. Hemos dicho antes que la formación social abigarrada en América Latina –lo cual es válido pensarlo para Argentina, va de suyo– remite a la condición multisocietal de nuestro territorio. En el *trabajo de campo* podemos constatar la existencia de estructuras sociales capitalistas que no han logrado desarrollarse en su totalidad y conviven con formas precapitalistas.

Trashumancia campesina en territorios abigarrados

El departamento de Malargüe, ubicado al sur de la provincia de Mendoza (Argentina), se caracteriza por el contraste topográfico y climático en dirección oeste-este. El sector occidental está dominado por un paisaje de montañas con alturas de hasta 4000 metros sobre el nivel del mar, un clima frío y precipitaciones anuales que alcanzan los 900 mm, mientras que la zona oriental

presenta un clima seco estepario y precipitaciones que, en algunos sectores, no superan los 300 mm anuales (Forte *et al.*, 2021). Este departamento es el más austral de la provincia de Mendoza, y limita al sur con Neuquén, al norte con San Rafael, al este con la provincia de La Pampa y al oeste con la República de Chile. Se caracteriza por ser un territorio geográficamente extenso y con menos población promedio que la provincia en su totalidad: posee una superficie de 41.317 km², con un total de 27.660 habitantes. De su población, el 78% (21.619 habitantes) se ubica en la ciudad, en tanto el 20% (5589 habitantes) se asienta en zonas rurales dispersas –puestos– y solo el 2% (452) en áreas rurales agrupadas –parajes rurales– (Indec, 2010).

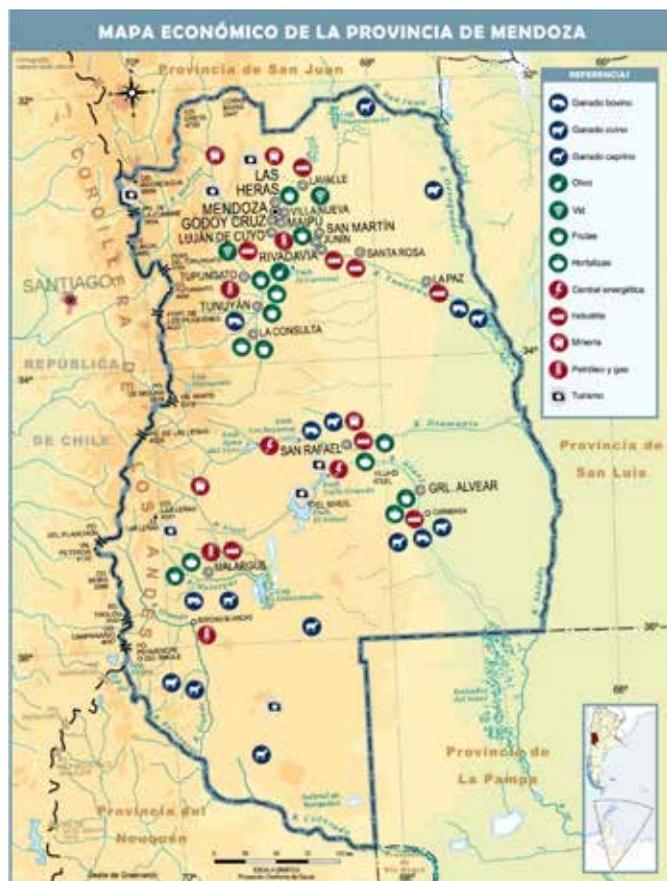
Continuación histórica de una resiliente población indígena abocada a la ganadería extensiva,¹ desde principios del siglo XX, el actual departamento de Malargüe vio nacer una nueva subjetividad rural reconocida bajo la nominación de “puesteros”.² En 1902, con ocasión de la sanción de la Ley N° 248, la privatización de tierras públicas dada por el remate masivo de tierras fiscales (Mata Olmo, 1992) dio lugar a que el conjunto de terratenientes beneficiados por dicha ley, ofreciese esos campos en arrendamiento propiciando una nueva dinámica de explotación ganadera denominada ‘puesto’. Desde principios de siglo, las familias puesteras se han desplazado por el amplio margen rural que posee Malargüe con sus animales en busca de pasturas y agua, desde la invernada a la veranada y viceversa; siendo ésta una práctica económica y cultural que ha persistido a lo largo de los años.

Si bien a partir de 1940 en Malargüe tuvo lugar una incipiente explotación minera que luego se diversificó en minerales como el manganeso, plomo y uranio –entre otros de menor escala (Bianchi, 2004)–, fue en la década del sesenta del siglo pasado, a raíz de la extensión de la formación geológica denominada ‘Cuenca Neuquina’, que el departamento tuvo una mayor dinámica productiva volcada a la explotación petrolera. Esta actividad se vio resentida a mediados de los años noventa, producto de las privatizaciones de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) y los ferrocarriles, además de la venta de superficies de tierras de manera escalonada (Cepparo, Prieto y Gabrielidis, 2011). Desde 1995, el departamento se orientó especialmente a la actividad turística como una forma de dar respuesta al deterioro de otras industrias extractivas. Paralelamente a ello, se dispusieron una serie de políticas orientadas a atender el sostenido declive en la actividad ganadera (Mamani, 2015).

En la actualidad, su economía se concentra en dos continentes claves: la explotación de recursos naturales –petroleros y mineros– y la producción ganadera (Figura 1). A ello se debe sumar la creciente actividad turística del sector. El turismo constituye un rubro de explotación de grupos económicos foráneos con poca incidencia estatal, mucho menos comunitaria. Pese a ello, en Malargüe, la práctica ganadera extensiva y trashumante ha logrado sobrevivir. Una actividad económica que se despliega al margen de los circuitos productivos regionales, bajo la forma de pastoreo continuo a campo abierto.

¹ Nos ha parecido interesante pensar este trabajo en los términos que Leticia Katzer retoma a Derrida para evocar un tipo de “espectrografía” en un territorio desértico y nómada. Se trata de atender a “la presencia viva de la ausencia en el modo de marca o huella, es decir, una no-ontología: uno recorre esos lugares y parece que los antiguos estuvieran ahí, presentes, porque quedan sus objetos y la gente los recuerda” (Katzer, 2020, pp. 75-76). En tal sentido, lo indígena es comprendido no como una contraposición, sino como un antecedente y una continuidad de la forma puestera que convive con representaciones diversas en el territorio: tanto puesteros-campesinos como puesteros-indígenas (especialmente mapuche y pehuenche) constituyen la subalternidad unívoca de este proceso aquí narrado.

² Estrictamente vinculada a la tenencia de la tierra, la categoría de puesteros/as remite a campesinos/as que no tienen posesión de su tierra, por el contrario, son ‘puestos’ allí por otro poseedor del capital y dueño de la tierra. Pese a ello, este apelativo responde a una autoadscripción asumida y valorada positivamente por las familias crianceras.

Figura 1: Mapa económico de la provincia de Mendoza, Argentina.

Fuente: Mapa base del Instituto Geográfico Nacional, disponible en Mapoteca Argentina.

Aspectos metodológicos

En este artículo proponemos un enfoque de trabajo etnográfico situado, para ello retomamos la labor de investigación. En ella, hemos buscado analizar los procesos de organización y conflictos desarrollados por parte de las familias puesteras en Malargüe durante el periodo 2010-2022. El supuesto que guía esta pesquisa es que en espacios rurales como el de Malargüe, cuyas estructuras sociales capitalistas no han logrado desarrollarse en su totalidad y conviven con dinámicas de vida tradicional, es posible observar signos de politización rural que conminan a una tarea etnográfica con un compromiso teórico-político; una etnografía abigarrada.

El caso del pueblo criancero de Malargüe permite comprender parte de este abigarramiento de las condiciones de reproducción rural. Para aproximarnos a los procesos por los cuales las familias campesinas e indígenas del sur de la provincia de Mendoza recrean modalidades de acción colectiva en su traslado territorial, se ha dispuesto el uso de una estrategia etnográfica atravesada por el compromiso militante, entendiendo para ello el prerequisite de condiciones de intersubjetividad democrática, es decir: de un espacio-tiempo denso de sujetos, donde hay mayor continuidad de los tiempos políticos porque hay también una mayor diversidad de instancias que constituyen y reconstituyen sujetos políticos en condiciones plurales de manera más continua y amplia

(Tapia, 2009). En particular, resaltamos la instancia cooperativa de esa politización puestera.

Las dinámicas de trabajo con las familias fueron definidas a la luz del enfoque propuesto, teniendo como prioridad una labor etnográfica en parajes pastoriles de subsistencia, con el objeto de comprender las resistencias y la conflictividad territorial de las comunidades crianceras. Los intersticios de observación –cuyo origen remite a unos cinco años atrás– para este texto se concentraron en dos momentos distintos: en primer lugar, un acercamiento exploratorio al territorio en estudio, realizado durante el primer trimestre del año 2021, y un segundo momento, de entrevistas a familias puesteras durante los meses de agosto a octubre de 2022. De ambos momentos derivaron un total de diez entrevistas en profundidad.

Las entrevistas fueron del tipo semiestructuradas. El criterio de selección muestral fue intencional o por propósitos, teniendo en cuenta las condiciones de heterogeneidad y accesibilidad (Valles, 2003). Además de ello, se realizó una sistematización de fuentes secundarias y revisión de la literatura sobre conflictos territoriales. El registro que hemos realizado –mediado por la flexibilidad de los diálogos y la observación de las estrategias de subsistencia desde una metodología participante junto a familias y organizaciones campesinas– nos ha llevado a plantear la idea de una *etnografía abigarrada* buscando articular el compromiso antropológico al momento de teorizar sobre la ruralidad y las formas campesinas/indígenas existentes en los marcos estatales latinoamericanos, tratándose –al menos en nuestro campo de estudio– de sociedades abigarradas.

Proponemos el concepto de ‘etnografía abigarrada’, desagregando la idea en dos planos: en primer lugar, sostenemos que el acto *etnográfico* es una forma de producción de conocimiento social (Lassiter, 2005), una dinámica de intelección de aquello que no aparece representado, precisamente porque opera un ejercicio del poder en esa narrativa. En segundo lugar, retomamos lo *abigarrado* como una forma de describir la ruralidad trashumante: es, en ese espacio de irresolubilidad del problema de la construcción de un Estado capitalista orgánico (Zavaleta, 2013), donde lo campesino e indígena padece una crisis de intercomunicación, una invisibilización.

Reorganización campesina en Malargüe

El territorio de estudio es un espacio socioecológico donde se producen conflictos y resistencias. Justamente, el tratamiento antropológico del conflicto en contextos neoliberales acontece asociado a las formas de trabajo existentes en los marcos estatales latinoamericanos, todo lo cual requiere indicar la fisonomía de esta sociedad abigarrada:³ los puesteros y crianceros trashumantes de Malargüe se dedican fundamentalmente a la subsistencia a partir de la cría de caprinos, bovinos y, en menor medida, de ovinos y equinos. La vida del puestero, especialmente en el oeste departamental, implica un cambio temporal de asentamiento y se organiza en tres momentos vitales: la invernada,

³ Zavaleta Mercado (2013) propone que las sociedades abigarradas se componen de Estados inorgánicos y aparentes, fundados en una sobreposición de dos tipos de tiempos históricos: una civilización agraria, que ocupa los territorios conquistados, y algo de civilización industrial, producto de la expansión del capitalismo bajo modalidades de subsunción formal (Tapia, 2016).

que es el lugar donde pasan el invierno, la veranada⁴ –en espacios de altura donde pasta el piño– y la trashumancia, que indica el recorrido en busca de mejores campos (Figura 2).

Figura 2: Puesteros trashumantes malargüinos



Fuente: Rolando Poblete, Malargüe.

El actual espacio rural de Malargüe era parte de la territorialidad indígena anhelada por la avanzada estatal que pretendía poblar el desierto. Malargüe constituyó así la puerta de acceso a la expansión estatal que la “república” inauguraba sobre la corporalidad indígena (Roulet, 2002; Soto, 2023a). El Estado buscó producir unidad política allí donde sucedió un estado de separación doble: separación del trabajador de sus medios y separación del Estado respecto de la sociedad civil. De las familias puesteras, existe un sustrato importante que hace reconocimiento formal y colectivo de su origen mapuche-pehuenche en Malargüe: allí persisten unas 1600 personas, algo más 200 familias, gran parte de las cuales se organizan en 35 comunidades –incluyendo también aquí parte del departamento de San Rafael– (Trasorras, 2017).

La invernada transcurre en las residencias o puestos permanentes ubicados en los valles bajos, en zonas áridas con escasez de agua. El modo de vida puestero implica, por lo tanto, que los productores empleen mucho tiempo en la alimentación y cuidado de su ganado mediante el pastoreo en las inmediaciones de sus puestos. Con la intención de que los animales engorden y ello permita recuperar la fertilidad del territorio, los puesteros trashumantes deben ir en busca de agua y buenas pasturas hacia la montaña. Se trata de temporalidades más cercanas a un ritmo de feudalidad frente a un sostenido avance del modelo extractivo y el agronegocio en Argentina.

⁴ Se trata de unidades socioproductivas temporarias situadas en los valles altos a unos 2500 metros sobre el mar. Las veranadas presentan una distribución dispersa que responde fundamentalmente al manejo extensivo del ganado y a las características naturales de esta zona.

En las conversaciones con Mario,⁵ esto fue sintetizado así:

Nosotros arreamos... tenemos una veranada que no está lejos... antes tardamos mucho porque alquilábamos veranada lejos, ahora tenemos algo cerca... Antes estuve yendo a Río Grande teníamos ocho días de camino arriba... al ir por la ruta no se quedaba nada, hay gente ahora que lleva en jaula, si se hacen los números y conviene es bueno, porque se llega con todo a la veranada llegan los *bichos*⁶ a comer en el día...es algo muy bueno, si uno va en un animal flaco demora cinco, seis días... tiene que pagar un peón y si el peón junta la plata... pero ahora los peones están caros, están muy caros...el Estado, los gobiernos... no ayudan...

Para materializar el proceso etnográfico tuvimos que asimilar primero el abigarramiento de la tarea trashumante: en la cordillera se vive una eventualidad por fuera de la lógica del capitalismo global. Mediante el manejo adaptativo se flexibiliza la carga animal y se regula la duración de los periodos de utilización y descanso, fundamentalmente en función de la limitante primaria en este tipo de ecosistema: el agua. También en el marco de un manejo adaptativo, y mediante el monitoreo de indicadores de riesgo y acciones de manejo específicas, se pueden corregir alteraciones estructurales y funcionales en los pastizales que comprometan la preservación de la comunidad vegetal deseable. Sin dejar de reconocer esta diversidad, el desplazamiento se da en entornos naturales (Figura 3).

El puestero vive de sus animales, la crianza del animal, las chivas... venderlos y eso le ayuda a sobrevivir... acá ahora ya no se siembra; antes se sembraba de todo, pero ahora eso se ha perdido un poco... En los últimos años la actividad del puestero se ha mantenido igual... en invierno y en verano los animales están en distintos lugares, en invierno y primavera pasan aquí y en verano se van a la veranada arriba... nosotros tenemos seis días de viajes y cuatro de vuelta, la vuelta es más rápida... (Joaquín, Malargüe, 2021).

Ahora bien, para describir la noción de compromiso político del trabajo antropológico, es necesario destacar que, en los últimos diez años en este territorio trashumante, un segmento de la persistencia rural local, reposa sobre movimientos campesinos e indígenas que han surgido en los márgenes del reconocimiento estatal para demandar mejores condiciones de subsistencia (Soto, 2023b). Allí donde los gobiernos provincial y municipal favorecen la desappropriación, son las organizaciones del sector las que asumen una cuota importante en la tarea representativa y la lucha por las condiciones de reproducción social, especialmente por la tenencia de la tierra. Suponemos que la tarea etnográfica que presume un compromiso colaborativo debe modificarse a sí misma por la interpelación que le producen las formas de politización en esos ámbitos rurales.

⁵ Mario es joven, tiene 40 años, trabaja en el campo con su familia y, a pesar de no detentar la tenencia de su tierra y sufrir la escasa legislación en beneficio del criancero, mantiene la tenacidad de su opción por vivir en el campo. Actualmente cuenta con un total de 100 chivos y su principal dificultad es la sequía del campo y la inseguridad jurídica, que le implica habitar campos con propietarios foráneos, que cobran la mitad de su producción como alquiler.

⁶ Se refiere al ganado caprino menor.

Figura 3: Camino de trashumancia, entre el río y la ruta.



Fuente: Imagen tomada durante el trabajo de campo.

El problema de la tierra

Susana es hija de puesteros trashumantes y en los últimos años ha asumido un quehacer de denuncia pública sobre la emergencia de los territorios en los que está asentada su familia, especialmente a partir de los intentos de desalojo del puesto Galdame-Vázquez, en Arroyo Chenque-Co del distrito de Bardas Blancas. Por órdenes del empresario Sergio Rostagno⁷, en 2020 se intentó derribar las casas de varias familias crianceras (Giramundo, 2020).

Así lo cuenta Susana en primera persona:

Nosotros creo que hemos sido los únicos que nos hemos parado delante de Rostagno para decirle que no avance... pero la gente le tiene miedo a Rostagno. Y antes la gente le firmaba papeles... Bueno, todavía hoy le firman, pero se lo firman por ignorancia, por desconocimiento porque una vez que le firman un papel lo están reconociendo como dueño pero si esa gente no le firma Rostagno no tiene de qué agarrarse... yo no lo reconozco como dueño, él no puede venir a cobrarme a mí pero si yo le firmo el papelito te voy a tener que pagar y la gente termina firmándole... eso lo hace todos los años porque les hace un contrato anual, les alquila por pasturas anuales, la gente le firma... si firma ese papel, Rostagno, que ni siquiera es abogado y no tiene matrícula como abogado, de todas maneras él las intimida...

La precariedad de la vida criancera está signada por lo contingente que es su permanencia en la tierra. Las comunidades puesteras trashumantes conforman un espacio-tiempo en el que por necesidad hay mayor continuidad de la temporalidad política. Dicho de otra forma: la trashumancia de familias campesinas e indígenas evoca un desempeño contrario a la economía centrada en las lógicas del capital, por lo tanto, la falta de acceso a la tierra implica una

⁷ Rostagno -junto a Luis Demarchi y Carlos Santalessa- es propietario de El Palauco, un condominio indiviso de unas 170 mil hectáreas en Malargüe. Según un informe reciente del diario Perfil, el campo era del bisabuelo de la esposa de Santalessa que lo había comprado al Estado en un remate a principios del siglo XX (Stemphelt, 2024).

concepción restringida de estos sistemas socioecológicos; denunciar la incompreensión de su arraigo nómada es un acto eminentemente político:

... los dueños que decían ser dueños nos alquilaban y nos alquilan hasta el día de hoy... los dueños tienen un contrato que te muestran, te dan un recibo y vos lo pagás... ellos tienen documentos falsos, pero tienen... esos dueños van cambiando con el tiempo [...] uno sabe son otros... (Ismael, Malargüe, 2022)

Por su parte, Natalia –puestera y militante de la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra (UST), organización campesina de la provincia de Mendoza que integra el Movimiento Nacional Campesino Indígena Somos Tierra– reconoce la dificultad que implica la vida del criancero:

Con respecto a la continuidad de la familia puestera, creo que es complicada la vida puestera... de acá a unos años yo la veo bastante mala... en el puesto, por ejemplo, de varias familias hay muchos, la mayoría, que tienen hijos, pero la mayoría de sus hijos grandes se han ido... algunos quedan, los que quedan se quedan, pero en otros lugares... Ya no quedan casi jóvenes, el gran problema es que hacen su casa pensando que eso es de ellos, pero después vienen y les dicen eso no es tuyo y los corren... el problema de la tierra...

La incompreensión propia de la dinámica colonial/moderna con la cual está conformado el Estado nación y la sociedad en su conjunto contribuye a que la ruralidad trashumante sea una forma abigarrada de existencia. Buena parte de la lucha política se dirime en la producción de conocimiento (etnográfico) que marque esa contradicción y visibilice a esas comunidades como sujetos políticos. La recuperación e implementación de nuevos procesos de producción de saberes por parte de clases y grupos sociales campesinos nos alerta sobre la urgencia de entender las formas de movilización espacial en la recreación identitaria puestera. Se trata de una disputa de los sectores subalternizados del campo por sostener modos de vida alternativos a los dominantes. Eso ratifica Natalia:

Hay mucha gente que se vincula bien por el tema de las tierras; ese es el punto que los vincula con la organización... Creemos que lo que hemos hecho como organización en los últimos años ayuda mucho a la familia que están en la UST, que son unas 30 familias aproximadamente, eso ayuda mucho, con la venta de chivos se hace bastante...

Cooperativa campesina y trabajo etnográfico

Para el caso de lo que venimos expresando, nuestro trabajo de investigación ha implicado salir de la “objetivación” de las experiencias. En ello, la reorganización del campesinado ha contribuido a repensar los retos de una etnografía en comunidades contemporáneas. Un elemento relevante han sido las dinámicas sociopolíticas que se dan en estos espacios rurales, en las que asumimos roles colaborativos y organizativos en primera persona (Baraldo, 2022).

La *Cooperativa Tierra Campesina*, perteneciente a la UST (Figura 4), reúne a 250 familias criadoras de cabras en Mendoza, con un trabajo relevante en el departamento de Malargüe. Desde su conformación, en 2008, esta cooperativa impulsa actividades productivas y educativas. La producción caprina es una de las acciones principales destinadas a dar valor a la producción de los crianceros que reúne. Los avances y experiencias de agrupamiento del movimiento campesino dieron nacimiento a la Federación de Cooperativas Campesinas y

de la Agricultura Familiar (FECOCAF), también perteneciente a la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra; esto se explica en gran medida por la lucha rural, y porque Mendoza es la provincia con más familias campesinas y agricultores familiares registrados del país.⁸

Entre las líneas de producción impulsadas por la cooperativa, una ha sido la de crear un sistema de logística y comercialización de cuero de alta calidad, tratando de evitar la intermediación que quita ganancias al puestero. Asimismo, se ha logrado una articulación con Cooperativa Curtidores Unidos de Mendoza, para que los puesteros reciban el precio de entrada a fábrica sin intermediarios, con el descuento del flete y los gastos administrativos cooperativos, lo que significaba mayor remuneración respecto del sistema de intermediarios previo. La alianza con la cooperativa de curtidores comenzó en 2011 y se consolidó en 2014 con el tiempo se fue constituyendo en una de las aristas fundamentales de trabajo de la UST: la defensa del territorio. Esto resulta elemental, sobre todo si tenemos en cuenta que, en Malargüe, los desalojos y la extorsión son frecuentes.

Nosotros pasamos por eso y además por eso es que todavía queda gente pobre en el campo, porque tienen pocos animales... El terrateniente le saca gran parte de esa producción, gran parte de esa producción se la tienen que pagar a él, la gente por temor las paga... les da sus animales porque si no vendrá y les atropellará y le robará... le quitará su casa (Karen, Malargüe, 2022)

Figura 4: Unión de Trabajadores Rurales Malargüe



Fuente: UST/MNCI-ST.

La ruralidad malargüina es muy amplia y existen innumerables trabajos realizados, tanto sociológicos, antropológicos y geográficos, como ambientales; sin embargo, por el recorte temporal y los propósitos de nuestro compromiso de campo, creemos que una modalidad de abordaje posible, para conjugar horizontes de compromiso teórico-político atendiendo a la vigencia de antropologías militantes, es asumir un vínculo con la trashumancia a partir de la

⁸ Llamativamente, desde 2016 la provincia no cuenta con una Dirección de Agricultura Familiar que acompañe las demandas de campesinos e indígenas, especialmente las familias trashumantes.

identificación con sus problemas de desapropiación material y sus formas de reorganización política.⁹ Se trata

no solo de una práctica de construcción conjunta de saberes sino también y fundamentalmente, una matriz comunal y artesanal que nos involucra y compromete socialmente en acciones colectivas y preocupaciones públicas, trascendiendo los espacios estrictamente cognitivos e interviniendo/ modificando las realidades de los espacios donde trabajamos. (Katzer *et al.*, 2022, p. 18)

La propiedad y el acceso a la tierra en las familias crianceras evidencia la paradoja del neoliberalismo en el campo argentino: excluir a unos mientras concentran otros. En ese contexto, la acción-participación en actividades de las familias crianceras se concreta en la tarea antropológica de “traducir” nuevas narrativas que visibilicen esos territorios abigarrados.

Reflexiones finales

Este trabajo ha sido una tentativa de teorización a partir de las notas que nuestras prácticas de investigación y los compromisos militantes nos permiten ejercer, tanto en el quehacer etnográfico como en las militancias territoriales en general. Partimos de suponer que la relación entre territorios y sujetos campesinos/indígenas en las bases de una sociedad capitalista constituye un eje central para entender la ruralidad en contextos de hegemonía neoliberal.

Entender la ruralidad, sus movimientos sociales y conformaciones territoriales, permite comprender la dimensión de conflictividad política surgida en los paisajes rurales latinoamericanos. Consideramos aquí que el compromiso político que parte de la sensibilización de las ciencias sociales en un territorio abigarrado como el de América Latina exige una ciencia práctica y política. Se trata de producir conocimiento a partir de la confrontación dialéctica de líneas de pensamiento con la realidad de estudio social y antropológico. El tratamiento antropológico del conflicto y la resistencia exige comprender la fisonomía de nuestras sociedades abigarradas. Es por ello que la trashumancia de Malargüe, en épocas neoliberales, puede constituir una vía para interpretar lo abigarrado, especialmente dada la fusión entre las formas modernas y no modernas que configuran a los sujetos campesinos. En todo caso, el encuentro teórico-político con una experiencia rural presupone interpelaciones y dilemas antropológicos que renuevan la labor analítica y epistémica, propia de las antropologías militantes, activistas, colaborativas y/o comprometidas en contextos de conflicto social.

A partir de una propuesta metodológica etnográfica que combina conceptualización teórica, análisis documental y observación participante en territorios rurales campesinos e indígenas de Malargüe (Mendoza, Argentina), expusimos algunos elementos iniciales que pueden contribuir a construir una etnografía abigarrada. Si bien no proponemos una categoría con pretensiones de totalidad, entendemos que, por tratarse de sociedades abigarradas, al menos en nuestro campo de estudio es preciso distinguir la condición multisocietal latinoamericana.

⁹ No pretendemos aquí simplificar las derivas del compromiso teórico-crítico solo en asumir la organicidad de un movimiento u organización rural. En todo caso, creemos que es una de tantas posibilidades de abonar a la noción de ‘etnografía abigarrada’ que proponemos, en la medida que el conocimiento etnográfico producido en colaboración tiene como objeto facilitar la activación de estrategias y formas de organización (Juris, 2007).

Finalmente, creemos que el compromiso de 'campo' ante la desapropiación material del territorio rural se resuelve asumiendo las implicancias políticas del trabajo con las familias y organizaciones estudiadas. Esto es así, en parte porque la producción de conocimiento científico en contextos de conflictividad territorial se encuentra mediada por esa inconmensurabilidad del abigarramiento social y político que hemos intentado describir; se trata de sociedades en las cuales las estructuras sociales capitalistas no han logrado desarrollarse en su totalidad y conviven con formas precapitalistas, resistiendo y reexistiendo en los márgenes rurales, tal como lo hacen los puesteros trashumantes al sur de la provincia de Mendoza. Así, como mucha investigación y abundancia de trabajos etnográficos ha contribuido a dar cuenta de la expansión del capital y la alteración de los modos de vida campesinos e indígenas, al momento de pensar las territorialidades rurales en el horizonte de crisis neoliberal, es preciso abandonar los modismos profesionalizantes y presentar interpretaciones desde 'adentro' de la realidad; solo así es posible aproximarse a una indagación política sobre la formación social abigarrada y, como consecuencia, un compromiso político perentorio.

Referencias bibliográficas

- » Antezana, L. (1991). *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación*. La Paz: Muela del Diablo.
- » Avalle, G. (2020). Sindicatos y movimientos sociales. Una confluencia teórico-metodológica desde Latinoamérica. *Sociología del Trabajo*, 97, 71-83. doi: <https://doi.org/10.5209/stra.71076>
- » Baraldo, N. (2022). *Entre invernadas y veranadas avanza la Escuela Campesina de Agroecología en el sur de Mendoza*. Agencia Tierra Viva. Buenos Aires. Recuperado de <https://agenciatierraviva.com.ar/entre-invernadas-y-veranadas-avanza-la-escuela-campesina-de-agroecologia-en-el-sur-de-mendoza/>
- » Bernstein, H. (2010). Rural Livelihoods and Agrarian Change: Bringing Class Back. En N. Long y Y. Jingzhong (Ed.). *Rural Transformations and Policy Intervention in the Twenty First Century: China in Context* (pp. 79-109). Cheltenham: Edward Elgar.
- » Bianchi, R. (2004). *Pioneros. Historia colectiva de Malargüe según sus protagonistas*, ts. I y II. Mendoza: Edición de la autora.
- » Bolding Bennike, R., Borg Rasmussen, M. y Bo Nielsen, N. (2020). Agrarian crossroads: rural aspirations and capitalist transformation. *Canadian Journal of Development Studies*, 41(1), 40-56. doi: 10.1080/02255189.2020.1710116
- » Cardoso de Oliveira, R. (2017). *El trabajo del antropólogo*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- » Cepparo, M. E., Prieto, E. y Gabrielidis, G. (2011). El plan estratégico Malargüe y las iniciativas para el ámbito rural. En M. E. Cepparo (Coord.). *Rasgos de marginalidad. Diferentes enfoques y aportes para abordar su problemática. Malargüe, un ejemplo motivador* (pp. 193-213). Mendoza: Editorial Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.
- » Claey's, P. y Delgado Pugley, D. (2017). Peasant and indigenous transnational social movements engaging with climate justice. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 38(3), 325-340. doi:10.1080/02255189.2016.1235018
- » Comerci, M. E. (2019). Criancero (Argentina 1990-2019). En A. Salomón y J. Muzlera (Eds.). *Diccionario del Agro Iberoamericano*, 2da. edición compendiada, (pp. 227-236). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: TeseoPress Design.
- » Di Matteo, J., Michi, N. y Vila, D. (2021). *Universidad, movimientos y educación: entre senderos y bordes*. Luján: Editorial de la Universidad de Luján.
- » Fals Borda, O. y Mora-Osejo, L. (2004). La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 2(7), 2-8.
- » Forte, P., Ramires, A., De Abrantes, L., Llano, J., Domínguez, L. Carbajal, F., García, S., Sruoga, P. y Bonadonna, C. (2021). La erupción no será transmitida: características, impactos y asistencia durante el ciclo eruptivo 2018-2019 del volcán Peteroa, Argentina. *Revista de la Asociación Geológica Argentina*, 79(1). <https://revista.geologica.org.ar/raga/article/view/940>
- » Giramundo. (2020). *Policías de Malargüe desalojaron a la familia campesina Vásquez-Galdano* [video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=zeyjy-Tl1k>
- » Hoczman, L. (2018). Modelo agroalimentario hegemónico. Invisibilización de campesinos para un desarrollo sin agricultores en Argentina. *Revista de la Escuela de Antropología*, 21, 195-224. doi: <https://doi.org/10.35305/revistadeantropologia.voiXXI.87>

- » Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Recuperado de: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135>
- » Jimeno, M, Varela, D. y Castillo, A. (2012). Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Sociedade e Cultura*, 14(2), 275-285. <https://doi.org/10.5216/sec.v14i2.17604>
- » Juris, J. (2007). Practicing militant ethnography with the movement for global resistance in Barcelona. En S. Shukaitis, D. Graeber & E. Biddle (Eds.), *Constituent imagination Militant Investigations // Collective theorization* (pp.164-178). Oakland: AK Press.
- » Katzer, L. (2020). *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- » Katzer, L., Álvarez Veinguer, A., Dietz, G. y Segovia, Y. (2022). Puntos de partida. Etnografías colaborativas y comprometidas. *Tabula Rasa*, 43, 11-28. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.01>
- » Krotz, E. (1993). La producción de las antropologías en el sur. *Alteridades* 3(6), 5-11.
- » Lassiter, L. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- » Malinowski, B. (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.
- » Mamaní, A. (2015). *Políticas neoliberales y conflictos territoriales en Malargüe, Mendoza*. Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Balances y desafíos de una década larga (2001-2015): aportes y debates desde la Sociología. Recuperado de: <http://bdigital.uncu.edu.ar/8093>
- » Mata Olmo, R. (1992). Aportación al estudio del problema de la tierra en las zonas áridas de la provincia de Mendoza: Malargüe 1874-1988. *Boletín de Estudios Geográficos*, 88, 55-89.
- » Mora Nawrath, H. (2010). El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitécnica. *Forum: Qualitative Social Research*, 11(2), 1-31.
- » Murmis, M. y Murmis, M. (2012). Land concentration and foreign land ownership in Argentina in the context of global land grabbing. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 33(4), 490-508.
- » Palmisano, T. y Perelmuter, T. (2023). *Agronegocio en la Argentina. Modelo hegemónico, resistencias y experiencias alternativas de los movimientos sociales*. Buenos Aires: El Colectivo.
- » Roulet, F. (2002). Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del Comandante José Francisco de Amigorena. En L. Nacuzzi (Comp.). *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (Siglos XVIII y XIX)* (pp. 65-118). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- » Soto, O. (2023a). Etnopolítica mapuche-pehuenche: escenarios de reemergencia indígena en Malargüe, Argentina. En S. Bastos Amigo y E. Martínez Navarrete (Coords). *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina* (pp. 271-301). Quito: Religación Press, Bajo Tierra Ediciones, Tiempo Robado, Cátedra Jorge Alonso CIESAs-UdeG. doi: <http://doi.org/10.46652/religacion-press.15.c11>
- » Soto, O. (2023b). Neoextractivismo y reorganización indígena: nuevos cercamientos en el espacio rural de Malargüe, Mendoza - Argentina (1990-2021). *Mundo Agrario*, 24(55), e202. doi: <https://doi.org/10.24215/15155994e202>
- » Soto, O. y Martín, F. (2023). Neoliberalism in rural South America: political trends in peasant-led unionization (2000-2020), *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 44(1), 77-96.

- » Stemphelet, A. (2024). *Los dueños de la tierra: quienes son los 20 mayores terratenientes de la Argentina*. Diario PERFIL. Recuperado de: <https://www.perfil.com/noticias/politica/los-duenos-de-la-tierra-las-20-empresas-que-mas-hectareas-controlan-en-argentina.phtml>
- » Tapia, L. (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. La Paz: La Muela del Diablo.
- » Tapia, L. (2016). Consideraciones sobre el trabajo teórico de Zavaleta a partir de la obra de Marx. En D. Giller y H. Ouviaña (Coords.). *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado* (pp. 59-74). Santiago de Chile: Quimantú.
- » Trasorras, N. (2017). *Malargüe concentra gran parte de la población Mapuche de la provincia*. Malargüe a diario. Recuperado de: <https://www.malarguediario.com/malargue-concentra-gran-parte-de-la-poblacion-mapuche-de-la-provincia/>
- » Valles, M. (2003). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- » Veltmeyer, H. y Petras, J. (2014). *The New Extractivism: A Postneoliberal Development Model or Imperialism of the Twenty-first Century?* Londres: Zed Books.
- » Vessuri, H. (2002). La observación participante en Tucumán, 1971. En S. Visacovsky y R. Guber (Eds.). *Historia y estilos del trabajo de campo en Argentina* (pp. 289-315) Buenos Aires: Antropofagia.
- » Zavaleta Mercado, R. (1982). Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial. En S. Bruna (Coord.). *América Latina: desarrollo y perspectivas democráticas. Aportes del pensamiento crítico latinoamericano* (pp. 55-85). San José de Costa Rica: FLACSO.
- » Zavaleta Mercado, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre.
- » Zavaleta Mercado, R. (2013). Las masas en noviembre. En *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984* (pp. 97-142) La Paz: Plural.

Biografía

Oscar Soto. Politólogo y docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Cuyo (FCPyS-UNCuyo). Especialista en Epistemologías del Sur (CLACSO), magíster en Estudios Latinoamericanos (FCPyS-UNCuyo) y becario de CONICET. Es educador del Centro de Educación, Formación e Investigación Campesina (CEFIC) y militante de la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra/ Movimiento Nacional Campesino Indígena-Somos Tierra. Es malargüino y actualmente realiza su doctorado en Ciencias Sociales. Sus temas de investigación están relacionados con la sociología política y rural, los movimientos sociales y la teoría política crítica latinoamericana. Es autor del libro *Campesinado y contrahegemonía. Política y resistencia en los movimientos populares de América Latina*. Editorial El Colectivo (2023).

El *significante comunidad* como dispositivo de interpelación

Poder y relaciones interétnicas en Chubut y Río Negro



Hernán Schiaffini

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Esquel, Chubut, Argentina.
Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: hernanschiaffini@gmail.com

Fecha de recibido: 10 de mayo de 2023
Fecha de aceptado: 15 de noviembre de 2023

Resumen

Se analiza el *significante comunidad* en torno a cuatro dimensiones centrales: como concepto de teoría social, como noción jurídica, como institución política y como forma de identificación. Para ello se recurre a trabajos etnográficos propios y de terceros realizados en Chubut y Río Negro, en la Patagonia argentina, en la actualidad. Se sostiene que la *comunidad* es una figura que se constituye recientemente, en el marco de dispositivos de interpelación/identificación vinculados a la articulación de experiencias históricas diversas. Como tal, se conforma en un contexto específico, ligado a la restauración democrática de 1983 y se cristaliza como forma político-jurídica de las relaciones interétnicas en el período que se abre en dicho momento.

■ **Palabras clave:** Comunidad mapuche; Significante; Interpelación; Patagonia

The significant community as a device of interpellation. Power and interethnic relations in Chubut and Río Negro

Abstract

The significant *community* is analyzed around four central dimensions: as a concept of social theory, as a legal notion, as a political institution and as a form of identification. To do this we use ethnographic fieldwork carried out in Chubut and Río Negro, in Argentine Patagonia. It is argued that the community is a figure that was recently constituted, within the framework of interpellation/identification devices linked to historical processes that articulate diverse social experiences. As such, it takes shape in a specific context, linked



to the democratic restoration of 1983 and crystallizes as a political-legal form of inter-ethnic relations in the period that opens at that time

■ **Key Words:** Mapuche Community; Significant; Interpelation; Patagonia

A comunidade significativa como dispositivo de interpelação. Poder e relações interétnicas em Chubut e Río Negro

Resumo

O *significante comunidade* é analisado em torno de quatro dimensões centrais: como conceito de teoria social, como noção jurídica, como instituição política e como forma de identificação. Para isso, utiliza-se hoje o trabalho etnográfico realizado em Chubut e Río Negro, na Patagônia argentina. Argumenta-se que a comunidade é uma figura que se constituiu recentemente, no quadro de dispositivos de interpelação/identificação ligados a processos históricos que articulam diversas experiências sociais. Como tal, toma corpo em um contexto específico, vinculado à restauração democrática de 1983 e se cristaliza como forma político-jurídica das relações interétnicas no período que então se abre

■ **Palavras-chave:** Comunidade mapuche; Significante; Interpelação; Patagonia

Introducción

Referido al mundo mapuche contemporáneo en la Patagonia argentina, el término *comunidad* representa al menos lo siguiente:

- » un concepto del campo de las ciencias sociales
- » una noción jurídica
- » un tipo de institución político-territorial
- » un conjunto de formas de identificación

Sin dejar de reconocer la existencia de otras dimensiones, acá queremos enfatizar en estos cuatro puntos. Nos interesa abordar las complejidades etnográficas e históricas del estudio de la “comunidad” mapuche, ampliando una línea de trabajo que ya lleva varios años (Schiaffini, 2017a, 2017b, 2020, 2021).

Apuntamos a ampliar una propuesta que hemos formulado en otras oportunidades y que aquí intentaremos fortalecer sobre nuevos fundamentos: que la “comunidad” mapuche es la forma histórica que asumen las relaciones interétnicas en la Patagonia argentina a partir de la restauración democrática de 1983. Que de dicha “forma-comunidad”¹ puede rastrearse un origen histórico, un proceso de desarrollo y líneas de transformación actuales. Que estas fases no deben ser interpretadas como procesos endógenos exclusivos del pueblo mapuche, sino como fruto de las interacciones políticas y sociales que se dieron en esos años entre Estado, población mapuche y población no

¹ Aquí nos referiremos a la “forma-comunidad” de una manera muy diferente a la caracterizada por García Linera (2011). En ese caso, remite a unidades de producción social mucho más amplias y complejas respecto de aquellas de las que queremos hablar acá. Nosotros usamos el término para hablar de una figura jurídico-política-territorial que posibilita la sutura de distintas dimensiones de la reproducción social.

mapuche. Y que intervienen allí las experiencias y acumulaciones históricas sedimentadas en las décadas previas.

Vamos a recurrir a diferentes experiencias de campo desarrolladas en las regiones cordilleranas y de meseta de Chubut y Río Negro. Nos apoyaremos en materiales construidos de primera mano en los últimos diez años, pero contamos con algunos registros más antiguos también. A ellos, agregaremos elementos de revisión bibliográfica, tanto en el campo de la historia como de la antropología argentinas a partir de la restauración democrática.

El surgimiento de la “comunidad” indígena en la historia

Tres elementos nos habilitan a explorar la idea de que la *comunidad* indígena, al menos en las zonas oeste de Chubut y Río Negro, recién comienza a ser nominada de tal modo desde finales de la década de 1980.

El primero y más difuso es la aparición de leyes y dispositivos jurídicos que se refieren a las poblaciones indígenas en tanto *comunidades*. La primera es la Ley nacional 23.302, de 1985. A partir de allí, la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y la sanción de leyes provinciales, como la 2270 en Río Negro, se despliegan en esta dirección y profundizarán el proceso.

El segundo punto es la aparición del término *comunidad* en la prensa local. En otro trabajo (Schiaffini, 2020), hemos rastreado la aparición de esta palabra en ochenta años de prensa gráfica en la ciudad de Esquel, corpus que nucleaba el discurso público de una extensa zona del noroeste del Chubut y sudoeste de Río Negro. Encontramos que hasta el año 1985 no se utilizaba el vocablo “comunidad” para designar elemento o porción alguna del mundo mapuche. Pero a partir de ese momento y especialmente después de la segunda mitad de la década de 1990, *comunidad* se convirtió en la forma más habitual de hablar de “lo indígena”. Y el término persiste en la actualidad, junto con otras denominaciones mucho más novedosas: *lof* y “pueblo mapuche”. La aparición del término en la prensa gráfica sugiere su adopción en el discurso público.

El tercer elemento es la propia adscripción de las poblaciones mapuche en tanto *comunidades*. Sea porque requirieron personerías jurídicas, porque definieron tal identidad para solicitar, demandar o reclamar frente al Estado o porque sintetizaron en tal identificación sus experiencias históricas, los parajes de la zona comenzaron a autodefinirse como *comunidades* a partir de fines de la década de 1990 y algunas mucho más tarde, bien entrados los 2000 (Schiaffini, 2022).

Tal recorrido nos habilita a señalar que la población mapuche de la zona adopta la figura de la comunidad en épocas relativamente recientes. Pero tal situación no quiere decir que antes no existieran como población originaria o que no contaran con formas suprafamiliares de organización. Todo lo contrario. Como veremos, es la persistencia de ciertas prácticas de resistencia y autoorganización lo que permitió la adopción de la nueva configuración político-identitaria.

Conocemos, de hecho, experiencias en las cuales una población con más de cien años de experiencia en el habitar de una zona cordillerana pasó de identificarse como “paraje” a “junta vecinal” en la década de 1980. Luego se constituyó como “comunidad” a fines de la década de 1990, para actualmente autodesignarse “lof”. A nuestro modo de ver, estos tránsitos no se explican por una

mera apelación instrumental, sino por la síntesis de experiencias históricas diversas, operadas en el marco de distintas confrontaciones.

Revisemos algunas dimensiones de la comunidad para comprender y explicar sus lógicas y dinámicas.

La comunidad como concepto del campo de las ciencias sociales

Como distintos autores han reseñado, el concepto de comunidad es fundante del campo de las ciencias sociales (Wolf, 1999; Delgado, 2005; Álvaro, 2010; de Marinis, 2005). Por cuestiones de espacio, no abarcaremos la reflexión clásica vinculada a los modelos de Tönnies (1947), Durkheim (2002), Weber (2002) o Marx (2015). Pero sí podemos reseñar algunas líneas de trabajo recientes en el ámbito de la antropología y la sociología argentinas.

La antropología argentina no cuenta con una tradición en torno de los “estudios de comunidad” comparable a la mexicana, por ejemplo (Lisbona Guillén, 2005). Sin embargo, existen antecedentes relevantes de investigaciones vinculadas a estudios localizados (Bartolomé y Hermitte, 1977), así como trabajos de corte clásico en comunidades rurales de difícil acceso (Hermitte y Herrán, 1970). En tal configuración participan factores endógenos y exógenos de la historia de la disciplina que tampoco podemos abordar en este texto.

La renovación de los estudios antropológicos que acompañó la restauración democrática en la Argentina permitió diferentes aperturas. Entre ellas estuvo la de abordar casos urbanos e incorporar a la mirada antropológica objetos que tradicionalmente habían sido asignados a otros campos de conocimiento, como la salud, los sindicatos o el sistema educativo.

En simultáneo, la indagación en torno de los pueblos indígenas se dedicó, bien a abordar las temáticas de la “identidad” (por ejemplo Briones et. al, 1992), bien los procesos de inversión que afectaron y afectan a “unidades domésticas” subsumidas al capital (Balazote y Radovich, 1998). En otras líneas de trabajo, se interpretó a estas poblaciones como “crianceros” (Bendini y Tsagoumakos, 1993) y se enfocó en la trashumancia y la pequeña ganadería en su articulación con la formación social.

En el siglo XXI, estos desarrollos proliferaron y se diversificaron, a la vez que nuevos autores y grupos de trabajo hicieron sus aportes. Por ejemplo, Cañuqueo (2015) y Cañuqueo, Kropff y Pérez (2015). En tal sentido operan también los escritos compilados por Briones y Ramos (2016), que incluyen casos de Río Negro, Chubut y Santa Cruz.

En ellos se hace evidente la influencia de un breve texto que James Brow publicó en 1990: “Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past”. Este trabajo intentó articular los “usos del pasado” con el poder y la construcción de sentidos de pertenencia. Presentó la idea de “procesos de comunalización”, que remite a las múltiples dinámicas que, mediando una *primordialización* de los vínculos, construyen ideas de “nosotros” fabricando una pertenencia colectiva.

Sin embargo, cuando se abordan bien desde una perspectiva histórica (Delrio, 2005b; Nahuelquir, 2012), bien desde los procesos burocráticos concretos de formación de comunidad (los propios trabajos de Cañuqueo y Cañuqueo et

al. que mencionamos recién son un ejemplo) verificamos que la conformación de los entes comunitarios no remiten exclusivamente a un proceso endógeno. Que el Estado, por ejemplo, tiene una buena dosis de responsabilidad en su creación. Que su constitución formal es, relativamente, muy novedosa y cercana en el tiempo. Y que sus contornos y contenidos están estrechamente vinculados a los procesos políticos locales y nacionales. Es decir, una “primordialización” de los vínculos no redundaría necesariamente en una “comunidad”: es necesario que pase algo más.

Dice Diana Lenton (2005, pp. 28-29) que el concepto de *comunidad* aparece en los discursos parlamentarios argentinos hacia 1960, de la mano de la sociología estadounidense. Retengamos este dato, sin dudas relevante: una forma de interpelación estaba siendo construida. Sin embargo, su aparición en el discurso público es más tardía y cabría preguntarse por su adopción en las tradiciones antropológicas locales. La “nueva antropología” argentina, construida en la segunda mitad de la década de 1980 junto a la restauración democrática, ¿no se constituyó acaso en simultaneidad al *objeto comunitario*? Al salir al campo, ¿los antropólogos no encontrábamos acaso comunidades constituidas o en proceso de constitución? Pero... ¿acaso habían estado allí siempre?

Esta idea requiere mayores análisis, pero no es descabellado pensar que la antropología de la posdictadura y la comunidad indígena son parte de la misma formación discursiva. Es debido a ello que consideramos que el proceso de *desnaturalización* del concepto de comunidad todavía está por realizarse en más de un aspecto.

La comunidad como noción jurídica

Otra vez, la restauración democrática de 1983 permitió el despliegue de dispositivos –esta vez jurídicos y legales– que intervinieron en las relaciones entre poblaciones indígenas y no indígenas.

Es fundamental la sanción de la Ley 23.302 en 1985. Además de su carácter nacional, de reconocer por primera vez a las *comunidades aborígenes* y de ordenar la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), recuperó y cristalizó como regulación formal las construcciones y acumulaciones protagonizadas por las organizaciones etnopolíticas indígenas desde la década de 1970 (Lenton, 2010; Radovich, 2014) al punto que algunos de sus redactores habían participado de dichas experiencias.

Esta ley fue acompañada, en algunos ámbitos provinciales, por “leyes integrales” de “protección del aborígen” (por ejemplo, en Río Negro, la 2270) que en ocasiones tuvieron mucha influencia en el desarrollo de organizaciones locales.

El Convenio 169 de la OIT, firmado en 1989 y refrendado con rango constitucional en la Argentina unos años más tarde, hizo referencia a los *pueblos* indígenas y tribales, así como puso en cuestión la problemática de la *consulta informada*.

La reforma constitucional de 1994 fue otro hito al respecto, por cuanto garantizó ciertos reconocimientos y avanzó en la cuestión de las “tierras aptas y suficientes”. En el caso puntual del Chubut, también se reformó la constitución provincial en 1994, que en su artículo 34 pasó a reconocer ciertos derechos a las “comunidades indígenas” existentes en la provincia, así como la “posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan”.

Desde este punto de vista, la *comunidad* se constituyó –desde el Estado en sus dimensiones jurídico-legales formales– como un sujeto susceptible de interpe-lación y destinatario de políticas públicas. Es en este período que el discurso estatal y la prensa comienzan a referirse públicamente al mundo indígena con el término “comunidad” (Schiaffini, 2020).

La *comunidad* fue la figura jurídica que el Estado elaboró para intentar captar, no sin dificultades, realidades indígenas a cuyos reclamos era necesario dar algún tipo de respuesta, aunque fuera de manera puramente formal. Dada su potencia performativa, por cuanto la personería jurídica permitía y permite *hacer cosas con palabras* (o con documentos), es perfectamente comprensible que muchos “parajes”, “reservas” o “juntas vecinales” hayan definido conformarse como “comunidades”. En tanto figura jurídica, la comunidad constituye un potente dispositivo de identificación.

La comunidad como institución político-territorial

Preguntado acerca de si su grupo, ubicado en una zona de precordillera en Río Negro, conforma una *comunidad*, un referente respondió en 2018:

sí, porque tenemos sangre mapuche, y los mapuches siempre se manejaron en comunidad, en tribu, como se hablaba ancestral y tradicionalmente. O sea, esto fue así siempre. Ahora le llamamos comunidad a cualquier grupo de gente que se junta y se hace, sí... una comunidad católica, comunidad evangélica, una comunidad... general... nada, pero en realidad esto [su grupo] antiguamente fue *Reserva indígena*, *Tribu indígena*, venía así y se manejó así en tribu, porque eran un grupo de gente que estaban al cargo de un cacique, de un *lonko*, ¿no?, que es su respectiva autoridad originaria que tiene cada tribu. Hablando, por ejemplo, a principio de siglo, y en este caso, bueno, era el que manejaba a su ascendiente y la gente que lo seguía por algún motivo. (Entrevista en terreno)

Delrio (2005a) ha señalado el tránsito de las denominaciones que recibieron los grupos indígenas afectados por la incorporación forzosa al Estado nacional. En la fase en que las relaciones eran principalmente fronterizas, marcadas tanto por el intercambio como por la escaramuza, se hablaba de “indios amigos” y de “indios salvajes” (De Jong, 2011; Literas, 2016) o de “indios de lanza” e “indios de chusma” en el análisis de los censos (Otero, 1998).

Con posterioridad a la acción bélica y el control efectivo de las poblaciones originarias, en el marco de la cesión de algunas tierras y de la relocalización de familias, aparecieron las denominaciones de “tribu”, o el “cacique y su gente”. Más adelante se hicieron visibles la “reserva” o las “colonias pastoriles” que, delineadas por la llamada Ley del Hogar de 1884, se convirtieron en sujetos a los que se entregaron tierras (en realidad, mensuras, en el mejor de los casos).

En la necesidad de establecer diálogos, de responder a alguna solicitud, o bien, desde la perspectiva de los líderes indígenas, de demandar algún reconocimiento, se construyeron identificaciones políticas. Reconocemos en estos procesos mecanismos de interpe-lación similares a los descritos por Althusser (1970): aparatos y dispositivos ideológicos que, corporizados en correspondencia, viajes, parlamentos, reuniones y documentos institucionales, dan forma a nuevos sujetos, a nuevas instituciones políticas indígenas, nacidas del contexto trastocado que al mundo mapuche le tocó atravesar.

Revisando las trayectorias de diferentes poblaciones mapuche del centro del Chubut, Ocampo (2017) transcribe las palabras de una integrante de un grupo que se ha conformado como comunidad en los últimos años:

actualmente nosotros estamos tratando de volver a organizarnos como comunidad. No volvería a ser nunca como antes, estamos en otro tiempo, y porque hoy obligatoriamente nos tenemos que adaptar a un sistema, te reconoces mapuche pero el gobierno te reconoce si estás organizado, nosotros nos reconocemos mapuches antes de ser una organización, [antes] de hacer todo el proceso de organización, pero el gobierno nos reconoce a través de la organización. (Ocampo, 2017, pp. 131-132)

En el mismo sentido interpretamos el surgimiento de la *comunidad*. Incorporada al discurso gubernamental desde tiempo antes, se hará visible y explícita a partir de la restauración democrática de 1983 como forma en que el Estado interpelará a las poblaciones indígenas y, simultáneamente, como el espejo en que ellas se reconocerán.

La comunidad como forma de identificación

La “sangre”, la historia común, la pertenencia colectiva suman elementos para construir la identificación comunitaria.

cuando me levanto a la mañana, cuando hacemos ceremonia y le pedimos a *Futachao* que nos acompañe, que podamos tener buen pensamiento y buen corazón y en esas ideas se me cruza todo esto, y digo yo, para qué todo ese conocimiento y todas esas charlas que yo pude tener con ellos [con los ancianos] ¿no? y esa responsabilidad, esa carga que yo hoy llevo en mí, como *lonko* de la comunidad. La comunidad está contando hoy en día con 140, 150 familias y somos entre 700 y 600 integrantes, que algunos se reconocen, otros no se reconocen por la ideología política que tienen, la religiosidad también, la Iglesia católica, la Iglesia evangélica, testigos de Jehová, mormón; y bueno, y detrás de todo esto también está el asistencialismo de parte del gobierno provincial. Pero que bueno, de alguna manera o de algún modo, siempre, los *peñi* siempre llegan, porque, o sea, saben de que el territorio es territorio de la comunidad y que siempre alguna documentación o alguna cuestión necesitan y tienen que venir sí o sí, así que bueno, uno puede aportarles y les puede ayudar y ser útil, estamos para eso. (Entrevista en terreno, 2018)

A pesar de los diversos elementos que pueden tender a disgregar los vínculos (incluyendo la migración o las pertenencias religiosas y políticas), subyace una idea de colectivo que se expresa en que “los *peñi*2 siempre llegan”.

A la vez, en este aspecto es donde más se visibilizan los procesos de *primordialización* de los vínculos señalados por Brow y retomados en el análisis local. La apelación al mundo de los afectos y las historias familiares son los fundamentos de una pertenencia que desafía la lógica del costo-beneficio y se ancla –especialmente en las últimas dos décadas– en la racionalidad de la reconstrucción material y espiritual del mundo mapuche.

La referencia al mundo espiritual y las ceremonias vinculadas a él, el *camaruco*, el *ngillipun*, la acción de los y las *machi* en tanto agentes de salud, son elementos a los que se recurre en la construcción de una memoria común. Igualmente, el recuerdo en torno de la ocupación de los territorios, las violencias atravesadas

² Hermano, en lengua mapuche.

y los vínculos de parentesco permiten construir y reconstruir las pertenencias y el sentido de colectividad que fundamenta, más allá de los fríos documentos, la existencia de la comunidad en cuanto tal.

Sin embargo este discurso, que recupera antiguos conocimientos y prácticas específicas y largamente refinadas, es posible hoy debido al curso de la historia y de las interacciones atravesadas (y sufridas).

La comunidad como dispositivo de interpelación

Ya adelantamos la interpretación teórica que proponemos respecto de estos procesos: la *comunidad* es el significante de un nudo de relaciones sociales. Ahora podemos dar un paso más en el análisis.

La figura de la comunidad, en sus distintas aristas y dimensiones (como concepto, como noción jurídica, como institución y como identificación) aparece como un dispositivo de interpelación. En prácticas, discursos, rituales y la articulación de sus interacciones, la comunidad configura sujetos y es configurada como uno de ellos.

Lo hace a un lado y al otro del mostrador: el Estado, la sociedad civil y el mundo indígena son delineados a través de este significante. Es más: *el propio mostrador aparece configurado en dicha interpelación*. Las fronteras entre los sujetos sociales se construyen mediante tales significantes.

La *comunidad*, en este sentido, organiza el campo de las relaciones interétnicas en cierto momento histórico. Viene a reemplazar las figuras de la “reserva”, la “colonia aborigen”, el “paraje rural”. Si estos términos le ponían nombre en determinado momento a un estado de las fuerzas sociales, la *comunidad* hace lo propio en el período posdictadura.

Tal situación tiene características específicas. Hay condiciones objetivas y subjetivas que se transformaron en la formación social argentina. La fuerte proporción de población urbana (más del 80% en el caso mapuche) y su inserción en relaciones salariales y experiencias políticas diversas; la reestructuración de la economía en la región patagónica (de la lana en las primeras décadas del siglo XX hacia la energía y los hidrocarburos en la últimas); los procesos de valorización de territorios marginales tanto en términos inmobiliarios como extractivos son condiciones que producen las posibilidades de estas distintas interpelaciones (Schiaffini, 2021). Estos procesos, en movimiento, nos hablan de nuevas identificaciones que se encuentran en producción constante.

Conclusión: la comunidad y el lof como estado de las relaciones interétnicas

Si hasta la década de 1980 ni los agentes estatales, ni la población en general, ni las propias poblaciones indígenas se designaban o autodesignaban como *comunidades*, hacia la década de 2010, en nuestra zona aparecen nuevas formas de nombrar lo mapuche.

El término *lof* emerge con fuerza. *Lof* designa una unidad político-territorial-familiar (Marileo Lefiu, 2007), una institución mapuche. Se lo suele asimilar a la comunidad, aunque no son exactamente lo mismo, por cuanto dentro

de una comunidad podrían convivir dos o más *lof* (conocemos ejemplos de esta situación). También la reconstrucción de las autoridades “tradicionales” mapuche ocupa un lugar relevante en este proceso: *lonko*, *machi*, *lawentuchefe*, *werken* y otros lugares de una estructura política en reactualización se encuentran hoy en constante movimiento y vienen a sustituir o a convivir junto con “caciques” o “presidentes” de las *comunidades*.

Tales procesos permiten, como hemos señalado en otro trabajo (Schiaffini, 2019), inscribir las historias y trayectorias personales, familiares y grupales en una historia colectiva, cuyo sujeto es el *pueblo mapuche*. Así, las vivencias de despojo, las defensas, las reafirmaciones y las recuperaciones territoriales son integradas a una memoria común. La configuración del sujeto *pueblo mapuche* permite sintetizar las violencias atravesadas –virtualmente, todas las familias mapuche pueden narrar haberlas sufrido– con sus experiencias de organización y de lucha tanto en ámbitos rurales como urbanos.

Estas experiencias incluyen a la “reserva”, la “colonia”, el “paraje”, la “junta vecinal” y otras formas de agrupamiento. A partir de 1980, se cristalizará en la *comunidad* y actualmente verificamos su tránsito hacia el *lof*.

A la vez, estos procesos se articulan con las nuevas condiciones sociales: configuraciones demográficas y productivas, políticas públicas, confrontaciones sociales y las dinámicas de la formación nacional inciden directamente sobre las formas que asume el campo ideológico en que se construyen las identificaciones.

Nos encontramos frente a diferentes tipos de interpelaciones. El Estado es emisor, pero también lo son el capital en su dinámica y las poblaciones indígenas en sus resistencias y persistencias.

La multiplicidad de los aparatos que interpelan señala la complejidad de un campo de disputa del que la *comunidad* ha formado parte central durante cerca de cuarenta años. Sin desaparecer, como tampoco han desaparecido otras denominaciones más antiguas, en el mundo mapuche hoy se ve acompañada por los términos de *lof* y pueblo mapuche.

Tal transformación nos habla quizá de un cambio en las condiciones de poder que permitieron el surgimiento y la consolidación de la *comunidad* en tanto significativa de un nudo de relaciones de fuerzas. Es decir, hay nuevos nombres porque hay nuevas relaciones de fuerzas. Podríamos preguntarnos entonces si la aparición de los significantes *lof* y pueblo mapuche señalan una transformación en el balance de fuerzas sociales y en qué direcciones.

Referencias bibliográficas

- » Althusser, Louis. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Álvaro, D. (2010). *El problema de la comunidad. Marx, Weber, Tönnies*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Balazote, A. y Radovich J. C. (1998). *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires: Biblos.
- » Bartolomé, L. y Hermitte, E. (1977). *Procesos de articulación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- » Bendini, M. y Tsagoumaukos, P. (1993). *Campesinado y ganadería trashumante en el Neuquén*. Neuquén: La Colmena.
- » Briones, C., Cordeu, E. Siffredi, A. y Olivera, M. (1992). Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*; tomo 18. pp. 53-64. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25068>
- » Briones, C. y Ramos, A. (Comps.) (2016). *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- » Brow, J. (1990). Notas sobre comunidad, hegemonía y los usos del pasado. *Anthropological Quarterly*, 63, pp 1-6.
- » Cañuqueo, L. (2015). "Tramitando" comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. *Identidades*, 8(5), 61-80.
- » Cañuqueo, L., Kropff, L. y Pérez P. (2015). A la sombra del Estado: comunalización indígena en parajes de la pre cordillera de Río Negro, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 8(2), 159-170. Recuperado de <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>
- » de Jong, I. (2011). Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los indios amigos en la frontera de Buenos Aires (1856-1866). *TEFROS*, 9. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/238/219>
- » Delgado, M. (2005). Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada. En M. Lisbona (Ed.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. pp 39-61. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- » de Marinis, P. (2005). 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es). *Papeles del CEIC*, 15 (marzo). Recuperado de <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>
- » Delrío, W. M. (2005a). Mecanismos de tribalización en la patagonia: desde la gran crisis al primer gobierno peronista. *Memoria Americana*, 13. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512005000100008&script=sci_abstract
- » Delrío, W. M. (2005b). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- » Durkheim, E. (2003 [1893]). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » García Linera, Álvaro. (2011). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. Buenos Aires: CLACSO.

- » Hermitte, E. y Herrán, C. (1970). ¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noreste argentino. *Revista Latinoamericana de Sociología*.
- » Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos: la construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)* (tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1268>
- » Lenton, D. (2010). "Política indigenista argentina: una construcción inconclusa". En *Anuario Antropológico* vol 35, Nro 1. pp 57-97.
- » Lisbona Guillén, M. (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán.
- » Literas, L. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos de tribu de "indios amigos"? Política, militarización y parentesco en la tribu de Tripailaf (Pampa y nor-Patagonia, décadas 1860-1880). *Corpus. Archivos de la alteridad americana*, 6(2). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1639>
- » Marileo Lefio, A. (2007). "Mundo mapuche". Actas del Primer Congreso internacional de Historia Mapuche. Working Paper serie 28. En C. Contreras Painemal (Ed.). *Ñuke Mapuförlaget*. Recuperado de <http://mapuche.info/mapuint/contreraso70701>.
- » Marx, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Vicepresidencia de Bolivia: La Paz.
- » Nahuelquir, Fabiana. (2012). Políticas de territorialización de indígenas en Chubut. Provincialización de las relaciones interétnicas a través de la tierra. En *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2012 2(2), 72-108.
- » Ocampo, G. (2017). *El proceso de transformación territorial en la Colonia Cushamen. Etnicidad, acción colectiva y política pública de desarrollo* (tesis para obtener el grado de Magíster). Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Recuperado de <https://repositorio.inta.gob.ar/xmlui/handle/20.500.12123/5178>
- » Otero, H. (1998). Estadística censal y construcción de la Nación. El caso argentino, 1869-1914. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* (tercera serie), 16-17. pp 123-149.
- » Schiaffini, H. (2017a). La comunidad sobredeterminada. Articulación social y pueblo mapuche en Río Negro y Chubut (Arg.). Avá. *Revista de Antropología*. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169052114007>
- » Schiaffini, H. (2017b). La «comunidad» y sus articulaciones. Aportes para pensar el concepto de «comunidad» en Puel Mapu (Patagonia argentina). *Antropologías del Sur*, 1, 141-161.
- » Schiaffini, H. (2019). Conflictividad rural, estructura social y etnicidad en Chubut. Las «recuperaciones territoriales mapuche» en perspectiva social e histórica. *Entramados y perspectivas*, 9(9). <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/161037?show=full>
- » Schiaffini, H. (2020) De «reliquias», «comunidades aborígenes» y «lof»: Una exploración hemerográfica en torno de «lo indígena» como objeto discursivo en los periódicos de Esquel (1937-2017). *Revista Pilquen, secc. ciencias sociales*, 23(1), 44-64.
- » Schiaffini, H. (2021). *El nudo comunal. Territorio, confrontación y comunidad mapuche en el noroeste del Chubut*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- » Tönnies, F. (1947 [1887]). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- » Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Wolf, E. (1999). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Financiamiento y agradecimientos

Si bien no cuenta con un financiamiento específico, este artículo fue posible gracias al desarrollo de los esquemas de investigación sostenidos por el CONICET, donde el autor se desempeña como investigador adjunto.

Biografía

Hernán Schiaffini es antropólogo. Ha trabajado acerca de conflicto socioambientales vinculados a la minería en México y en Argentina. Es autor de *El nudo comunal. Territorio, confrontación y comunidad mapuche en el noroeste del Chubut*. Actualmente trabaja en la Patagonia acerca de conflictos territoriales, procesos interétnicos y relaciones de poder.

Comunidades de frontera en los andes patagónicos binacionales



Paula Gabriela Nuñez

Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile.
Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Investigación en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Bariloche, Argentina.
CONICET, Bariloche, Argentina.

 0000-0002-2008-2643

Correo electrónico: paula.nunez@ulagos.cl

Andrea Freddi

Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile.

 0000-0001-5384-8548

Correo electrónico: andrea.freddi@ulagos.cl

Recibido: 26 de abril de 2023
Aceptado: 23 de noviembre de 2023

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el concepto de comunidad en la zona patagónica andina, dividida políticamente entre Chile y Argentina. Tomamos como fuentes datos etnográficos y revisión de bibliografía que consideran distintos casos, procedentes de ambos lados de los Andes, donde la referencia a lo comunitario aparece a nivel de poblado con administración estatal y de poblado de estructura familiar. El enfoque comparativo entre Argentina y Chile permite evidenciar cómo la emergencia de lo comunitario, a pesar de vincularse con un relato introspectivo, siempre devela la presencia del Estado-nación como interlocutor inescapable.

Asimismo, se resaltan factores vinculados con la constitución comunitaria: la amenaza y la organización. Proponemos que, si bien la amenaza induce a fortalecer los lazos sociales y a desarrollar un sentido de pertenencia confrontativo, esto logra ser constituyente en el momento en que se articula una organización interna basada en elementos afectivos.

Palabras clave: Comunidad; Amenaza; Organización; Estado; Familia



Frontier communities in the binational Patagonian Andes

Abstract

This article aims to reflect upon the concept of community in the Andean Patagonia, a territory politically divided between Argentina and Chile. We use ethnographic data and bibliographical revisions as sources to consider different cases, proceeding from both sides of the Andes. Here, the references to the communal appear at two levels: population with state administration and population with familiar structure. The comparative approach between Argentina and Chile allows to underline how the emergence of the communal, despite always being related to an introspective narrative, reveals the presence of the nation-state as an inescapable interlocutor. Moreover, we take into consideration two factors related to communal construction: menace and organization. We claim that while menace tightens internal social binds and develops an oppositional sense of belonging, it becomes effectively constitutional of a communal order, only if it manages to fully articulate an internal organization based on affective elements.

■ **Key words:** Community; Threat; Organization; State; Family

Comunidades fronteiriças nos Andes Patagônicos binacionais

Resumo

Este artigo reflete sobre o conceito de comunidade na região da Patagônia Andina, dividida politicamente entre Chile e Argentina. Utilizamos dados etnográficos e uma revisão da bibliografia como fonte, que considera diferentes casos, vindos de ambos os lados da Cordilheira dos Andes, onde a referência à comunidade aparece no nível de um município com administração estatal e um município com estrutura familiar. A abordagem comparativa entre Argentina e Chile permite mostrar como a emergência da comunidade, apesar de vinculada a uma história introspectiva, sempre revela a presença do Estado-nação como interlocutor incontornável.

Da mesma forma, destacam-se fatores relacionados à constituição da comunidade: a ameaça e a organização. Propomos que, embora a ameaça induza a fortalecer os laços sociais e a desenvolver um sentido de pertença conflituosa, esta consegue ser constitutiva no momento em que se articula uma organização interna baseada em elementos afetivos.

■ **Palavras-chave:** Comunidade; Ameaça; Organização; Estado; Família

Introducción

La idea de comunidad parece permear el debate público, como una suerte de significativo vacío en el cual se puede verter toda una gama semántica de significados antitéticos a la modernidad urbana. Lo que ha cambiado, en tiempos de crisis ambiental y sanitaria, es la valoración que se atribuye a estos tipos ideales: mientras antes se postulaba un inevitable destino civilizatorio que empujaba a la humanidad hacia el polo moderno de un hipotético *continuum folk-urbano* (Redfield, 1941), ahora más y más voces abogan por

emprender el camino opuesto: quieren volver a la comunidad (Bauman, 2006). Estas ambigüedades se reflejan en el lenguaje de las políticas públicas y de las intervenciones privadas, pues los receptores de proyectos de desarrollo son invariablemente categorizados como agrupados en comunidades: grupos humanos caracterizados por relaciones de cercanía, prácticas de reciprocidad, límites definidos y un intenso arraigo territorial. En las comunidades se deposita la posibilidad de plasmar alternativas al modelo político-económico hegemónico, representándolas como lugares de resistencia a la homogeneidad cultural y a la explotación ambiental.

La antropología ha mantenido una relación ambivalente con estas representaciones: ha contribuido a plasmarlas y, si bien todavía en cierta medida las alimenta, ha prevalecido en las últimas décadas un enfoque crítico hacia todo tipo de conceptualizaciones binarias que terminan simplificando fenómenos complejos. Investigaciones históricas y etnográficas nos han mostrado comunidades tangibles e imaginadas (Anderson, 1993), hechas de una trama de vínculos sociales cuya articulación determina la membresía (Wolf, 1990; Watanabe, 1990; Tzul, 2018) y, sin embargo, necesitadas de dispositivos discursivos y tradiciones “inventadas” para figurarse unidas y plasmar un sentido de identidad frente a los otros colindantes (Barth, 1976; Hobsbawm y Ranger, 2012). Además, la importancia de la dimensión territorial acotada no totaliza los sentimientos identitarios, permitiendo la posibilidad de pertenencias múltiples que articulan la coexistencia entre dimensiones locales, nacionales y transnacionales (Appadurai, 1996). La persistencia de estas conformaciones ha invitado a verlas en una clave procesual, como entidades cambiantes que se van resignificando, respondiendo a dinámicas históricas coyunturales (Portes, 1997; Freddi, Carreño y Martínez, 2020) o incluso, como “proyectos de futuro” (Serrano, 2020), obras en construcción donde proyectar aspiraciones de una existencia mejor.

Si bien se han mostrado las bases arbitrarias de dicotomías como modernidad/tradición, urbano/rural, global/local, dentro de las cuales el concepto de comunidad está imbricado, estas continúan siendo referencias discursivas imprescindibles que orientan la acción social de los grupos humanos. Como propone Ana Tsing (2005), estas oposiciones, si bien proceden del pensamiento occidental, han alcanzado una difusión global por medio de los procesos de colonización y de expansión del capital. Sin embargo, no significan lo mismo en todos los lugares, pues han adquirido declinaciones distintas a partir de contextos históricos y culturales particulares. Todas las culturas, nos recuerda Tsing, se plasman y se transforman a través de largas historias que articulan redes locales y globales de poder, comercio y significado. Así, desde la autora, la etnografía puede comprender cómo estos universales operan concretamente en el mundo, es decir, cómo toman formas específicas por medio de la fricción que se produce a partir de los encuentros heterogéneos y desiguales que establecen nuevos arreglos de cultura y poder.

Este artículo tiene como objetivo proponer algunas reflexiones sobre el concepto de comunidad a partir de lo que emerge en un contexto específico de fricción: la zona norpatagónica andina, dividida políticamente entre Chile y Argentina. Con base en datos etnográficos y revisión de bibliografía, se toman en consideración distintos casos, procedentes de ambos lados de los Andes, reconducibles a dos tipos de conformaciones sociales donde emerge la referencia a lo comunitario como forma de autodefinition: el nivel poblado con administración estatal y el nivel poblado de estructura familiar.

Nos interesa aquí proponer algunas líneas interpretativas de lo que significa comunidad en un contexto geopolítico específico, históricamente marcado por su condición de frontera. Alberto Harambour (2019, p. 24) define la Patagonia como una triple frontera: es el *finis terrae* del imaginario imperial, que legitima la articulación de un sistema mundo; es la frontera interna de origen colonial que define el límite entre la soberanía española y los territorios indígenas independientes; y en ella corre el límite nacional entre Chile y Argentina, recién definido en 1902. Pedro Navarro Floria (2011) suma una frontera más, la Patagonia como frontera del desarrollo, como imaginario estatal de un espacio vacío de modernidad, donde los gobiernos centrales son responsables por lograr ese desarrollo.

A ambos lados de los Andes, la anexión de estas regiones australes fue consecuencia de campañas militares genocidas en el siglo XIX y de sucesivos procesos de delegación de soberanía (Coronato, 2010; Méndez y Muñoz, 2013; Harambour, 2019) a grandes empresas privadas, si bien envueltos en un discurso nacionalista.

Desde el lado chileno, la región que nos ocupa se ha poblado a partir de movimientos migratorios de familias campesinas procedentes del sur del país, que fueron inducidos a desplazarse a causa de la concentración de tierras en mano de colonos europeos desde mediados del siglo XIX. En búsqueda de tierras y de independencia, se fueron asentando en los lugares más periféricos y aislados, ocupando espacios intersticiales de la red de control territorial. Una vez definidos los límites nacionales, la población ubicada en territorio argentino sufrió en algunos casos persecución de parte de la policía fronteriza entre 1910 y 1920 y desplazamientos forzados debido a la institución de los parques nacionales desde la década de 1930, con lo cual en varios casos terminaron por buscar tierra por el lado chileno (Tozzini, 2004; Cabrera y Xicarts, 2009).

En Argentina, la población de la región patagónica se conformó a partir de movilizaciones forzadas de pueblos originarios provenientes de otras regiones a fines del siglo XIX, que en algunos puntos se articularon con comunidades suficientemente aisladas que permanecieron en el territorio. A ello se sumó una enorme migración interna del país, que llegó a lo largo del siglo XX atraída por paisajes y posibilidades del sur, además de una influencia de migraciones chilenas, españolas e italianas, entre otras. Pero lo llamativo de la Patagonia es que la zona andina fue reconocida como paisaje intocado desde el establecimiento de Parques Nacionales en la década del 1930, a lo largo de este cordón montañoso. Paradójicamente, como contracara del establecimiento de santuarios naturales, la zona aledaña de estepa patagónica fue reconocida como territorio de sacrificio y extracción, generando tensiones en las poblaciones de todo el espacio (Nuñez, 2015).

Actualmente, estos territorios se encuentran envueltos en flujos globales comunes que vuelven a acercarlos más allá de la frontera nacional. Entre ellos se puede mencionar el avance de los intereses extractivistas con el rastro de conflictos socioambientales que se generan; la masificación del turismo; la especulación inmobiliaria vinculada con las migraciones de amenidades. Todo ello genera conflictos multidimensionales donde varios actores, cuales colonos, ecologistas, poblaciones indígenas, autoridades, ONG, interactúan a partir de desiguales accesos a los recursos (Laurin, 2011).

El contexto histórico, la ausencia/presencia del Estado y el campo político generado proporcionan particulares herramientas simbólicas y materiales

para plasmar y pensar comunidades. En este artículo queremos resaltar dos factores vinculados con la constitución comunitaria: la amenaza y la organización. Proponemos que, si bien la amenaza induce a fortalecer los lazos sociales y a desarrollar un sentido de pertenencia confrontativo, esto logra ser constituyente en el momento en que se articula una organización interna basada en elementos afectivos que ligan relaciones sociales humanas y humano-ambientales. Más allá, relevamos que el enfoque comparativo entre Argentina y Chile permite evidenciar cómo la emergencia de lo comunitario, a pesar de vincularse necesariamente con un relato de tipo introspectivo, siempre desvela la presencia del Estado nación como interlocutor inescapable. Así, los relatos de construcción nacional junto con las políticas globales de pertenencia y de acceso a la tierra inspiran reconocimientos distintos en los lados de los Andes: en Chile se reconoce la identidad anclada en una trayectoria de movilidad que evidencia la pertenencia fundacional y heroica al territorio, mientras que en Argentina, el derecho a estar tiene que ver con el haber estado antes.

Metodología

Como indicamos en la introducción, en este artículo se revisa lo comunitario desde dos tipos de fuentes: las escritas, trabajadas desde publicaciones existentes, y las orales, basadas en trabajo de investigación etnográfica. En los casos analizados se destaca un contexto de precaria integración nacional, de forma tal que los marcos históricos e institucionales no impactan de manera lineal sobre las experiencias en las que toma sentido lo comunal, tal como se reconoce en otras regiones de frontera (Serje, 2005). En Patagonia, se ha explorado cómo la propia presencia estatal, e incluso el devenir temporal, se evidencia desde características locales (Núñez y Casalderey, 2017), cuyas formas se exponen, en el presente artículo, en los modos de comprender la comunidad y lo comunitario.

En este sentido, recorrimos los procesos de conformación comunitaria a partir de casos en los cuales la categoría “comunidad” aparece como estrategia autorreferencial. Esto nos llevó a dos niveles de declamación de lo comunitario.

1- El nivel poblado con administración estatal, donde a partir de fuentes bibliográficas tomamos los casos del poblado de Gastre y el municipio de Esquel en Argentina, provincia de Chubut, y el caso de Cochamó en Chile. Se trató de movilizaciones sociales de rechazo a la instalación de un sumidero nuclear en la primera localidad, de un emprendimiento minero en la segunda y de proyectos hidroeléctricos en la tercera.

2- El nivel poblado de estructura familiar en comunidades autorreconocidas como mapuche, donde a partir de registros orales y bibliográficos analizamos los casos del paraje de Chaiful, ubicado en la estepa rionegrina y de la cuenca binacional del río Puelo, ubicada entre la provincia de Chubut (Argentina) y la comuna de Cochamó (Chile) (Figura 1). En este último caso, contamos con dos comunidades vinculadas familiarmente, pero ubicadas en dos países diferentes: la comunidad Cayun de Lago Puelo (Argentina) y la comunidad Cayun Panicheo, en el sector de Segundo Corral (Chile).

Figura 1: Localidades y regiones indagadas en el estudio

Fuente: <https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/mapa-politico-america-del-sur/1>

Desde el registro oral complementamos la revisión bibliográfica, con datos procedentes de un trabajo etnográfico en terreno realizado entre 2018 y 2022 en el cual, por medio de observación participante y entrevistas semiestructuradas,² se ha buscado dar cuenta de los sentidos asociados a la adopción de la comunidad como referencia identitaria de pertenencia.

Resultados

Las categorías que permiten pensar lo comunitario parten de dos grandes conceptos: 1) la amenaza; 2) la organización y control del propio espacio a habitar. De este modo presentaremos los resultados pensando en lo comunitario en cuatro claves que se resumen en la tabla 1.

Tabla 1: Territorio y Poblado

Poblado con administración estatal Amenaza al territorio y población	Poblado como comunidad familiar Amenaza al territorio y población
Poblado con administración estatal Organización de territorio y población	Poblado como comunidad familiar Organización de territorio y población

La población con administración estatal desde la amenaza

La idea de comunidad aparece en pueblos y localidades que enfrentan, sobre todo, amenazas ambientales. En el caso de Gastre, reconocemos el primer conflicto socioambiental de la Argentina (Dichdji, 2018), cuando la Comisión Nacional de Energía Atómica de Argentina (CNEA) intentó instalar un sumidero nuclear en un territorio aledaño a la localidad, en la década de 1980. Gastre era un pequeño poblado que carecía hasta de autonomía política.

¹ En rojo, localidades y regiones de estudio

² Por acuerdo con las personas entrevistadas, a lo largo del texto se las referenciará solo con una letra.

Lo notable de este caso fue que se logró una multitudinaria movilización contra el sumidero, a través de una red de alianzas que se fueron consiguiendo hasta instalar el tema a nivel nacional e impedir el establecimiento del sumidero. Más allá de los términos específicos del conflicto, lo interesante del caso es el modo en que lo comunitario se fue consolidando. Frente a las críticas de muchas organizaciones ambientalistas que rechazaban la política nacional, la CNEA comenzó emprendimientos para que el sumidero se percibiera localmente como marca de progreso. Un ejemplo fue que se mejoró el suministro de luz del poblado, que antes dependía de grupos electrógenos precarios. Así, un grupo de la población local comenzó a percibir un cambio positivo ligado a la llegada del sumidero, de modo que cuando el conflicto escaló, y desde otras zonas se hablaba en nombre de Gastre, para evitar que la Argentina, como país, se convirtiera en un basurero nuclear, se generó una ruptura en la autopercepción como comunidad. Como indican Méndez y Blanco (2004, p. 81):

Al detenerse los proyectos una parte importante de la población lugareña quedó con la sensación de haber perdido el tren del desarrollo y la posibilidad de obtener beneficios regionales o puestos de trabajo por no haberse llevado a cabo los proyectos, generando contradicciones al seno de la comunidad.

El caso del “no a la mina” de Esquel fue la consolidación de una movilización a escala municipal, con capacidad autónoma de gestión. Esquel es una localidad de la provincia de Chubut que cuenta con antecedentes de explotación de oro en la zona desde la década de 1980. En 1998, la empresa de minería internacional Meridian Gold INC adquirió la mina sobre el cordón Esquel. Sin embargo, en 2002, la población esquelense, que rondaba los 30.000 habitantes, se enteró por iniciativa del gobierno provincial del inminente inicio de una explotación a cielo abierto que involucraba el uso de cianuro (Blanco y Méndez, 2005). Lo interesante del caso es que la propia población buscó información sobre el impacto de esta minería en Internet, e inició acalorados debates en las conferencias donde la provincia comunicaba las consecuencias de la actividad. Así se gestó un movimiento vecinal de oposición, que terminó generalizándose a toda la población bajo la consigna “No a la mina” como eslogan aglutinador. Esta unidad frenó la iniciativa en un ejercicio de fuerte autoidentificación en la valorización del paisaje como parte de la identidad local (Marino y Girbal, 2004). La bibliografía existente evidencia el valor de la unión vecinal, así como la limitada capacidad de la representación política. De hecho, fue una iniciativa inscripta en un año electoral y apropiada por diferentes movimientos político-partidarios que, con el correr del tiempo, generaron fisuras en torno a la unidad (Marino y Girbal, 2004; Mendes y Blanco, 2005; Alvarez y Composto, 2010; Marin, 2010; Musacchio, 2013). Así, lo comunal –fuertemente identificado en una primera instancia de disputa de representatividad política, y afianzada por el éxito del “no a la mina”– se desdibujó.

El caso de las hidroeléctricas en Chile nuclea comunidades unificadas bajo el eslogan “Patagonia sin represas”, de 2006. Lo interesante del caso es que estas comunidades se consolidaron en torno a la amenaza, pero a su vez se aliaron a movimientos medioambientalistas más amplios, con mayor poder de presión (Romero Toledo, Romero Aravena y Toledo., 2009; Romero Toledo, 2014). Las poblaciones afectadas se reconocieron campesinas, en varios casos con pertenencias indígenas. La bibliografía las presenta con escasa capacidad de gestión propia frente a los intereses nacionales y económicos, y como potenciales víctimas de traslados forzados. Es en este punto en que la intensificación de lazos comunales, generada para hacer frente a la amenaza, se retroalimenta de la alianza con sectores urbanos asociados a iniciativas ambientalistas (Ulloa, 2004).

Esta confluencia de intereses y de capitales sociales y políticos distintos hizo que se lograra frenar la iniciativa de construcción de represas en las regiones de Aysén y de Los Lagos.

Un ejemplo de este freno se encuentra en el valle del río Puelo, comuna chilena de Cochamó, donde en 2014 se evitó la instalación de una hidroeléctrica, precisamente por las redes de alianzas que se fueron estableciendo entre las poblaciones rurales y los movimientos ambientalistas, e incluso apelando a tensionar las relaciones internacionales, con movilizaciones transfronterizas como “mujeres sin fronteras”, que con cabalgatas buscaban denunciar, a las administraciones de ambos países, la gravedad del impacto ambiental en la cuenca binacional del Puelo, que en el lado argentino pertenece a un Parque Nacional (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, 2014).

Lo comunal, desde aquí, se consolida en el conflicto, pues se demarcan los límites sociales de la comunidad, se agudiza el sentido de pertenencia y se intensifican los lazos internos motivados por el objetivo común de la protección del territorio. Sin embargo, lo comunal se debilita en cuanto el conflicto disminuye o se mantiene en alianzas y vínculos institucionales que arraigan la pertenencia comunitaria a lazos de solidaridad y dependencia y no solo de confrontación.

La población con administración estatal desde la organización

Los casos argentinos ponen de frente los límites en la construcción de lo comunal solo desde el encuentro en la amenaza. El caso de Gastre evidencia cómo, frente a la debilidad en la propia capacidad de organización, el conflicto ambiental fue tomado más allá de la efectiva consulta local, quedando ligado a intereses que, de un lado y otro, silenciaron voces locales. El caso de Esquel puso en evidencia las paradojas de la política local como fenómeno que, desde intereses parciales, generaron fisuras. El movimiento “No a la mina” fue acompañado por movimientos políticos que buscaban el voto local, pero que a nivel nacional acompañaban y promocionaban la megaminería, dejando en un lugar paradójico a lo comunal establecido desde un rechazo, que en cuanto se amplía la escala, pasa a ser aceptación (Musacchio, 2013).

En el caso chileno, el rechazo unificó a la población y permitió la gestión de un problema más profundo que la coyuntura de la amenaza, esto es, la escasa sonoridad de la voz local. Así, las alianzas buscaron favorecer la escucha a niveles institucionales de las demandas procedentes de un territorio históricamente aislado. Sin embargo, en la gestión se generaron desencuentros. Cruz (2016) señala que el caso de la hidroeléctrica Mediterráneo, en la cuenca del río Puelo, dio lugar a dos tipos de posicionamientos desde los cuales comprender lo comunitario. Por un lado, estuvo la comunidad organizada en defensa del territorio, compuesta por dos grupos de personas: los “afuerinos”, que llegaron a la zona en tiempos recientes, se establecen tendencialmente en forma estacional y trabajan mayormente en el rubro del turismo y de la conservación del ambiente; y los “locales”, que se convocan para defender un modo de vida histórico, con modos de vincularse, espacios donde transitar y formas de producir consuetudinarias. Estos dos grupos no son homogéneos, pero se encontraron en argumentos de defensa al medio ambiente con el objetivo de detener la intervención dramática de la hidroeléctrica. Este conjunto tuvo una capacidad de organización interna para la defensa del territorio que resultó siendo exitosa, a pesar de los límites debidos a que en muchos casos defendían intereses específicos divergentes.

Por otro lado, un grupo consistente de población local se manifestó a favor de la hidroeléctrica, dado que la empresa propulsora del proyecto se haría cargo también de la construcción de un camino que daría una respuesta a la condición de asilamiento histórico que sufren algunas localidades fronterizas (Cruz, 2016). Desde el punto de vista de estas personas –compartido también por la administración comunal–, la iniciativa privada era la única forma de conseguir la anhelada conexión que el Estado nunca había procurado, abriendo así las posibilidades de un mejoramiento sustancial en la calidad de vida.

El paso de la comunidad desde la confrontación a la comunidad como organización se quebró en la medida en que los intereses parciales debilitaron la unión emergida de la amenaza. En Argentina, esto se debió a intereses provenientes de la política partidaria, mientras que, en Chile, fue por intereses propios de los sectores de las comunas, o por intereses privados aliados con estrategias estatales.

Así, en escala de población con administración estatal, la idea de comunidad tiene un valor retórico de enfrentamiento a la amenaza que se puede traducir en una unidad de voluntades en los momentos más álgidos del conflicto; sin embargo, no logra sostenerse como principio unificador. Revisaremos esta constitución a una escala de estructura familiar.

La población Comunidad Familiar desde la amenaza

Las comunidades que analizamos son las comunidades Cayun que residen en la cuenca chileno-argentina del lago y río Puelo y que, a pesar de estar en dos países, se presentan como una única unidad familiar (Observatorio Ciudadano, 2020), y la comunidad Nehuen Co, en el paraje El Chaiful.

La comunidad Lof Cayun Panicheo, del lado chileno, se ubica en Segundo Corral, sector habitado también por familias no indígenas, con las cuales comparten vínculos históricos forjados a partir del proceso de poblamiento del valle, en las primeras décadas del siglo XX. En el Observatorio Ciudadano (2020, p. 23) se informa que

el territorio es compartido con propietarios no indígenas en las zonas bajas, algunos de ellos con una larga historia de ocupación, con los cuales existe una relación de respeto y códigos comunes respecto a los derechos colectivos de uso del territorio, forma de gobernanza comunitaria que la comunidad ha promovido y defendido, y que en los últimos años se ha visto amenazada por la llegada de nuevos pobladores que no siempre las entienden ni respetan.

Las amenazas mayores para esta comunidad fueron la posibilidad de que se realizara el camino internacional “Paso El Bolsón” dentro de sus tierras y el ya citado proyecto hidroeléctrico, que en una versión anterior implicaba la construcción de una represa que habría inundado una parte consistente del valle del Puelo, provocando la relocalización de sus habitantes. El reconocimiento del Estado chileno por medio de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en 2005 del Lof Cayun Panicheo como comunidad indígena permitió tener las tutelas necesarias para que el camino no se realizara y para contribuir a la oposición a la hidroeléctrica. Al respecto, esta comunidad se percibía directamente afectada por estas construcciones, así se señala.

Por el tema del camino, no tiene que pasar por acá, nosotros estamos firmes en eso, porque perjudica nuestra *mapu*, perjudica la existencia nuestra, perjudica nuestro

territorio y destruye nuestra tierra. Divide nuestro lof, ya no sería el mismo lugar. Nosotros vivimos de la agricultura, de la ganadería y parte del turismo, y la gente que visita nuestro territorio ya no encontraría un lugar tranquilo, ya no vendría, ya no sería un lugar virgen. La ganadería se vería afectada porque quita espacio, reduce, y los pocos animales que hay no están acostumbrados a las maquinarias, los autos, el ruido. Por donde se mire nos afecta. Lo mismo pasaría con las represas. (C., citado en Correa Cabrera, 2014, p. 34)

Para S., primer *lonko* del Lof, la constitución de la comunidad y el rechazo a la construcción del camino y de la hidroeléctrica es una cuestión de cuidado. “Es un terreno que estamos cuidando de muchos años, es parte de nuestros abuelos, de nuestros tíos, y lo cuidamos para que sea intocable. [...] Ese terreno hace muchos años que lo estamos cuidando” (Segundo Cayun, citado en Correa Cabrera, 2014, p. 28).

Como en el caso de las iniciativas de oposición a las amenazas que se gestaron en todo el territorio de Cochamó, la comunidad Cayun también articuló alianzas con sectores urbanos interesados en la lucha contra de desigualdades sociales e injusticias ambientales. En este caso, el trabajo de la comunidad con la ONG Observatorio Ciudadano dio lugar a una propuesta de Área de Conservación Mapuche (Observatorio Ciudadano, 2020). Esto denota una exitosa capacidad de organización que permite a la comunidad de transitar, del plano de la defensa pasiva frente a la amenaza, a uno netamente propositivo.

Esta comunidad llegó a instalarse definitivamente en estas tierras en la década de 1930, pero su fundamento como referentes frente a la amenaza es que desde el siglo XIX transitan la zona cordillerana. Concha Mathiesen (1998) ubica su origen en la localidad de San Pablo, en las cercanías de Osorno, en lo que es territorio mapuche williche. Las consecuencias de la ocupación militar de la Araucanía, más al norte, y sobre todo el proceso de colonización en los llanos de Osorno y en el lago Llanquihue por el cual se le fue adjudicando a los migrantes centroeuropeos las mejores tierras en la segunda mitad del siglo XIX, implicó la persecución y expulsión de habitantes originarios, entre ellos los Cayun. Por eso, hoy en Segundo Corral rememoran “salieron escapando de ahí los antiguos, y no pensaron volver más a esas tierras, me contaba mi tío Ignacio Cayun Millaqueo” (S., entrevista citada en Correa, 2014, p. 3).

Esa salida dio lugar a un periplo por el cual la familia se asentó en zonas de Argentina, en Lago Puelo, donde la comunidad chilena rememora que parte de la misma fue expulsada en la segunda década del siglo XX por ser mapuche y chilenos. Sin embargo, la parte del grupo familiar que se quedó en Argentina no recuerda la persecución, sino que se reconocen como parte de los primeros pobladores de la zona.

La comunidad Cayun de Argentina reconoce otras amenazas, ligadas a una política de uso del suelo en el área de producción de esta comunidad que se menciona como el “territorio de la comunidad” (J., entrevista P.N., abril, 2023), que es una amplia área aledaña a la localidad de Lago Puelo. En la actualidad existen cinco personas habitando en forma permanente el territorio y el resto habitando en el centro poblado, yendo casi diariamente a visitar los predios. Pero el inicio del armado de esta comunidad se dio cuando la extensa familia que habitaba el actual territorio comunal percibió un avance de usos sobre el territorio que ocupaban. Frente al planteo del establecimiento de un refugio de montaña y un emprendimiento inmobiliario en tierras que formalmente

nunca habían sido otorgadas como propiedad a esta población, la comunidad se estableció como tal.

Todo empezó porque decían que venían las inmobiliarias, que nos iban a hacer un camino en medio de los terrenos, que iba a pasar cualquiera. Hasta un refugio en la laguna querían hacer. Así que nos organizamos como comunidad mapuche. Así el control del territorio es nuestro (R., entrevista P. N., marzo 2023).

La amenaza, y el reclamo al propio estilo de vida, se ligan a la forma en que cada relato de movilidad fundamenta el derecho de estar, que en ese fundamento trae el diálogo con la normativa estatal en la cual ese derecho tiene anclaje.

La comunidad Cayun de Chile reconoce la movilidad transandina como modo de habitar un espacio donde los dos Estados impusieron con la fuerza lógicas divisorias que la territorialidad mapuche no contemplaba; sin embargo, como manera de buscar el reconocimiento legal dentro de la etnoburocracia estatal (Boccaro y Bolados, 2008), apela a un origen chileno e incluso algunas voces aún señalan el criterio de demarcación geográfico esgrimido por Chile en el debate de límites de 1902 como un criterio natural.³ “Cuando no estaba la frontera, la frontera real era la división de las aguas... Las aguas que se vienen pa'l Pacífico con las aguas que se van pa'l Atlántico... Entonces, lo que era Bariloche y toda esa zona ¡era chileno!” (C., entrevista A. F., enero 2020).

Así, para los Cayun de Chile, un fundamento importante de su vínculo territorial es la movilidad histórica, tanto en su forma forzada por las persecuciones estatales como en su forma cotidiana para tejer relaciones dentro del espacio cordillerano.

En Argentina es diferente, la comunidad Cayun recuerda el mismo origen, pero se detienen en el establecimiento actual, señalando que parte de la familia se fue a Segundo Corral, pero sin reconocer conflicto en esa ida. “Se dice que los mapuche eran chilenos, pero ellos vivían de un lado y otro de la cordillera, antiguamente no había límites... de Buenos Aires para acá todo era mapuche” (J. entrevista P.N., abril, 2023).

Así, antes que el traslado y la movilidad, el argumento para tener derechos en Argentina se basa en el estar y permanecer (Tozzini, 2007), en una línea similar a los argumentos para estar y permanecer de la comunidad de Nehuen Co, en la estepa argentina (Rovaretti, 2022). Así, aun cuando, al explicar el fundamento, los relatos apelan al sentido de comunidad, lo que vemos es cómo este relato arrastra el diálogo silencioso con el Estado en lo referido al autorreconocimiento.

La tierra, el impacto sobre ella, y la perturbación de una forma de vida es lo que cohesiona para avanzar en la presentación pública de la comunidad, como una forma de frenar un manejo considerado espurio y “afuerino” (Valenzuela, 2016). La conformación de la comunidad es una estrategia para consolidar un relato histórico e instituir un pasado en ese espacio.

³ En el debate de límites, resuelto en 1902, Argentina presentó el criterio geográfico de las altas cumbres y Chile el de la divisoria de aguas. Previo a ello, cuando no había frontera, el criterio geográfico de la división no era un tema (Lacoste, 2001).

El caso de Nehuen Co es un poco diferente, porque la amenaza que llevó a la conformación de la comunidad fue causada por un desastre ambiental y sus consecuencias económicas. El paraje El Chaiful se localiza en la estepa rionegrina, a 65 km del espacio urbano más cercano, del cual depende para toda su administración (Conterno, 2017). Dentro de El Chaiful, la comunidad de Nehuen Co contiene a la mitad de la población del paraje. Está formada por 17 familias (Conterno, 2017) dedicadas a la ganadería, para las cuales la venta de lanas y carnes representa su principal ingreso monetario.

Conterno (2017) liga el armado de esta comunidad en 2013 a la erupción del volcán Puyehue, que con sus consecuencias de mortandad de corderos y modificación de los suelos demandó nuevas herramientas organizativas para hacer frente a la emergencia climática. Rovaretti (2022) suma a esto otras motivaciones, como una coyuntura de dificultad para cobrar la lana que habían vendido a través de una cooperativa de la cual formaban parte y que se había fundido. A esto se agregaron dificultades en los trámites de renovación de permisos necesarios para la comercialización de lana y carne, como la boleta de señal y de marca. Cuando un conjunto de vecinos de Chaiful se asesoraron acerca de la mejor forma para sortear este conjunto de problemas, la respuesta de un funcionario de la provincia de Río Negro fue que se presentaran como comunidad mapuche, porque así la burocracia para el reconocimiento a la comercialización iba a ser más sencilla.

Así, la amenaza emerge en el doble carácter de una burocracia estatal que genera incertidumbre económica y de un marco ambiental o económico global, con conflictos y debilidades en organizaciones locales.

La comunidad familiar desde la organización

La comunidad Cayun de Chile tiene una estructura que responde a los cánones propios de la cultura mapuche (Poblete, 2019). El primer *lonko* fue S., ahora es E., quien se reconoce como tal por las características espirituales de su persona. Tavie (2018, p. 79), analizando los fundamentos del reconocimiento de la figura del *lonko* señala que

debe tener características y cualidades fundamentales para ejercer su rol de autoridad, entre ellas las más nombradas son el liderazgo, el dominio de la palabra y la capacidad de mediar ante diferentes conflictos o problemáticas, cualidades que en el discurso se presentan como dotes innatos para dirigir la comunidad mapuche e inspirar respeto entre sus pares.

Estos elementos se reflejan en el reconocimiento del modo en que se elige al *lonko* en la comunidad Cayun chilena, donde hay elementos espirituales que juegan un rol central. Así, un miembro de la comunidad se refiere al actual *lonko*.

no, ese no estudió. Nació con sabiduría. Por algo salió *lonko* po, si eso no sale porque tú lo votas... Eso sale del contacto que tiene con los antepasados... pa ser *lonko* tiene que ser una gran persona po. No es cualquiera. Había nacido para eso. Entonces maneja con *pewma*. Eso se maneja todo tu sistema con los *pewma*, con los sueños. (C., entrevista de A. F., enero 2020)

El mismo *lonko* nos explica que la comunidad Cayun nació dos veces: la primera fue un acto legal, a través del cual se consiguió el reconocimiento de CONADI, mientras que la segunda, considerada más auténtica, corresponde al proceso de recuperación

cultural y espiritual que él está guiando, apoyado por organizaciones indígenas de otras partes del país y adquiriendo sabiduría a través de las revelaciones del *pewma* (sueño). La componente espiritual mapuche otorga un fin trascendente a sus luchas para la defensa del territorio, pues el objetivo primario es, según el *lonko*, proteger y poner en valor las formas de vida de los pobladores del valle, manteniendo el buen vivir o *küme mongen*, que se sostiene en la inseparable relación entre la biodiversidad y el habitar humano. En ese sentido se orienta la propuesta del Área de Conservación Mapuche anteriormente mencionada.

En Argentina, la comunidad Cayun tomó la misma forma organizativa, en el sentido de nombrar *lonko* a la persona de más edad de la familia en el momento de constituir la comunidad, y que sea un cargo heredable de padres a hijos, pero no se menciona la componente espiritual.

El *lonko* de la comunidad es Valeriano Cayun, y su hijo Marcelo Cayun... Antes de la comunidad ellos no estaban, porque estaban de este lado del río, trabajaban en la usina. Ellos no vivían en el campo, ellos iban rara vez ... lo elegimos como *lonko* por los años que tenía, nada más, porque siempre se busca la persona más antigua, la de más edad, supuestamente... (R. Entrevista P. N., marzo 2023)

J., miembro de la comunidad, explica que el ser *lonko* tiene un carácter hereditario; esto recuerda a lo mencionado respecto de Chile, pero la referencia es más local.

Eso queda a criterio de la comunidad. Eso es hereditario. Si se muere el *lonko*, que es mi hermano, queda su hijo mayor... cada comunidad tiene su mandato, averiguamos y elegimos ese... lo de la comunidad es interno de la comunidad... todos en la comunidad somos iguales... si hay problemas se pide un *trabun* y se resuelve. (J. entrevista P. N., abril 2023)

Hay otros casos en que las comunidades mapuches eligen sus autoridades adaptándose a las figuras legales establecidas para las organizaciones no gubernamentales, estableciendo elecciones sistemáticas que cada cuatro años generan la posibilidad de modificar la administración.

Dentro de la comunidad Cayun de Argentina, el carácter fijo del sistema de designación de la autoridad ha impedido articulaciones horizontales y ha generado quiebres.

Yo era integrante de la comunidad, fui uno de los que comenzó con el tema de la comunidad, fui a ver a Moira Millán⁴ para que nos indique cómo armar una comunidad aquí... Después realizamos un evento con un primo y nos echaron de la comunidad, era música, no estaba prohibido, pero tenía que llevar una salita de primeros auxilios... Desde ahí me suspendieron y no me han vuelto a integrar, pero esto fue hace cinco o seis años... yo igual sigo yendo allá, tengo frambuesas, tengo mi lugarcito de antes que se formara la comunidad... estoy medio marginado de la comunidad Cayun... por un error de esos, dejaron de lado todo lo bueno que hizo uno. (R. entrevista P.N., marzo 2023)

Así, la espiritualidad en Chile ha habilitado un hacer común al nivel de permitir alianzas con organizaciones ambientalistas como estrategia de visibilizar su derecho a la gestión del territorio (Observatorio Ciudadano, 2020). En Argentina no solo desaparece la espiritualidad como referencia, sino que hay

⁴ Reconocida dirigente mapuche de la región.

un reconocimiento en que no se está actuando como comunidad, más allá de haber detenido la amenaza.

Si comparamos esto con Chaiful, podemos encontrar que la forma electiva ha sido la base de la construcción de articulaciones, donde la organización se apoya en una gestión cada vez más activa, que desde hace más de ocho años está liderada por una mujer *lonko*. El liderazgo de una mujer se apoya en un reconocimiento de lo femenino como estructural que se ha ido consolidando, elección a elección, en la base administrativa de la comunidad.

en la comunidad como que somos más mujeres, y como que siempre, viste llevábamos adelante más las gestiones o somos más por ahí, de impulsar como más acciones, de accionar más, entonces siempre peleamos con los varones que nosotros estamos unidas, y que hay mucha fuerza femenina en el grupo. (E., entrevista citada en Rovaretti, 2022, p. 81)

En esta comunidad de estepa, la cohesión social aparece como gestión conjunta. Rovaretti, Núñez, Michel, Conterno y Leal (2023) explican que la gestión se apoya en lo que denominan “dimensión afectiva”, porque el afecto interpersonal, hacia la tierra y animales, resulta ser el elemento más significativo para explicar la gestión.

Lo espiritual aparece en el respeto a la propia cultura, pero también en la pertenencia de varios integrantes de la comunidad a iglesias evangélicas de la zona. Así, la *lonko* reflexionaba: “Yo saco la fuerza de que soy evangélica, voy siempre a ver al pastor y el pastor viene al campo. Y cuando alguien me dice algo malo yo pienso ‘Dios me ama’, y con eso sigo, eso me da fuerza” (C., Entrevista P.N., marzo 2022).

La comunidad de Nehuen Co permite reconocer el afecto y la espiritualidad híbrida, en el sentido de García Canclini (1989), como elementos que fortalecen la capacidad organizativa y que incluso habilitan innovaciones, como el reconocimiento de mujeres o de la práctica religiosa evangélica, sin que ello choque o confronte el incremento de la adscripción mapuche.

En Nehuen Co, esta fuerza femenina se reconoce en el tipo de iniciativas que se gestionan, donde lo productivo *per se*, e incluso la ganancia económica, fue desplazado por proyectos que apuntaron a mejorar la calidad de vida en la región (Rovaretti, 2022). En las comunidades Cayun esta fuerza femenina también aparece, pero no ligada a la gestión mancomunada o la organización, sino a través del mantenimiento de lazos de vinculación entre las familias argentinas y chilenas.

Si bien la comunidad Cayun refiere un vínculo continuo con la comunidad argentina a través de la visita sistemática de las autoridades (Observatorio Ciudadano, 2020), la comunidad argentina solo recuerda un viaje en este sentido. Pero los viajes de contacto son los de las mujeres.

Yo iba siempre para allá hasta que mi mamá murió... Una vez fue muy malo, el que vino a hacer el transporte nos vino a buscar en un gomón, todo el tiempo golpeándome los riñones, terminé con medicamentos, ahora que mis padres ya no están, ya no voy, es mucho esfuerzo, yo termino muy enferma... ¿cómo las autoridades permiten que se salga con ese clima? Ese viaje fuimos a sufrir nomás.

La que va siempre es B., a cuidar a su papá, Segundo, él era el *lonko* allá, ahora esta viejo, pero ella siempre va, ella vive acá, en Argentina, pero siempre va a cuidarlo. (L., entrevista P. N., abril 2023)

Es interesante que quienes mantienen el vínculo cotidiano entre las comunidades Cayun argentina y chilena sean mujeres. La vinculación de este ejercicio con la citada movilización de “mujeres sin frontera” evidencia la importancia de estos contactos. Los afectos y los movimientos que justifican la identidad mapuche, y que se toman como centro del derecho a estar y administrar el territorio, están presentes y son percibidos como elemento de cohesión.

Podemos pensar que la lógica vincular, que en las diferentes comunidades aparece ligada a un hacer femenino o a autoridades espirituales, resulta especialmente poderosa para pensar la gestión en clave comunitaria.

Las lógicas femeninas y espirituales introducen elementos de cotidianidad que ayudan a interpretar los niveles de hibridación que van configurando las redes vinculares, donde, por ejemplo, hemos observado cómo las nuevas tecnologías ayudan a la vida cotidiana, y son transmitidas por mujeres a toda la población.

Llegamos a la casa donde nos esperaban y la técnica baja con un paquete de Mercado Libre, que traía un par de zapatillas y una línea de luces led que se cargaban con una célula solar. Todas las personas de la casa tienen teléfono. Nos cuentan que usan el celular para espantar al zorro, en este paraje donde no hay luz ni señal. Con los teléfonos iluminan el lugar de los corrales, y todos los días y noches caminan varias veces los dos kilómetros que separan la casa de la cima del cerro donde están los corderos. Están contentos porque acaba de llegar el set de luces que va a hacer que no necesiten estar cambiando el celular a cada rato porque se descarga. Es notable la referencia al teléfono, porque la propia técnica les va contando acerca de cómo cultivar con el método biodinámico a través de una app. En un momento, la pareja de productores y la técnica se detienen y discuten mirando la pantalla, no hay miradas en comunes, es el celular el que parece tener un lugar propio para pensar la vida cotidiana, aún sin señal. (O.P. entrevistas P.N., febrero 2022)

Así, en un escenario de personas, animales, plantas y paisajes se suma la tecnología innovando vinculaciones en lo reconocido como comunidad.

A modo de cierre

La comunidad, una herramienta conceptual y administrativa que sigue teniendo trascendencia en el contexto actual, se va plasmando en el territorio como resultado de una relación dinámica entre procesos de exclusión y autodefinición colectiva. Actores diversos, frecuentemente en posiciones subalternas, apelan a un repertorio de significados y formas de relación que proceden de normativas y discursos tanto globales como nacionales. El espejismo fronterizo nos muestra cómo, más allá de sufrir el mismo tipo de amenazas e incluso de tener vínculos familiares, las formas de legitimarse de dos comunidades distanciadas de pocos kilómetros varían según su necesidad de caber dentro de marcos nacionalistas distintos y enfrentados.

En este artículo expusimos elementos donde la figura de la comunidad se inscribe como parte de un discurso público que busca establecer nuevos órdenes. Atendiendo a la bibliografía, y a los registros orales, la comunidad emerge

como discurso a modo de respuesta a diferentes amenazas, pero lo que la constituye no es ese enfrentamiento.

Encontramos que la comunidad puede estar instituida antes de cobrar una forma administrativa, y el reconocimiento de la propia historia apela a ello. Esta historia, y sus anclajes, evidencia la relevancia de analizarla en sus dinámicos afectivos y no solo lo confrontativos.

La capacidad organizativa recorre, en los casos analizados, lógicas femeninas y espirituales, ordenamientos más vinculados a cuidados que a luchas. Podemos pensar que la cohesión social parece vincularse a los niveles de coherencia entre el discurso con el que la comunidad se presenta hacia el afuera, las acciones asociadas a ese discurso y la organización interna. Pues cuando esa coherencia no es clara, encontramos un debilitamiento gradual de lo comunitario.

Desde lo dicho, podríamos pensar que el paso de la comunidad desde la amenaza, que es lo relevado en la instancia en que la comunidad como tal se establece, a comprender la comunidad desde la organización, aparece cuando de la lógica confrontativa se avanza hacia la comprensión de la lógica afectiva de consolidación de lazos de pertenencia, que no solo son interpersonales, sino que se trasladan a pertenencias al paisaje.

Referencias bibliográficas

- » Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México : FCE.
- » Appadurai, A. (1996). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: FCE.
- » Alvarez, L. y Composto, C. (diciembre de 2010). El sector de la gran minería frente a la „cuestión de Esquel“: Diagnóstico, preocupaciones, demandas corporativas y respuestas estatales en el período 2002-2004. *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata, Argentina.
- » Barth, F. (comp.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FEC.
- » Blanco, D. y Mendes, J. (octubre de 2005). Dinámica de los conflictos ambientales en la sociedad patagónica contemporánea. Aportes desde la historia. La experiencia de Esquel ante la minería del oro. 2001-2003. *X Jornadas Interescuelas*. Rosario, Universidad Nacional del Rosario.
- » Bauman, Z. (2006). *Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil*. España: Siglo XXI.
- » Boccara, G. y Bolados, P. (2008). ¿Dominar a través de la participación?: El neindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria Americana*, 16(2), 167-196.
- » Cabrera, S. y Xicarts, D. (octubre de 2009). Historias del Poblamiento del valle de El Manso a principios del siglo XX: recorridos entre la antropología y la historia. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia*, San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional del Comahue
- » Concha Mathiesen, M. (1998). *Una mirada a la identidad de los grupos Huilliche de San Juan de la Costa*. Chile: U.ARCIS.
- » Conterno, C. (2017). La extensión rural del INTA con la Comunidad Nehuen-Co, El Chai-ful. Nuevas experiencias de trabajo comunitario junto a INTA Jacobacci. *Presencia*, XX-VIII(67), 5-9.
- » Coronato, F. (2010) “El rol de la ganadería ovina en la construcción del territorio de la Patagonia” (Tesis de doctorado), Agro Paris Tech: Francia.
- » Cruz, N. (2016). *Análisis del conflicto socioambiental en la cuenca de los Ríos Puelo y Manso. Caso Mediterráneo*. Recuperado de <https://www.grin.com/document/441872>
- » Dichdji, A. (2018). “La Epopeya Antinuclear”. El Caso de Gastre (Provincia de Chubut) Como Sumidero Radiactivo Frustrado en Argentina (1980-1990). *HALAC*, 8(2), 152-179.
- » Freddi, A., Carreño, A. y Martínez Mérida, L. (2020). Concretos deseos de (in) movilidad. Migraciones indígenas y arquitectura de remesas entre lo comunal y lo transnacional. *Revista de Estudios Sociales*, 72, 18-32. doi:10.7440/res72.2020.02
- » García Canclini, n. (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- » Harambour, A. (2019). *Soberanías fronterizas: Estados y capital en la colonización de Patagonia (Argentina y Chile, 1830-1922)*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.

- » Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Eds.) (2012). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Lacoste, P. (2001). Chile y Argentina al borde de la guerra (1881-1902). *Anuario del Centro de Estudios Históricos „Prof. Carlos S. A. Segreti“*, 1. doi:10.52885/2683-9164.v.n1.23316
- » Laurin, A. (2011). Revisiones conceptuales asociadas a la nueva territorialidad de la integración regional. En P. Navarro Floria y W. Delrio (Comps.). *Araucanía – Norpatagonia: Cultura y Espacio* (pp. 15-25) Bariloche: UNRN-IIDYPCA.
- » Marin, M. (2010). *El acontecimiento “No a la Mina” en Esquel, resistencia, creación y control de otro(s) mundo(s) posible(s)* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- » Marino, V. y Girbal, C. (junio de 2004). Esquel: una ciudad de oro. *VI Jornadas de Sociología*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- » Mendes, J. y Blanco, D. (2004). Protesta social y conflictos ambientales en la Patagonia Argentina. *Justicia ambiental*, 28, 75-89.
- » Méndez, L. y Muñoz, J. (2013). Economías cordilleranas e intereses nacionales: genealogía de una relación. El caso de la Compañía Comercial y Ganadera Chile-Argentina (1895-1920). En A. Nuñez, R. Sánchez y F. Arenas (Orgs.). *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de Los Andes como espacialidad sociocultural* (pp.163-188). Santiago: RIL.
- » Musacchio, S. (2013). El movimiento del no a la mina en Esquel. 2002-2012, cambios y permanencias. XIV Jornadas Interescuelas. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- » Navarro Floria, P. (2011). Territorios marginales: los desiertos inventados Latinoamericanos. En D. Trejo (Coord.). *Los desiertos en la historia de América: una mirada multidisciplinaria* (pp. 207-225). México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad de Coahuila.
- » Núñez, P. (2015). The “She-Land”, social consequences of the sexualized construction of landscape in North Patagonia. *Gender, Place and Culture*, 22(10), 1445-1462. doi: 10.1080/0966369X.2014.991695
- » Núñez, P. y Casalderey, C. (2017). Formas del tiempo y construcción territorial en la región patagónica. *Revista Líder*, 19(30), 38-70.
- » Observatorio Ciudadano (2020). *Área de conservación mapuche LEN KO WINKUL MAPU. Lof Cayun Panicheo Cuenca del río Puelo*. Recuperado de <https://observatorio.cl/lof-cayun-panicheo-presenta-su-iniciativa-para-crear-el-area-de-conservacion-mapuche-len-ko-winkul-mapu-en-el-valle-del-rio-puelo/>
- » Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (2014). *Más de 60 mujeres cabalgan desde la cordillera contra hidroeléctricas de Endesa en río Puelo*. Recuperado de <https://olca.cl/articulo/nota.php?id=104064>
- » Poblete, M. (2019). *El pueblo Mapuche. Breve caracterización de su organización social. Asesoría Técnica Parlamentaria. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile*. Recuperado de https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/27459/1/BCN___Poblete___El_Pueblo_Mapuche._Breve_caracterizacion_de_su_organizacion_social_final.pdf
- » Portes, A. (1997). *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*. Princeton: Princeton University Press.
- » Redfield, R. (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Romero Toledo, H. (2014). Ecología política y represas: elementos para el análisis del Proyecto HidroAysén en la Patagonia chilena. *Revista de Geografía Norte Grande*, 57, 161-175.

- » Romero Toledo, H., Romero Aravena, H. y Toledo, X. (2009). Agua, poder y discursos en el conflicto socio-territorial por la construcción de represas hidroeléctricas en la Patagonia Chilena. *Anuario de Estudios Americanos*, 66(2), 81-103.
- » Rovaretti, G. (2022). *Estudio de caso de las mujeres de la Comunidad Nehuen Co, Río Negro. Cruces entre agroecología y ecofeminismo* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional de Río Negro, Río Negro, Argentina.
- » Rovaretti, G., Núñez, P., Michel, C., Conterno, C. y Leal, P. (2023). Mujeres rurales patagónicas, repensar la historia, percepciones y estrategias para enfrentar el patriarcado. *Revista Arenal*. En prensa.
- » Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierra de nadie*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- » Serrano, J. (2020). Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. *Región y sociedad*, 32. <https://doi.org/10.22198/rys2020/32/1248>
- » Tavie, C (2018). *Lonko. Rol y representación de la autoridad ancestral mapuche en la ciudad* (tesis de licenciatura). Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago: Chile
- » Tozzini, A. (2007). Hilvanando opuestos: lecturas identitarias a partir de la conformación de una comunidad mapuche en Lago Puelo, Provincia de Chubut. *Avá. Revista de Antropología*, 10, 47-65.
- » Tozzini, M. A. (2004). *Del Límite natural a la frontera social: tierras, linajes y memoria en Lago Puelo* (tesis de licenciatura). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- » Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.
- » Tzul, G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* México: Maya Wuj.
- » Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Colombia: Colciencias.
- » Valenzuela, R. (2016). "La naturaleza no da". *Un análisis de la trayectoria de apropiación de la naturaleza en el contexto post crisis del ISA en Cochamó* (tesis en Licenciatura). Universidad de Chile, Chile.
- » Watanabe, J. (1990). Enduring yet Ineffable Community in the Western Periphery of Guatemala. En C. Smith (Ed.). *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988* (pp. 183-204). Huston: University of Texas Press.
- » Wolf, E. (1990). *Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas*. España: Alianza.

Financiamiento:

Artículo elaborado en el marco del proyecto FONDECYT 11220920, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID).

Agradecimientos:

Se agradece a FONDECYT.

Biografía

Paula Gabriela Núñez. Doctora en Filosofía (UNLP). Magister en Historia y Filosofía de las Ciencias (UNCo). Es miembro del IIDYPCA, docente en UNRN y en ULagos,

investigadora independiente del CONICET. Lleva adelante investigaciones desde una perspectiva ecofeminista en estudios regionales, focalizando estudios rurales y urbanos en regiones de frontera. Ha indagado el área binacional argentino-chilena.

Andrea Freddi es docente e investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Chile. Es doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Torino, Italia. Ha hecho investigaciones en Guatemala y Estados Unidos sobre temas de migraciones transnacionales, discursos y prácticas del desarrollo posguerra y nuevos liderazgos indígenas. Actualmente realiza investigaciones etnográficas entre las comunidades fronterizas de la Norpatagonia chileno-argentina sobre las formas emergentes del poder frente al turismo, la conservación ambiental y el extractivismo.

Dinámicas de la etnicidad y fragmentación intraétnica entre las comunidades lickanantay contemporáneas (Salar de Atacama, norte de Chile)

 Carlos Chiappe

Universidad Católica del Norte, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Pedro de Atacama, Chile.

 0000-0002-1760-6004.

Correo electrónico: carlos.chiappe@ucn.cl

América Valenzuela Rebolledo.

Universidad Alberto Hurtado, Departamento de Antropología, Santiago, Chile.

 0000-0003-3291-773X.

Correo electrónico: avalenzuel@uahurtado.cl

Javier Carmona Yost

Investigador independiente, Chile.

 0000-0002-6007-3573.

Correo electrónico: javier.carmona.y@gmail.com

*Recibido: 17 de abril de 2023
Aceptado: 15 de noviembre de 2023*

Resumen

Las problematizaciones académicas sobre la identidad son un insumo clave para analizar las dinámicas de la etnicidad en el campo sociopolítico lickanantay actual. A partir de lo anterior, abordamos mediante un caso de estudio el intento de ciertos subgrupos de desmembrarse de su unidad sociopolítica mayor a partir de acciones que buscan obtener validación mediante la puesta en diálogo entre el saber local y el académico. El subgrupo pone así en tensión las relaciones con la comunidad mayor de pertenencia y logra, al menos, mejorar su posición dentro de ella.

Palabras clave: Chile; Salar de Atacama; Comunidades lickanantay; Identidad étnica; Fragmentación intraétnica

Dynamics of ethnicity and intra-ethnic fragmentation among contemporary Lickanantay communities (Atacama salt flat, Chili)

Abstract

Academic problematizations on identity are a key input to analyze the dynamics of ethnicity in the current Lickanantay sociopolitical field. Based on the above, we address through a case study the attempt of certain subgroups to dismember from their larger socio-political unit through actions that seek to obtain validation through dialogue between local and academic knowledge. The subgroup thus puts in tension the relations with the larger community of belonging, achieving, at least, improving its position within it.

Key words: Chili; Atacama salt flat; Lickanantay communities; Ethnic identity; Intraethnic fragmentation

Dinâmica da etnicidade e fragmentação intraétnica entre as comunidades Lickanantay contemporâneas (Salar de Atacama, Chile)

Resumo

As problematizações acadêmicas sobre a identidade são um aporte fundamental para analisar a dinâmica da etnicidade no atual campo sociopolítico Lickanantay. Com base no exposto, abordamos por meio de um estudo de caso a tentativa de determinados subgrupos de se desmembrar de sua unidade sociopolítica maior por meio de ações que buscam obter validação por meio do diálogo entre saberes locais e acadêmicos. O subgrupo põe assim em tensão as relações com a comunidade maior de pertença, conseguindo, pelo menos, melhorar a sua posição dentro dela.

Palavras-chave: Chile; Salar de Atacama; Comunidades lickanantay; Identidade étnica; Fragmentação intraétnica

Introducción

La problematización de la identidad étnica tiene un amplio desarrollo en la antropología. Barth (1969, 1995) propuso que los grupos étnicos no son equivalentes a los elementos culturales que parecen distinguirlos, y que estos contenidos se distribuyen y transmiten a través de las generaciones transformándose por medio de la movilidad y la interdependencia social. Los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que se producen a través de la interacción social, lo que permite que las y los sujetos establezcan parámetros para distinguirse de otros a los que consideran o perciben como diferentes.

La etnicidad como construcción social, integrada por la identificación, la relación y los límites sociales que las personas establecen de manera dinámica y no tanto por los contenidos culturales, es un criterio de identificación que se experimenta de manera muy heterogénea y fragmentada. Un aspecto crucial es la forma en que se distribuye la etnicidad entre las personas, ya que se encuentra en un constante estado de efusión y cambio inducido por las

múltiples relaciones y circunstancias, y adquiere peso de manera colectiva cuando está basada en un sentido común de la experiencia, que usualmente es combinado con el hecho de compartir las mismas instituciones, creencias, costumbres o lengua. Esas ideas pueden ser expresadas de manera primordial por las personas, levantarse como criterios imputados que usualmente toman forma en estigmatizaciones provenientes de agentes externos al grupo e incluso construirse con base en la apropiación o recreación de otras identidades y modos de vida. Lo central es comprender que no hay patrones establecidos para los múltiples fenómenos y cruces que se producen en torno a las identidades étnicas y su multiplicidad de expresiones. Por lo tanto, estas deben ser abordadas de manera situada e historizada, con el fin de evitar esencialismos o caer en ideas erróneas acerca de la veracidad u originalidad de los grupos étnicos y sus identificaciones (Malešević, 2004, 2013; Eriksen, 2019).

Cardoso de Oliveira (2007) ahondó en esta problemática para analizar lo que denomina “fricción interétnica”, intentando “deslindar las modalidades de organización social y política que emergen de la confrontación entre indígenas y no-indígenas”, en función de lo cual incorpora la dimensión ideológica, que está condicionada por una polarización de las representaciones colectivas dentro del sistema interétnico con base en símbolos culturales, “raciales” o religiosos (Cardoso de Oliveira, 2007, pp. 31-43).

Esta perspectiva se interesa por la elaboración de una particular identidad étnica; es decir, el proceso por el cual individuos y grupos la generan, mediados por contextos muy dinámicos de fricción interétnica que movilizan la manipulación interna o externa y con arreglo a fines específicos de los diferentes agentes intervinientes (Cardoso de Oliveira, 2007, pp. 43 y 53). A través del análisis de casos concretos y por medio de su comparación, la identidad étnica puede transformarse en un objeto de estudio en el cual lo que importa no es lo particular, sino el aporte de la casuística para entender la universalidad de tal fenómeno social (Cardoso de Oliveira, 2007, p. 59).

En Chile, el debate sobre la identidad étnica apareció a fines de 1990, en consonancia con la proliferación de movimientos étnicos y nacionales a escala local y global. Destacan las contribuciones que analizan los procesos étnicos bajo una perspectiva histórica de largo plazo (Gundermann, 1997, p. 9; Bengoa, 2000), pues entienden la etnicidad como una dimensión otorgadora de sentido y perspectiva para actores sociales andinos en el contexto de su constitución con arreglo a circunstancias políticas (Gundermann, 2000, p. 75).

Los escritos que más se acercan a nuestra perspectiva son aquellos que abordan las relaciones interétnicas entre los pueblos indígenas, el Estado y otros agentes existentes en el Salar de Atacama, entre los que destacan el turismo, las actividades extractivas mineras y la propia política interna lickanantay (Foerster y Vergara, 2000; Gundermann y Göbel, 2018; Valenzuela *et al.*, 2022). La academia también constituye un referente en este campo, toda vez que la reemergencia étnica atacameña confió en el saber experto como un soporte para referenciar diversos imaginarios sobre la continuidad cultural (Ayala, 2007). Atacameño dejó entonces de ser un simple gentilicio para transformarse en la denominación étnica de un colectivo de articulación creciente que ocupó espacios de poder en agencias y reparticiones estatales (*v.g.*, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena –CONADI–, el municipio local), en instituciones propias (Consejo de Pueblos Atacameños –CPA–) y en la relación con otros actores y agentes regionales (minería, universidades, partidos políticos).

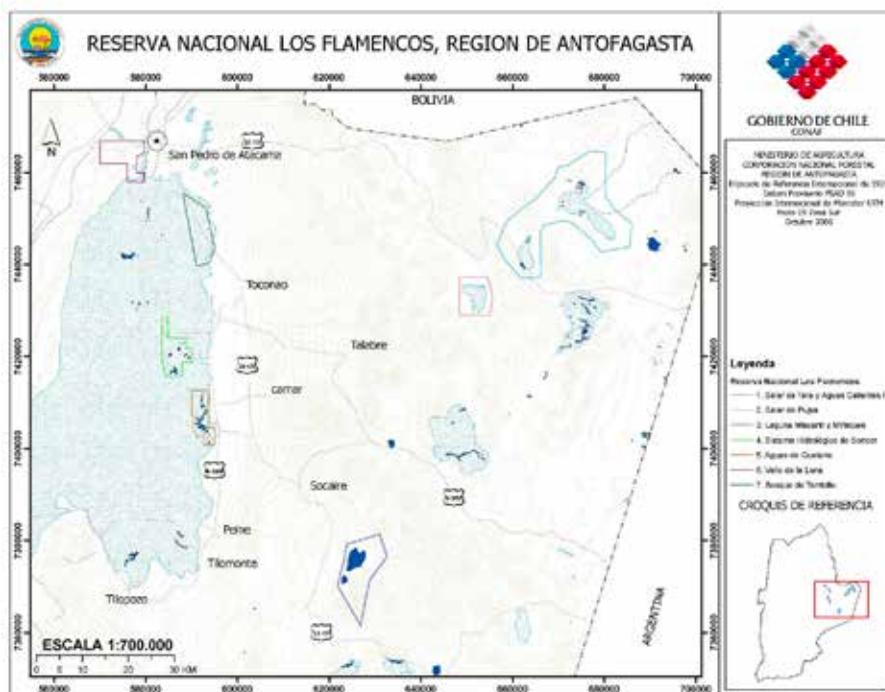
Las dinámicas interétnicas del campo sociopolítico atacameño han sido analizadas por diversos autores y enfoques. Boccara (2007), Boccara y Bolados (2011), Bolados (2009, 2012, 2014) y Gundermann (1997, 1998, 2000, 2016, 2018) coinciden en que las configuraciones identitarias atacameñas se enmarcan en gran medida en un instrumentalismo étnico impulsado primeramente por las burocracias estatales en las décadas de 1990 y 2000. Este fenómeno habría sido consolidado por las propias dirigencias y elites atacameñas, las que consiguieron cuotas y plataformas de poder en función del control y la administración de una diversidad de espacios, recursos, capitales y bienes locales. Otras perspectivas afirman que la etnicidad atacameña obedece a motivaciones por reafirmar la continuidad cultural, los afectos identitarios y su defensa ante presiones exógenas (Muñoz, 1993; Castro, 1998). Por su parte, trabajos que se basan en el contexto histórico de intensificación del capitalismo extractivo en la región apuntan a que la cuestión étnica en Atacama responde a un escenario dinámico en el que la etnicidad cobra una de sus mayores capacidades de despliegue en un campo de negociaciones y tensiones entre las comunidades indígenas, el Estado y los agentes privados que encabezan la gobernanza y la administración extractiva del territorio (Núñez, 1992; Rivera, 1994; Morales, 2013, 2016; Morales y Azócar, 2016; Babidge y Bolados, 2018). Cobran particular relevancia los análisis sobre las distinciones internas que conlleva la construcción social de la etnicidad atacameña, las que principalmente se manifiestan entre las comunidades atacameñas de los oasis (circundantes al salar) y las tierras altas (puna), un fenómeno que hunde sus raíces en el período colonial tardío, como lo demostró Sanhueza (2008) al estudiar las reconfiguraciones identitarias en Susques, antiguo anexo de San Pedro de Atacama.

A partir de las discusiones anteriores, nos preguntamos por las dinámicas de la etnicidad que ayudan a configurar el campo sociopolítico lickanantay actual. Focalizamos en el impulso hacia la fragmentación intraétnica a través de un caso de estudio, fenómeno que es dable observar entre varias de las comunidades del Salar de Atacama. En este artículo analizamos cómo esta propuesta de recorte identitario se operativiza a través de la ocupación de un espacio geográfico particular y de la validación que provee la puesta en diálogo entre el saber local y el académico poniendo de este modo en tensión las relaciones entre el subgrupo que impulsa la fragmentación y la comunidad mayor de pertenencia.

La Comunidad indígena y la Asociación de Regantes

Las comunidades atacameñas (o *lickanantay*, en lengua kunza) concentran un gran poder de apelación con respecto a la vigencia de un pasado prehispánico de larga data a través de ceremonias y ritos sincréticos como la limpieza de canales, el floreamiento de ganado y las fiestas patronales. También, dan cierta cohesión organizacional sustentada en los principios de reciprocidad familiar y en formas históricas de ocupación del salar y la puna de Atacama (Castro, 1998). Ahora bien, en su conjunto, el colectivo lickanantay se aleja de cualquier forma de estabilidad y uniformidad interna, y su disposición espacial se encuentra repartida entre numerosas franjas y límites territoriales y, en particular, en una dinámica que debe comprenderse a través de las interacciones que establecen las comunidades indígenas entre sí y con los múltiples actores y agentes con los cuales mantienen distintos niveles de relaciones, en el marco de la sociedad local, regional y nacional (Valenzuela, 2022) (Figura 1).

Figura 1: Mapa de la Reserva Nacional Los Flamencos en el que se observan los pueblos del Salar donde tienen asiento las comunidades atacameñas.



Fuente: Corporación Nacional Forestal (CONAF), 2013.

En la comuna de San Pedro de Atacama existen 21 comunidades que se reconocen como atacameñas. Cada una sienta sus bases en un área o territorio específico y maneja una particular versión sociohistórica de sí misma. Cada comunidad aborda las instancias a las que se enfrenta según sus propias características que se sintetizan en marcas y posiciones con el colectivo licanantay, así como con las demandas que este levanta desde inicios de la década de 1990, cuando fueron reconocidas por la Ley N° 19.253 (Ministerio de Planificación, 1993). De este modo, cada comunidad ofrece un marco para comprender la relación que establecen con otros actores sociales, y cada una de ellas refleja también un fragmento de cómo se reproduce, piensa y proyecta el grupo étnico al cual adscriben (Gundermann, 1997).

La comunidad atacameña contiene diferentes niveles, ya que es escenario y espacio territorial, colectivo político y formación social. Dependiendo del momento, actores o agentes con los cuales las personas que la componen se relacionan, uno o más de estos niveles se vuelven preponderantes en la interacción. El aglutinante entre tales franjas se llama identidad étnica, categoría que permite resolver e interactuar frente a un otro sobre los asuntos de la diferencia.

Quienes firman este artículo desarrollan iniciativas de investigación con diversas comunidades indígenas de San Pedro de Atacama. Estas incluyen el trabajo etnográfico basado en un involucramiento y una participación en escenarios y actividades cotidianas. En esos contextos, se registraron las prácticas y los discursos de las personas mediante diálogos conversacionales extendidos durante varias etapas del proceso de investigación (Devillar *et al.*, 2012), así como por observaciones sistemáticas con diversas personas de la Comunidad indígena y la Asociación de Regantes (Guber, 2001; Durand, 2012).

Durante la investigación, se priorizaron acuerdos entre los intereses comunitarios y los investigativos, abriendo la posibilidad de articular formas de trabajo colaborativo. En nuestra experiencia, el enfoque etnográfico posibilita el desarrollo de vínculos y relaciones bidireccionales con las comunidades atacameñas, de manera que este no puede ser concebido meramente como un método. En su aspecto colaborativo, el trabajo de etnografía se da sobre la base de un proceso de declaración de intereses conjuntos, toda vez que se asienta sobre un intercambio comunicacional horizontal y consensuado que incluye consentimiento informado y aspectos éticos declarados (Katzner *et al.*, 2022).

Por razones de confidencialidad, y dado que tratamos cuestiones actuales con álgidas posiciones étnicas en disputa, nos referiremos a la comunidad que es objeto de este artículo como Comunidad indígena. La comunidad tiene diversas organizaciones, pero el subgrupo que impulsa la fragmentación es uno abocado al desarrollo de actividades agrícolas, y nos referiremos a él como la Asociación de Regantes. La diferenciación legal entre Comunidad indígena –como colectivo de pertenencia– y Asociación de Regantes, como subgrupo de la anterior, es el primer dato para retener.

Al igual que la gran mayoría de comunidades de la cuenca del Salar de Atacama, la Comunidad indígena mantiene con el Estado chileno demandas territoriales sobre un amplio territorio, el cual incluye la quebrada en donde la Asociación de Regantes desarrolla sus actividades. Sin embargo, en el espacio de la asociación se imbrican también los intereses territoriales de otras dos comunidades adyacentes. Desde el centro nuclear de la Comunidad –un pueblo en el borde del Salar de Atacama– hasta la quebrada en cuestión, hay media hora de viaje en vehículo. Sin embargo, los integrantes de la Asociación de Regantes señalan que el resto de las y los comuneros desconocen esta parte de su territorio y que es la “cola de chanco” de los problemas de la institución mayor. Denuncian que no se les brinda adecuada importancia porque son la “franja de Gaza” de un territorio en disputa. Este es el segundo dato de importancia.

El tercer y último dato que configura la situación de partida es que la quebrada en cuestión se identifica en los censos coloniales como residencia de un ayllu con un nombre que es el actual de la quebrada y del gentilicio de sus habitantes (Hidalgo, 1978; Hidalgo *et al.*, 1992). Lo mismo pasa con el pueblo que es el centro de la comunidad: su nombre ya era el de un ayllu específico antes de la formación de los modernos Estados nacionales. Es decir, hay cierta base para plantear una diferenciación de larga data con la Comunidad indígena.

Entre las quejas por el desinterés de la Comunidad indígena, las apetencias territoriales de otras comunidades y el reconocerse originarios de un ayllu aparte, se configura el fenómeno de distinción identitaria con respecto a su autoadscripción étnica tradicional más inmediata. Si bien los integrantes de la Asociación de Regantes no declaran buscar distanciarse de la pertenencia étnica general de base lickanantay, sí buscan diferenciarse internamente dentro su comunidad de pertenencia. Este atisbo de fragmentación intraétnica es expresión de las dinámicas que tensionan un campo sociopolítico altamente complejo en el cual la figura de la comunidad es uno de los referentes.

Algunos elementos sobre historia de la quebrada

Las poblaciones indígenas de Atacama fueron “civilizadas” durante la colonia mediante instrumentos de exacción como el tributo, el reparto forzoso de mercancías y de animales y el fomento agrícola. El objetivo principal era frenar la movilidad de los indígenas, que hallaban en la dispersión territorial un mecanismo tradicional para sortear la coacción (Carmona, Chiappe y Gundermann 2021).

Para los siglos XVII y XVIII, revisitas (Hidalgo, 1978; Hidalgo *et al.*, 1992) y cartografías (Malavez, 1787) ratifican la ocupación de la quebrada y la dispersión de algunos de los tributarios del ayllu entre otros poblados de la circumpuna. Durante el Período Boliviano (1825-1879), se observa una continuidad del discurso civilizatorio a través del fomento mercantil de la agricultura y la arriería indígena para establecer una vía para el comercio internacional boliviano por intermedio del accionar estatal y los agentes privados (Carmona *et al.*, 2021). Para esta época, contamos con revisitas inéditas de 1840, 1846 y 1851.¹

Lo interesante de los censos coloniales y republicanos es que sitúan al ayllu con independencia de otros, proporcionan el detalle de su población y su contribución o no al erario e identifican a cada uno de los integrantes, lo que permite indagar cambios y continuidades de las unidades familiares (Sanhueza, 2015). Para la época boliviana de Atacama también tenemos mapas como Martin de Moussy (1873) y Wagner (1876), en donde la quebrada figura como una aldea con potreros sobre la ruta proveniente de Salta, Argentina.

Atacama, como región minera, despegó definitivamente luego de su anexión a Chile con la Guerra del Pacífico (1879-1883). La reconfiguración socioeconómica del territorio por medio de la minería del salitre, de la plata, del bórax, del cobre y del azufre permitió que las y los atacameños siguieran aportando al mercado mediante el transporte, la producción de forrajes y estrategias combinadas que incluían trabajo asalariado. En mapas, relatos de viajeros y científicos, textos oficiales y diccionarios geográficos, la quebrada continuó siendo referenciada como poblado, pero también como un lugar destinado a la agricultura de forrajes para las remesas de vacunos en pie durante el auge de la industria salitrera en Chile (Bertrand, 1885; Espinoza, 1895; Bowman, 1924; Risopatrón, 1924).

Avanzado el siglo XX, la referencia como poblado empieza a perderse de la cartografía, ya que se señala solamente como quebrada (Instituto Geográfico Militar, 1945). Suponemos una disminución o abandono parcial de las y los habitantes debido a la demanda de mano de obra de la minería del cobre, la que abrió nuevas posibilidades de trabajo asalariado entre las poblaciones del salar (Sanhueza y Gundermann, 2007). Otra opción es que se haya mantenido una ocupación itinerante y de bajo perfil a ojos estatales, ya que –en pleno “éxodo” atacameño a la industria del cobre en Chuquicamata– Aranda *et al.* (1968, p. 112) indican que el lugar albergaba una pequeña cantidad de residentes que mantenían 26,5 hectáreas de cultivos.

Por su posición geográfica y conexiones genealógicas, la quebrada se integró al reclamo territorial de la Comunidad indígena, una de las varias que se formaron mediante el reconocimiento estatal en 1990 (Ministerio de Planificación, 1993).

¹ Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia [ABNB] Tribunal Nacional de Cuentas [TNC] Rv 421a; ABNB TNC Rv 422 y ABNB TNC Rv 823.

El trabajo realizado permite establecer que hasta esa década existía allí una pequeña población permanente que luego pasó a residir en el espacio nuclear de la Comunidad indígena o en ciudades con un mercado laboral minero, como Calama. En 1994 se fundó la Asociación de Regantes, lo que demuestra el interés en la quebrada por parte de la Comunidad indígena, cuestión que además se ratifica en que el límite suroeste de la demanda territorial de esta última comprende a la quebrada (Ministerio de Bienes Nacionales, 1998). Hacia 2010, la quebrada fue objeto de nuevas iniciativas agrícolas, lo que coincide con el intento de regularización de la tenencia de tierras por parte de miembros de la Asociación de Regantes, familias asentadas históricamente en la quebrada.

En 2019, un alud de proporciones excepcionales cambió completamente la topografía del lugar, destruyó casas, canales de regadío y parcelas de cultivo. Hoy, las viviendas se están rehabilitando y las melgas vuelven a producir mediante visitas regulares de los integrantes de la Asociación de Regantes que viven en el espacio nuclear de la Comunidad indígena. Sucede una puesta en valor de terrenos y viviendas por parte de determinadas unidades familiares de esta última, aquellas que poseen derechos consuetudinarios sobre sus tierras. Por su destrucción total, el sistema de regadío mediante acequias tuvo que ser suplido con tuberías de plástico que traen el agua desde estanques en las cotas superiores, y se planea la construcción de otro gran estanque como solución de fondo. Estas acciones van acompañadas de un discurso que plantea una identidad licanantay relativa al ayllu de origen de larga data, la cual se expresa en diálogos informales y en las acciones institucionales de la Asociación de Regantes, como la solicitud que se nos hizo de aumentar el conocimiento histórico sobre los habitantes del lugar. Veremos ahora cómo los integrantes de la asociación han venido desarrollando esta acción.

Somos un pueblo

En 2020 fuimos invitados por las y los integrantes de la Asociación de Regantes a apoyar el relevamiento de información sobre su historia antigua y reciente y sus relaciones con el paisaje y el territorio. Esto se dio en coincidencia con determinado contexto sociopolítico que analizaremos más adelante. Ya que la iniciativa indígena para el desarrollo de investigación colaborativa –comunitaria y científica– constituye un eje importante en la construcción étnica de la Asociación de Regantes y la Comunidad indígena, propusimos una investigación que analizara el proceso de diferenciación interna a través del desprendimiento de miembros de sus comunidades de origen bajo el recorte y selección de rasgos distintivos. Estos se relacionan con áreas y problemáticas específicas, aunque no por ello menos alojadas en la fragmentación y apelación política de la memoria, la identidad y el patrimonio cultural que suelen acompañar las nociones y procesos contemporáneos de concientización y reivindicación étnica (Salomon, 2001; Isla, 2003, 2010).

En una primera dimensión, buscamos profundizar en la postura actual de las y los integrantes de la Asociación de Regantes por medio de una investigación etnohistórica más general sobre los ocupantes de la quebrada y su desenvolvimiento dentro de eventos y procesos de amplio alcance de la historia colonial y republicana de Atacama. En una segunda dimensión, queremos comprender la postura de la distinción de sus integrantes a la luz de un análisis sobre la política interna del campo social atacameño por intermedio de sus trayectorias de relaciones con el Estado, el fenómeno turístico, el campo académico y la reconfiguración en el largo aliento de la economía política minera del desierto

de Atacama. Esto cobra sentido ya que las dinámicas intra e interétnicas suelen estar fuertemente relacionadas con fenómenos que penetran progresivamente las relaciones de los lickanantay entre sí mismos y con otros agentes. Destacan la proliferación y disputa de convenios entre comunidades y entidades estatales para administrar conjuntamente sitios y reservas naturales con potencial turístico, acuerdos y negociaciones entre organizaciones indígenas representativas del pueblo atacameño y la minería del litio, la inclinación comunitaria y privada hacia el etnoturismo y otras iniciativas tendientes a ofrecer servicios a una gran masa de población flotante y la intensificación de redes que interpone la gobernanza extractiva del territorio a través del despliegue de estrategias y políticas de vinculación comunitaria que no están exentas de discrepancias internas, ambivalencias y nuevos conflictos asociados a la repartición de réditos y cuotas de representación colectiva (Benavides y Sinclair, 2014; Morales y Azócar, 2016; Gundermann y Göebel, 2018; Lorca *et al.*, 2022).

Ambas dimensiones consideran la sinergia entre el aumento en la autoidentificación étnica de las y los integrantes de la Asociación de Regantes y la fragmentación de la autoadscripción primigenia a la Comunidad indígena. Así, la investigación más general de la cual este texto se desprende ahonda en las motivaciones y alcances buscados por este colectivo a la luz de los contextos referidos. Debido a que el fenómeno se asienta sobre una reelaboración del pasado que destaca lo particular de las y los habitantes de la quebrada dentro de la identidad lickanantay, entendemos que una investigación más completa deberá indagar el proceso con una mirada de larga duración que busque identificar y comprender los elementos de tal reconfiguración identitaria.

Las y los integrantes de la Asociación de Regantes afirman la necesidad de “aparecer en el mapa”, cuestión que resulta diagnóstica de la problemática que abordamos. Pues, si bien este ayllu figura en los más tempranos mapas conocidos del desierto de Atacama (De Vaugondy, 1750; Cruz Cano y Olmedilla, 1755; Malavez, 1787; Pinkerton, 1812; Brue, 1816), la afirmación termina siendo puramente retórica ya que, en lo esencial, apunta a posicionarse en la cartografía etnopolítica atacameña actual. Ahora bien, las urgencias actuales no parecen ser de larga data. Sin ir más lejos, nuestro trabajo etnográfico tuvo sus preliminares entre 2018 y 2019 y, por entonces, la idea de separarse nunca fue verbalizada. La pregunta, entonces, es qué se modificó. Partiendo de la premisa de que la identidad étnica se encuentra en constante estado de cambio, nos interesa poder comprender a qué puede deberse lo que parece ser (pero también podría no ser) un impulso hacia la fragmentación de este subgrupo de la Comunidad indígena.

En 2021 preguntamos a un líder de la Asociación de Regantes e integrante de su directorio cuál sería el título más adecuado para la investigación que íbamos a iniciar: “¿Consideras que deberíamos hablar de quebrada o de ayllu?”. La primera denominación la descartó por ser meramente geográfica y no incorporar el componente humano. La segunda también fue desechada, por parecerle incompatible con el estado actual de la autoidentificación étnica entre las y los lickanantay. “¿Te parece que tal vez deberíamos hablar de pueblo?”. “Eso sí –contestó– somos un pueblo, un pueblo lickanantay”.

Para entender algo más sobre esta conversación debemos conocer un poco del momento político de la Comunidad indígena. En San Pedro de Atacama, las comunidades renuevan sus directorios cada dos años, lo que –en el caso que nos ocupa– había sucedido hace muy poco tiempo, y la nueva dirigencia aún estaba buscando asentarse, lo que condujo a una acuciosa inspección de

la anterior gestión, de la que nuestro interlocutor había formado parte. Esta persona tenía –lo conserva aún– mucho interés por el patrimonio cultural de su comunidad, entendiéndolo no a través de un sesgo nostálgico sino como una herramienta útil a las demandas políticas en curso. De modo que, volviendo a los tres puntos contextuales de interés señalados en el segundo apartado (la Asociación de Regantes como parte de la Comunidad indígena, la situación presumida como inestable de esta misma asociación en el marco de variadas demandas territoriales y los elementos históricos que pueden invocarse en auxilio de la diferenciación entre Asociación de Regantes y Comunidad indígena), debemos considerar un cuarto elemento de interés contextual, referido específicamente a las tensiones políticas que experimentaba por entonces la Comunidad indígena debido al recambio de su directiva, cuestión que constituye un escenario recurrente en las coyunturas dirigenciales de la cuenca del Salar de Atacama. Entonces, planteamos que, eventualmente, la conjunción de estos cuatro elementos favorece una suerte de desprendimiento relativo, parcial o inacabado por parte de la Asociación de Regantes de la unidad sociopolítica mayor, lo que a su vez detona el sentimiento base de la fragmentación en un escenario y espacio étnico ya altamente fragmentado: la búsqueda y declaración de una historia distintiva.

Una historia propia

La Asociación de Regantes tiene un directorio que se elige cada dos años y que está constituido por una o un presidente, secretario y tesorero. Las y los integrantes son en su mayoría, personas mayores, habitantes del poblado nuclear de la Comunidad indígena, con derechos adquiridos por vínculos familiares sobre los asentamientos habitacionales y las tierras de la quebrada, y por mantenerlas productivas. En este sentido, se reconoce que: “allí estaba (o está) la casa de doña...”. O, también se advierte que “aquí es mi casa, trabajamos con mi padre las melgas”. Sin embargo, estos derechos no bastan para fundar una genealogía de más larga duración, ya que se remontan a lo sumo hasta dos generaciones. En un momento en que se entiende que es necesario avanzar en la concreción de un conjunto de demandas específicas, sin esta genealogía no puede deslindarse lo propio de la quebrada de lo general de la Comunidad indígena y, entonces, no hay forma de elaborar un discurso identitario que tenga la potencia para generar un recorte (o al menos, amenazar con hacerlo) con respecto a la unidad sociopolítica mayor. Veremos entonces qué aportes académicos pueden tributar y están siendo retomados por integrantes de la Asociación de Regantes en la elaboración de una historia sobre la quebrada que pueda ser funcional a la agenda de demandas hacia la Comunidad indígena.

Ya vimos que Hidalgo (1978) e Hidalgo *et al.* (1992) publicaron una serie de visitas inéditas en las cuales se describen los diferentes ayllus coloniales de Atacama. En tanto el objetivo que guiaba estos actos administrativos era relevar la cantidad de tributarios de la Corona, las fuentes documentales proveen datos muy específicos sobre las y los pobladores de la quebrada, la cual ya era por entonces identificada como un ayllu autónomo. Esta información era bien conocida por uno de los líderes, quien acostumbraba a llevar una revista impresa para comentar la información a las y los integrantes de la Asociación de Regantes y a interlocutores variados, entre ellos, nosotros.

Coincidentemente con el del ciclo del salitre (*ca.* 1880-1930), el negocio de la carne en pie impactó positivamente en la economía del Salar de Atacama, pues los animales debían ser trasladados, contados, alimentados, vendidos, lo que es

recordado como la “época gloriosa de los toros” (Vilches *et al.*, 2014), durante la cual, parte de la demanda de mano de obra recayó sobre las poblaciones del salar. La de la quebrada habría sido beneficiada también porque era un punto de descanso y recuento en la ruta que venía desde Argentina (lugar de producción) hacia San Pedro de Atacama (lugar de venta), sin pasar por el centro nuclear de la Comunidad indígena. Esta información proviene de mapas y relatos de los siglos XIX y XX y nuestro trabajo en terreno, en el cual relevamos las huellas troperas (Chiappe y Rodelas, 2022).

En lo que atañe a nuestras investigaciones, entre 2019 y 2022 desarrollamos un proyecto sobre movilidad, espacio y fronteras en perspectiva histórica que incluyó instancias de divulgación entre las comunidades del salar.² El tema de la arriería de remesas lo comentamos en 2021, la primera vez en que pudimos conocer a todos los y las integrantes de la Asociación de Regantes en la sede comunal, en una charla que despertó gran interés y que los llevó a recordar a sus antepasados arrieros o ligados al negocio de la carne en diversas formas. A partir de entonces, empezó a configurarse como elemento de importancia en la elaboración de una historia propia que atañe a los primeros momentos de la incorporación de Atacama a Chile.

También sobresale un taller que organizamos en la quebrada, ya que este espacio contiene múltiples vestigios materiales de la antigua arriería de remesas. Nos encontrábamos comentando el tema en el centro del poblado cuando uno de los dirigentes habló a las y los concurrentes (gente de la Comunidad indígena en general, y de la Asociación de Regantes en particular) sobre la historia de la quebrada, recordando por sus nombres a las y los habitantes de la época colonial. También opinó el otro dirigente, quien comentó lo que sabía sobre el rol de la gente de antaño en la arriería de ganado. Ambos líderes se preocuparon especialmente por relacionar la historia que relatábamos con las problemáticas del presente, en particular, la votación inminente sobre la nueva Constitución. La línea discursiva tenía que ver con la ocupación milenaria del salar por parte de las y los lickanantay y con la necesidad de hacerse cargo de intervenir en los problemas actuales.

Aprovechamos la ocasión para mostrar algo de cartografía antigua en donde aparecía el poblado, siendo de importancia un mapa del siglo XVIII que señala una iglesia. En efecto, aún hoy el centro del pueblo cuenta con una construcción de piedra y techo a dos aguas de grandes dimensiones situada junto a un calvario. Aunque se necesitan más investigaciones para poder dar cuenta de la antigüedad de estas estructuras y de su funcionalidad, este fue un elemento que las y los asistentes tomaron en cuenta para resaltar la importancia del pueblo desde épocas antiguas. Además de la cartografía, otros datos que eran desconocidos son los que aportan las revisitas del siglo XIX, ya durante el dominio boliviano. El elemento para destacar es que los nombres de los tributarios y las unidades familiares cambian por completo; al respecto, es muy relevante la aparición del apellido de uno de los líderes entre los caciques de la época³. Tenemos aquí una posible línea genealógica que se podría explorar, tanto si se quiere garantizar el uso de la tierra como si se quiere dar más base a los liderazgos actuales. Coincidencia o no, en marzo de 2022 dimos a conocer esta información y en abril del mismo año, los cargos de presidente,

² ANID-Fondecyt Iniciación N° 11190023.

³ “Matrícula de Empadronamiento General de los Indígenas Contribuyentes de la Provincia de Atacama, 1840” (ANB TNC Rv 421 a 1840): “Casique Santiago Anacleto [...] de 35 a.s casado con Petrona Mondaca, con dos hijas, Bartola de 5 a.s, y María Manuela de un mes” (f. 36 r.)

secretario y tesorero de la Asociación de Regantes pasaron a ser ocupados por personas con ese apellido.

Contexto político de la fragmentación intraétnica lickanantay

El momento más álgido de las conversaciones y pedidos para avanzar hacia una historia de la quebrada se dio en 2022, en coincidencia con la “campaña por el Apruebo” de la nueva Constitución, que impulsaba un proyecto de Estado plurinacional e intercultural con mayor reconocimiento y derechos para los pueblos originarios. Si bien en el Congreso Lickanantay organizado el 20 de agosto de 2022, en San Pedro de Atacama, se aprobó por unanimidad su borrador, en el plebiscito de salida del 4 de septiembre de 2022 ganó la posición de rechazo por más del 60%, incluso en la provincia El Loa, donde reside la mayor parte de la población lickanantay, así como de otros pueblos indígenas del norte de Chile.⁴ En forma general, esto debería abrir un espacio para pensar la distancia entre las elites políticas y las bases, incluyendo tanto a quienes forman parte de organizaciones (por ejemplo, los comuneros) como a las y los indígenas no constituidos políticamente. Sobre el tema que nos ocupa, esta dura derrota marcó un momento de inflexión, ya que la agenda reivindicativa entró en un *impasse* del que aún no ha salido.

Existía, hasta septiembre de 2022, un clima político favorable a la radicalización, tanto de reclamos transversales como particulares de cada comunidad o de agrupaciones menores. Aumentaron las invectivas sobre el “extractivismo”, conjunto de demandas disparadas sobre tres actores a los que se acusa de beneficiarse con el patrimonio lickanantay: los saberes locales (academia), las atracciones naturales (industria turística en manos de actores no indígenas) y los recursos naturales (minería y energía). Estas demandas se inscriben en un complejo campo social en el que se dan todo tipo de relaciones. Por ejemplo, de tipo colaborativo con la academia a través del aporte a las líneas de base de las comunidades (Chiappe y Espíndola, 2022) y de tipo pragmático –en tanto es factible obtener un buen retorno de las actividades mineras–, sustentadas sobre un consenso silente para “aceptar lo que no se puede cambiar y beneficiar a las comunidades en el proceso”. Esto ya era planteado por uno de los actores políticos con los que trabajamos en 2018, quien llega en la actualidad a afirmar que “podemos beneficiarnos del litio porque viene de la Pacha” (Madre Tierra).

En cuanto a las demandas para una mayor autonomía de la asociación, uno de los líderes incrementó su posteo de tono eglógico en las redes sociales aludiendo a la riqueza de la quebrada (aguas, tierras y sembradíos) y a su calidad de territorio ancestral amparado por cerros tutelares, llegando a bregar por una “República Independiente”. Por el claro descenso en la ocurrencia de esta discursividad que sucedió luego del plebiscito de salida de la nueva Constitución, parece evidente que el contexto político general prestó fuerzas a muchas demandas sectoriales, como la del caso que nos ocupa.

Otro elemento para tomar en cuenta son los cambios dirigenciales en la Comunidad indígena. Entre los primeros momentos de nuestra investigación (2020) y el día de hoy (2023), se sucedieron tres cúpulas. En la primera (2020-2021), uno de los líderes tenía bastante injerencia en los asuntos locales gracias a su labor por el patrimonio cultural comunitario que realizaba en conjunto con algunos académicos. La llegada de una nueva dirigencia en 2022 puso en

⁴ Servicio Electoral de Chile. <https://www.servel.cl/>

cuestión esta relación, al preguntar quién y cómo se beneficiaba de los saberes generados. Una vez que la dirigencia comprendió los beneficios que su misma gestión podía lograr de continuar el trabajo colaborativo, las tensiones bajaron y el líder al que nos referimos fue incorporado al equipo como colaborador. Más recientemente, en 2023, se produjo otro recambio de la dirigencia sobre la base de un equipo que mezcla a comuneros de la primera y la segunda gestión y en donde nuestro líder ha mejorado su posición dentro de la estructura dirigencial conservando su perfil de especialista en patrimonio cultural. No parece casual que el momento de mayor reclamo por el reconocimiento haya coincidido con la llegada de la segunda dirigencia, que desconoció inicialmente los trabajos de este líder.

¿El impulso hacia la fragmentación era entonces una reacción al contexto político general y particular del país y del campo sociopolítico atacameño? En parte, sí, pero la explicación no puede ser solo coyuntural. Consideramos que el caso de la Asociación de Regantes es diagnóstico de la fragmentación intraétnica que se acentúa mediante el énfasis en determinados mambres y espacios que alojan el replanteamiento identitario de miembros y subgrupos de comunidades atacameñas ya existentes. En términos analíticos, el fenómeno referido puede retrotraerse a Aranda *et al.* (1968), quienes vieron en la fragmentación predial una expresión de la organización socioproductiva atacameña, consistente en el acceso de distintos grupos familiares a una diversidad de microespacios diseminados entre los distintos ayllus y poblados de la precordillera y el desierto.

Nuevas lecturas de este análisis pionero han posibilitado comprender el fenómeno de la fragmentación más como una estrategia de subsistencia que como un problema estructural (Chiappe, 2019). Pues, precisamente, dicha red organizacional posibilitó a un segmento de la sociedad atacameña de un tardío siglo XX sortear las presiones interpuestas por la modernización y la urbanización regional, como así también la fuga de la población más joven hacia los polos mineros-industriales y comerciales de la región (Rivera, 1994). Desde otras perspectivas, más propiamente sociológicas y etnopolíticas, la fragmentación atacameña contemporánea es la expresión de la neoliberalización o individualización de las relaciones comunitarias bajo el contexto moderno (Gundermann, 1998; Rivera, 2004), las que habrían escalado en complejidad al desenvolverse en un entramado mayor de operación, significación, referenciación y diferenciación con respecto a una red de agentes internos y externos (Valenzuela, 2006; Morales, 2013, 2016).

El tema de la fragmentación en grupos aparentemente homogéneos plantea una problemática central de las disciplinas que han hecho de la diferencia cultural su principal frente de análisis, ya que lleva a discutir si responde a la penetración y avance del individualismo propio de la lógica cultural del capitalismo contemporáneo en contextos llamados tradicionales (Žižek, 1998; Comaroff y Comaroff, 2012) o a una estrategia de reproducción y multiplicación de la diferencia que, subrepticamente, hace frente a la concentración del poder por intermedio de la figura única/unificante que condensa el ideal antropológico de la comunidad (Bartolomé, 2006).

Mientras el impulso a la fragmentación permitió visibilizar al interior de la Comunidad indígena demandas de un subgrupo, estas mismas demandas fueron herramientas que regeneraron nichos de poder no por fuera sino por dentro de la comunidad y también en esferas de mayor inclusividad, como a través de la búsqueda de participación de los líderes de la Asociación de

Regantes en el nuevo proceso constituyente, que sigue en curso. Desde nuestra perspectiva, las acciones de las y los líderes y de gente del común no deben analizarse como meramente instrumentales. La necesidad de generar una historia propia sobre la población de la quebrada fue y es algo genuino y, en tal sentido, es un vector de fuerza que seguirá alimentándose más allá de ser funcional a luchas políticas específicas.

A modo de cierre

Entre las comunidades del Salar de Atacama, la problemática de la fragmentación intraétnica se funda en una creciente autopercepción positiva de las y los lickanantay que debe entenderse en el marco de relaciones internas y externas. El logro de esta fragmentación no implica necesariamente una desintegración del colectivo atacameño, sino que manifiesta un fenómeno multidimensional que bien podría cumplir una función en la reproducción sociohistórica de los lickanantay.

Las comunidades atacameñas de hoy son una invención tardía en el sentido de que es el Estado quien reconoce o no –a través de la CONADI y desde apenas 1993– a las diferentes formas de organización indígena. Estas instituciones –aunque defienden en muchos casos un discurso antiestatista basándose en que toman su poder de las y los descendientes de la población originaria– tienen una estructura de toma de decisiones que replica las mismas tensiones que las de las instituciones republicanas: no representan a grandes espacios de su población indígena (aquella que está acreditada como indígena por el Estado pero descrece de la política en manos de las y los indígenas); se deben a la asamblea, conjunto de comuneras y comuneros desde donde se fundamenta (al menos, en principio) la toma de decisiones; y están atravesadas tanto por una vocación de servicio y pertenencia como por presiones internas y externas de todo tipo.

En estas comunidades, las apelaciones a la autodeterminación hechas por las y los líderes no se hacen en el vacío sino que están mediadas por relaciones que se desarrollan con otros actores, como las bases, los organismos estatales, agentes de la minería, academia y privados en general. Si ya este panorama de múltiples instituciones de diferentes órbitas es complejo de por sí, el campo de las organizaciones atacameñas no lo es menos. Solo en San Pedro de Atacama tenemos una veintena de comunidades representadas por el CPA con situaciones diversas y con un recambio dirigenal permanente. No es de extrañar, entonces, que el mismo impulso a la fragmentación que observamos en las acciones de la Asociación de Regantes replique el más general de la política atacameña, tensionada por múltiples vectores de fuerza.

Ya sea que la fragmentación intracomunitaria busque realmente una escisión con la unidad sociopolítica mayor o sea solo una herramienta para mejorar la propia posición dentro del campo de cada comunidad, es claro que la construcción de una identidad distintiva es, al menos, uno de los caminos posibles a explorar en tanto base ideológica para fundamentar la acción política. El caso de la Asociación de Regantes nos muestra cómo esta se viene sustentando en la búsqueda de una identidad lickanantay por fuera de la Comunidad indígena, es decir, elaborada en referencia no solo a un otro externo (lo no indígena), sino también a un otro construido como externo (la comunidad, a la que paradójicamente las y los integrantes pertenecen). A simple vista, la dificultad principal de este movimiento no reside en encontrar fundamentos

para el recorte (ya vimos que hay varios y entendemos que se podrían sumar otros), sino en el hecho de que la identidad étnica se experimenta de manera diversa y fragmentada (Malešević, 2004, 2013).

En el caso de la Asociación de Regantes, la idea de esa identidad en construcción (e incluso el interés por ella) es mayor en ciertos individuos y familias que en otros. Sin embargo, esta solo podrá hacerse colectiva cuando la mayoría de las y los integrantes elaboren un sentido común de su experiencia histórica. Entre las personas de la Asociación de Regantes, esto está lejos de lograrse pues todavía se identifican primero como integrantes de la Comunidad indígena, pero tampoco podríamos sostener que no se concretará a futuro.

Referencias bibliográficas

- » Aranda, X., Baraona, R. y Saá, R. (1968). *Elementos diagnósticos para un plan de desarrollo local en San Pedro de Atacama*. Santiago: Corporación de Fomento de la Producción-Universidad de Chile. Recuperado de <https://investigacionesgeograficas.uchile.cl/index.php/IG/article/view/32950/34680>
- » Ayala, P. (2007). Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 33, 133-157. <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n33/arto9.pdf>
- » Babidge, S. y Bolados, P. (2018). Neoextractivism and indigenous water ritual in Salar de Atacama, Chile. *Latin American Perspectives*, 45(5), 170-185. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0094582X18782673>
- » Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- » Barth, F. (1995). *Ethnicity and the concept of culture*. Paper presented to the Conference rethinking culture. Recuperado de <http://www.tau.ac.il/tarbut/readers/syllab/fbarth-ethnicity.htm>
- » Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá*, 9, 28-48. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169014140003.pdf>
- » Benavides, C. y Sinclair, D. (2014). El convenio minero en tierras indias. El oasis de Peine y la gran minería en la cuenca del Salar de Atacama. *Revista Ruffián*, 19, 31-39. Recuperado de <http://ruffianrevista.org/portfolio/el-convenio-minero-en-tierras-indias-el-oasis-de-peine-y-la-gran-mineria-en-la-cuenca-del-salar-de-atacama/>
- » Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- » Bertrand, A. (1885). *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama y rejiones limitrofes*. Santiago: Imprenta Nacional.
- » Boccara, G. (2007). Etnogubernamentalidad: La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara*, 39(2), 185-207. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/chungara/v39n2/arto3.pdf>
- » Boccara, G. y Bolados, P. (2011). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, 250, 651-690. Recuperado de <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/841>
- » Bolados, P. (2009). ¿Participación o pacificación social? La lógica neoliberal en el campo de la salud intercultural en Chile: el caso atacameño. *Estudios Atacameños*, 38, 93-106. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n38/arto7.pdf>
- » Bolados, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: La política indígena en salud atacameña y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungara*, 44(1), 135-144. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v44n1/art10.pdf>
- » Bolados, P. (2014). Los conflictos etnoambientales de “Pampa Colorada” y “El Tatio” en el salar de Atacama, norte de Chile. Procesos étnicos en un contexto minero y turístico transnacional. *Estudios Atacameños*, 48, 229-248. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/29/24>

- » Bowman, I. (1924). *Desert trails of Atacama*. Nueva York: American Geographical Society.
- » Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS-UIA-UAM.
- » Carmona, J., C. Chiappe y H. Gundermann (2021). Para asociarse con gentes de razón: alfalfa y “civilización” durante la habilitación del puerto boliviano de Cobija (Atacama, 1825-1884). *Historia Crítica*, 82, 29-54.
- » Castro, V. (1998). La dinámica de las identidades en la subregión del río Salado, Provincia de El Loa, II región. En M. Dannemann (Ed.), *I Encuentro Nacional Interinstitucional de Investigadores de Identidades Culturales* (pp. 5-50). Santiago: Universidad de Chile.
- » Chiappe, C. (2019). ¿Fragmentación predial o estrategias de subsistencia? Una investigación pionera en San Pedro de Atacama (Chile, II Región, 1961). *Idesia*, 37(1), 9-18. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34292019005000201>
- » Chiappe, C. y C. Espíndola (2022). Ahora no se ve nadie, los caminos están borrados. Memoria oral y materialidad de la movilidad y la ocupación territorial en la puna y el desierto de Atacama, una experiencia de investigación colaborativa. *Diálogo Andino*, 69, 266-282. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/rda/n69/o719-2681-rda-69-266.pdf>
- » Chiappe, C. y T. Rodelas (2022). La geoinformática y el análisis espacial como herramientas multidisciplinares en el estudio prospectivo de las rutas arrieras intermedias: el caso de Quebrada de los Arrieros (Antofagasta, Chile). *Revista de Geografía Norte Grande*, 83, 285-304. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022022000300285>
- » Comaroff, J. y Comaroff, J. (2012). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- » Devillar, M. J., Franzé, A. y Pazos, A. (2012). Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo de campo. *Política y Sociedad*, 49(2), 353-369.
- » Durand, J. (2012). El oficio de investigar. En M. Ariza y L. Velasco (Coords.), *Por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 47-75). México: IIS-UNAM-COLFRON.
- » Eriksen, T. (2019). The epistemological status of the concept of ethnicity. *Anthropological Notebooks*, 25(1), 27-36.
- » Foerster, R. y Vergara, J. (2000). Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena. *Estudios Atacameños*, 19, 11-42. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/553/528>
- » Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- » Gundermann, H. (1997). Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. *Estudios Atacameños*, 13, 9-26. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/461/444>
- » Gundermann, H. (1998). Notas acerca de igualdad, identidad étnica y desarrollo en el norte de Chile. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 49-64. Recuperado de <http://www.revista-cienciasociales.cl/ojs/index.php/publicacion/article/view/53/52>
- » Gundermann, H. (2000). Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estudios Atacameños*, 19, 75-91. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/555/530>
- » Gundermann, H. (2016). Pueblos indígenas en la región atacameña moderna. *Revista de Historia Indígena*, 10, 63-87.
- » Gundermann, H. (2018). Los pueblos originarios del norte de Chile y el Estado. *Diálogo Andino*, 55, 93-109. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/rda/n55/o719-2681-rda-55-00093.pdf>

- » Gundermann, H. y Göbel, B. (2018). Comunidades indígenas, empresas del litio y sus relaciones en el Salar de Atacama. *Chungara*, 50(3), 471-486. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v50n3/0717-7356-chungara-01602.pdf>
- » Hidalgo, J. (1978). Incidencias en los patrones de poblamiento en el cálculo de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804: las revisitas inéditas de 1787, 1792 y 1804. *Estudios Atacameños*, 6, 49-105. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/168/157>
- » Hidalgo, J., Hume, N., Marsilli, M. y Correa, R. (1992). Padrón y Visita de Atacama del corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey duque de La Palata, 1683 Archivo General de la Nación Argentina (AGNA), Sala IX 7:7:1, 52 fs. *Estudios Atacameños*, 10, 81-125. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/410/395>
- » Isla, A. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños*, 26, 35-44. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n26/arto5.pdf>
- » Isla, A. (2010). *Los usos políticos de la identidad: criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- » Katzer, L., Álvarez, A., Dietz, G., y Segovia, Y. (2022). Puntos de partida: etnografías colaborativas y comprometidas. *Tabula Rasa*, 43, 11-28. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.01>
- » Lorca, M., Olivera, M., Escosteguy, M., Köppel, J., Scoville-Simonds, M. y Huff, M. (2022). Mining indigenous territories: Consensus, tensions and ambivalences in the Salar de Atacama. *The Extractive Industries and Society*, 9, 1-11. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/sdfe/reader/pii/S2214790X22000053/pdf>
- » Malešević, S. (2004). *Sociology of ethnicity*. EE.UU.: Sage.
- » Malešević, S. (2013). *Nation-States and Nationalisms: Organization, Ideology and Solidarity*. Londres: Polity.
- » Maybury-Lewis, D. (1997). *Indigenous peoples, ethnic groups, and the state*. EE.UU.: Allyn and Bacon.
- » Ministerio de Bienes Nacionales (1998). Subsidio para la regularización de tierras atacameñas y quechuas de la Provincia de El Loa. Informe técnico mandatado por la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), según convenio de ejecución de fecha 17 de diciembre de 1998. Consultora Datura.
- » Morales, H. (2013). Construcción social de la etnicidad: ego y alter en Atacama. *Estudios Atacameños*, 46, 145-164. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n46/arto9.pdf>
- » Morales, H. (2016). Etnopolítica Atacameña: Ejes de la diversidad. *Estudios Atacameños*, 53, 185-203. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n53/aop1116.pdf>
- » Morales, H. y Azócar, R. (2016). Minería y relaciones interétnicas en Atacama. *Estudios Atacameños*, 52, 113-127. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n52/aop0316.pdf>
- » Muñoz, B. (1993). *Procesos de cambios sociales en el área de San Pedro de Atacama. Pérdida y recuperación de la identidad étnica. Una contribución antropológica para el desarrollo*. Holanda: Universitat in Tübingen.
- » Núñez, L. (1992). *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama*. Santiago: Universitaria.
- » Risopatrón, L. (1924). *Diccionario Geográfico de Chile*. Santiago: Imprenta Universitaria.

- » Rivera, F. (1994). Identidad en el laberinto: La búsqueda del sentido étnico en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños*, 11, 187-196. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/429/414>
- » Rivera, F. (2004). Anti-flexibilización con identidad/alteridad. La cuestión étnica atacameña contemporánea y su contexto neoliberal-flexible. *Revista de Antropología Experimental*, 4, 1-17. Recuperado de <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/2096/1839>
- » Salomon, F. (2001). Una ethnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, 7, 65-84. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n7/n7a5.pdf>
- » Sanhueza, C. (2008). “Indios” de los oasis, “indios” de la puna. Procesos migratorios y rearticulaciones identitarias en Atacama (Susques, siglos XVIII-XIX). *Chungara*, 40(2), 203-217. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v40n2/arto8.pdf>
- » Sanhueza, C. (2015). Ser “indio” en el siglo XIX. Categorías fiscales y Discurso social del estado boliviano En la provincia de Atacama (Región de Antofagasta, Chile). *Chungara*, 47(3), 507-520. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v47n3/aop3915.pdf>
- » Sanhueza, C. y Gundermann, H. (2007). Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928). *Estudios Atacameños*, 34, 113-136. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n34/arto7.pdf>
- » Valenzuela, A. (2006). *Atacameños en Calama. Diversidad, transitoriedad y fragmentación en las organizaciones atacameñas urbanas y su relación con el Estado chileno* (tesis de maestría), CIESAS, Guadalajara, México.
- » Valenzuela, A., Azócar, R. y Morales, H. (2024). Surgimiento y desarrollo del turismo en un espacio étnico. El caso de San Pedro de Atacama, Norte de Chile (1950-2022). *Diálogo Andino* (enviado).
- » Valenzuela, A. (2022). Política Indígena en un Espacio Étnico durante los Gobiernos de la Concertación: Desde los Inicios de la CONADI hasta los Negocios Étnicos Turísticos en San Pedro de Atacama, Chile (1990-2010). (tesis de doctorado), UCN-UTA, Chile.
- » Vilches, F., Sanhueza, L., y Garrido, C. (2014). Arquitectura de remeseros en San Pedro de Atacama. *ARQ (Santiago)*, 88, 76-85. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/arq/n88/art14.pdf>
- » Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Žižek (Eds.) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.

Fuentes primarias y documentos

- » Brue, A. (1816). *Amerique Meridionale 3* [Mapa]. 6:400:000. París: Desray, Libraire-Editeur.
- » Cruz Cano y Olmedilla, J. (1775). *Mapa Geografico de America Meridional* [Mapa]. 4:335:200. París: David Rumsey Historical Map Collection.
- » De Vaugondy, R. (1750). *Amerique Meridionale* [Mapa]. 17:400:000. París: David Rumsey Historical Map Collection.
- » Espinoza, E. (1895). Provincia de Antofagasta. Dibujado por F. Fuentes para la “Geografía descriptiva de la República de Chile” [Mapa]. 2:500:000. Paris: David Rumsey Historical Map Collection.

- » Instituto Geográfico Militar (1945). San Pedro de Atacama, Cuarterón N° 4 A [Mapa]. 1:500:000. Santiago: Instituto Geográfico Militar.
- » Malavez, H. (1787). Carta geográfica Que contiene los seis Partidos que comprende la Provincia de Potosí, Año de 1787 [Mapa]. AGI MP-BUENOS_AIRES,160.
- » Martin de Moussy, V. (1873). Carte, provinces de Salta et Jujuy, partie de la Bolivie [Mapa]. 1:850:000. París: Firmin Didot Freres.
- » Ministerio de Planificación y Cooperación (1993). Ley Indígena N° 19.253 que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas. Recuperado de <https://www.interior.gob.cl/transparenciaactiva/doc/VinculosInstitucionales/600/10320.pdf>
- » Ministerio de Bienes Nacionales (1998). Subsidio para la regularización de tierras atacameñas y quechuas de la Provincia de El Loa. Informe técnico mandatado por la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), según convenio de ejecución de fecha 17 de diciembre de 1998. Consultora Datura Ltda.
- » Pinkerton, J. (1812). La Plata [Mapa]. 4:100:000. London: Cadell and Davies.
- » Wagner, H. (1876). Skizzes von Litoral von Bolivia [Mapa]. 1:200:000. Gotha: Justus Perthes.

Agradecimientos:

A las comuneras y a los comuneros de la Comunidad indígena y a las y los integrantes de la Asociación de Regantes. Dedicamos este trabajo a la memoria de Victoria Castro Rojas (1944-2022), maestra y amiga entrañable.

Biografías

Carlos Chiappe. Profesor, Licenciado y Doctor en Antropología (Universidad de Buenos Aires). Profesor Asociado de la Universidad Católica del Norte (Chile). Director proyecto FIC-RGORE Antofagasta “Nueva Escuela Andina: Formación intercultural en patrimonio para la Comuna de San Pedro de Atacama” Cód. BIP 40046897-0. Investigaciones en etnohistoria andina y en prácticas de producción, circulación y apropiación del conocimiento científico.

América Valenzuela. Antropóloga de la Universidad de Chile. Profesora del Departamento de Antropología de Universidad Alberto Hurtado (Chile). Estudios en relaciones interétnicas de los pueblos atacameño y chango.

Javier Carmona Yost. Antropólogo y doctor en Antropología e Historia. Investigador independiente. Ha sido profesor en la Universidad de Playa Ancha (Valparaíso, Chile) y Universidad Central (Santiago, Chile). Desarrolla investigación en historia ambiental y antropología histórica de la minería en los Andes meridionales y el desierto de Atacama.

Redes de apoyo durante la pandemia de COVID-19

La producción de “solidaridad” en una población al nordeste de la provincia de Buenos Aires



Erik Said Lara Corro

Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH-UNSAM/CONICET)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

 0000-0003-3293-0213

Correo electrónico: elara@unsam.edu.ar

María Roberta Mina

Centro de Investigaciones “María Saleme Burnichón” (CIFYH-UNC/CONICET)
Villa María, Córdoba, Argentina

 0000-0002-3647-764X

Correo electrónico: mariarobertamina@gmail.com

Yamila Vega

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)
Grupo de Estudios Rurales (GERu-UNLu)
San Andrés de Giles, Buenos Aires, Argentina

 0000-0002-4955-2581

Correo electrónico: yamilavega86@gmail.com

Fecha de recepción: 21 de diciembre de 2022
Fecha de aceptación: 27 de agosto de 2023

Resumen

La pandemia ocasionada por el brote del virus SARS-CoV-2 ha generado diversas problemáticas sociales y económicas. El contexto de crisis e incertidumbre nos ha mostrado cómo las personas, tanto como individuos como grupos sociales, se asociaron en nombre de la “solidaridad”. Nuestra reconstrucción etnográfica analiza la articulación de “redes de apoyo” desde distintos espacios sociales del partido de San Andrés de Giles. La atención se centra en la dimensión relacional de esas redes, las cuales se basaron en los lazos vecinales y de parentesco, así como en las dinámicas de intercambio y el apoyo entre personas. Tales características dieron lugar a una continua reconfiguración de formas de solidaridad como respuesta a la crisis sociosanitaria, lo que generó



un campo de acciones, estrategias y organizaciones. Consideramos que este fenómeno merece una atención especial por parte de la antropología social.

Palabras clave: Redes sociales; Solidaridad; Crisis sociosanitaria; Pandemia; COVID-19

Support Networks During the COVID-19 Pandemic. The Production of “Solidarity” in a Community Northeast of Buenos Aires

Abstract

The SARS-CoV-2 virus pandemic has generated several social and economic challenges. The context of crisis and uncertainty has demonstrated how individuals and social groups have come together in the name of “solidarity”. This ethnographic account examines the construction of support networks across different social spaces in Partido de San Andrés de Giles. The focus is on the relational dimension of these networks, which are based on neighborly and kinship connections, as well as the dynamics of exchange and social support among individuals. These characteristics produced a field of actions, strategies, and organizations to face the socio-sanitary crisis. We consider that this deserves special attention from the field of social anthropology.

Keywords: Social Networks; Solidarity; Socio-Sanitary Crisis; Pandemic; COVID-19

Redes de apoio durante a pandemia de COVID-19. A produção de “solidariedade” em uma comunidade do nordeste da província de Buenos Aires

Resumo

A pandemia causada pelo vírus SARS-CoV-2 gerou diversos desafios sociais e econômicos. O contexto de crise e incerteza demonstrou como indivíduos e grupos sociais se uniram em nome da “solidariedade”. Nossa reconstrução etnográfica examina a construção de redes de apoio em diferentes espaços sociais no Partido de San Andrés de Giles. O foco está na dimensão relacional dessas redes, que se baseavam em laços de vizinhança e parentesco, bem como na dinâmica de troca e apoio entre as pessoas. Essas características deram origem a uma reconfiguração contínua das formas de solidariedade em resposta à crise socio-sanitária, o que gerou um campo de ações, estratégias e organizações. Acreditamos que esse fenômeno merece atenção especial da antropologia social.

Palavras-chave: Redes sociais; Solidariedade; Crise sócio-sanitária; Pandemia; COVID-19

Introducción

El 12 de marzo de 2020, el gobierno nacional emitió el Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) en respuesta al brote del virus SARS-CoV-2 (COVID-19). En ese contexto, el Estado argentino implementó una serie de acciones públicas con el objetivo de prevenir, contener y mitigar la evolución de la situación epidemiológica y las condiciones socio-sanitarias. Una de las medidas adoptadas fue el aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO), dispuesto el 20 de marzo a través del Decreto 875/2020. Esta medida implicó la suspensión de ciertas actividades industriales, de servicios, comerciales y sociales, lo que puso en cuestión la relación entre el trabajo, el consumo, la economía, los vínculos y la salud mental. La interrupción de los ingresos en los grupos domésticos, sumada a la histórica problemática estatal para reducir las desigualdades y la pobreza estructural, llevó a las personas a recurrir a las redes vecinales, ya que no contaban con los recursos materiales y financieros necesarios para enfrentar tales medidas.

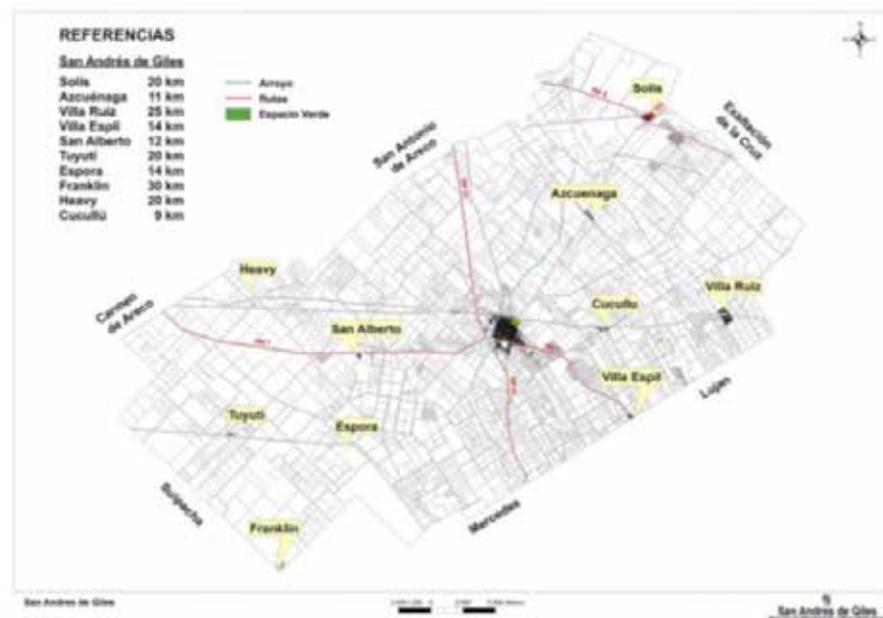
Nuestro estudio se enfoca en el partido de San Andrés de Giles, el cual abarca una superficie de 1132 kilómetros cuadrados y está compuesto por trece localidades, incluyendo ocho “pueblos” y cinco “parajes rurales”. La agricultura y la ganadería son las principales actividades económicas de la región, y constituyen el motor del sector económico y productivo local. Además, el partido es reconocido por su cría de porcinos (es el quinto partido en cría de cerdos en la provincia) y aves, así como por la presencia de una industria papelerera y de procesamiento de alimentos. Durante el ASPO, muchas de estas actividades fueron consideradas “esenciales”.

San Andrés de Giles se encuentra a 103 kilómetros de la región metropolitana de Buenos Aires (RMBA), donde se ubica el polo industrial, económico y logístico más importante de Argentina. Para acceder al partido se puede utilizar la Ruta Nacional N° 7, que está a 39 kilómetros después de la ciudad de Luján, o la Ruta Provincial N° 41, que une las localidades de Mercedes y San Antonio de Areco. San Andrés de Giles limita con los partidos de Exaltación de la Cruz al noreste, San Antonio de Areco al noroeste, Mercedes al sur, Luján al sudeste, Suipacha al sudoeste y Carmen de Areco al oeste. En la actualidad, el intendente municipal interino es Miguel Ángel Gesualdi, quien anteriormente ocupaba el cargo de secretario de Gobierno en la comuna por el Frente de Todos (FdT).¹

Aunque la cabecera municipal implementó diversas medidas restrictivas debido a su densidad poblacional, con aproximadamente 26.474 habitantes, de los cuales alrededor de 7.000 residen en los espacios rurales, según cifras provisionales del censo poblacional realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC, 2022), las demás localidades y parajes rurales de la región, como Franklin, Heavy y Villa Ruiz, enfrentaron mayores desafíos. Esto se debe a la histórica escasez de recursos materiales, presupuestarios y estructurales, así como a su aislamiento geográfico respecto de la municipalidad, tal como se puede apreciar en el mapa adjunto (Figura 1).

¹ El interinato se debe a la licencia solicitada por el exintendente Carlos Puglelli (gestión 2014-2021), quien asumió la diputación provincial desde diciembre de 2021, formando parte del bloque del Frente de Todos en la Cámara Baja.

Figura 1: Rutas y distancias de localidades y parajes con respecto a la cabecera municipal. Fuente. Dirección de Planeamiento y Obras Particulares. *Código de ordenamiento urbano y territorial del Partido*, noviembre de 2021.



Basándonos en el estudio de eventos mediáticos concretos, analizamos los relatos que circularon en plataformas sociodigitales como Instagram y Facebook, así como en artículos de la prensa vernácula. Nuestro análisis abarcó el periodo comprendido entre marzo de 2020 y diciembre de 2021. Además, realizamos entrevistas a través de videollamadas por WhatsApp a dos vecinas, una referente barrial, dos profesoras y una referente municipal. Consideramos que esta estrategia metodológica fue la más apropiada debido a las limitaciones por las medidas de aislamiento, que dificultaron la realización de trabajo en terreno.

También nos apoyamos en aproximaciones etnográficas previas a la emergencia sociosanitaria, que obtuvimos a través de nuestras investigaciones en curso en el partido de San Andrés de Giles desde 2017. Las investigaciones se enfocan en dos temas diferentes: uno estudia la producción de estatalidad en torno al llamado “Programa CEPT” con atributos de cogestión, participación y alternancia; el otro aborda las luchas de dos organizaciones socioambientales frente al modelo de agronegocios. Estos datos enriquecieron nuestras reconstrucciones analíticas al permitirnos comprender las redes de contacto territorial desplegadas entre gilenses durante la vigencia del DNU.

La percepción nativa respecto de la vulnerabilidad, los riesgos y las incertidumbres durante la emergencia sociosanitaria fue que “en la capital [CABA] la pasaron peor”. A la postre, en “el campo hubo un mejor tránsito” de la crisis con relación a la “gente de la ciudad”.² Esta consideración surgió debido a que

² Según Mark Nichter (2006, 2020), las percepciones populares sobre vulnerabilidad y riesgo pueden atribuir cualidades negativas a un espacio o grupo social, como impureza, contaminación, presencia de espíritus malignos o enfermedades endémicas o epidémicas. Además, Nichter ha señalado la posibilidad de que aumenten la politización de la discriminación y la culpabilización de las minorías étnicas, retratándolas como ciudadanos poco higiénicos, y la tendencia a culpar a los extranjeros por el origen de la enfermedad. Sin embargo, en nuestro caso, registramos que otros grupos sociales perciben a la “gente de la ciudad” como menos cautelosa o más laxa en lo que respecta a los factores que favorecen o causan contagios y enfermedades. Estas creencias coinciden con las percepciones de los informantes que se relevaron en la radiografía social elaborada por la Comisión de Ciencias Sociales Unidad COVID-19 (2020). En dicho informe, las personas asociaron la pandemia con una enfermedad “de ricos” que no afectaba a los sectores populares ni a las poblaciones rurales.

los grupos domésticos rurales pudieron criar animales y cultivar sus propias huertas para garantizar la producción de alimentos durante las medidas de aislamiento. Además, tuvieron la posibilidad de realizar actividades al aire libre porque “en el campo hay menos gente”, sentido común asociado a la menor densidad demográfica en estos espacios. No obstante, los problemas sociales y económicos en estas zonas fueron (y han sido) graves sobre todo con algunos signos negativos en el desempleo y las perspectivas económicas.

En el desarrollo de nuestro argumento, exploramos la generación de organización y las acciones emprendidas como respuestas sociales en el partido de San Andrés de Giles en el seno de la pandemia de COVID-19. A través de nuestro análisis, abordaremos cómo algunas gilenses producen y practican la “solidaridad” en situaciones de emergencia. Además, examinaremos las dinámicas culturales y políticas que influyen en su expresión y producción, tanto simbólica como material, basándonos en el conocimiento de las estrategias, creencias e interacciones humanas. Esto nos permitirá generar un conocimiento situado acerca de las “solidaridades” que se configuraron como respuestas a la crisis sociosanitaria. Ese fenómeno articuló diversos símbolos y prácticas en circunstancias de crisis y vulnerabilidad, los cuales consideramos que merecen ser estudiados por la antropología social.

Antropología y redes sociales ante una crisis sociosanitaria

La antropología ha mostrado un profundo interés en comprender las interpretaciones culturales de las crisis y las pandemias. Algunos estudios en el campo de la antropología médica, como los realizados por Mark Nichter, han demostrado que ante las crisis sociosanitarias, los grupos humanos recurren a una relación social (véase Nichter, 1987, 2006). A partir de su trabajo etnográfico en el suroeste de la India, el investigador documentó las interpretaciones que los aldeanos canareses tenían sobre el brote del arbovirus en la selva de Kyasanur (KFD, por sus siglas en inglés). Esas interpretaciones culturales y las respuestas entre los canareses surgieron como resultado de la desproporcionada afectación que experimentaron.

Los aldeanos consideraron que la intervención y el desprecio humano hacia el sistema ecológico fueron las causas de la catástrofe epidémica. Los aspectos físicos de la enfermedad se convirtieron en símbolos de su construcción social; es decir, la KFD fue significada como un *bhūmi dosha* (“un problema de la tierra”) que condensó las relaciones antiguas y modernas entre las personas, el Estado y la biota. Para minimizar los efectos, los aldeanos formaron un comité de ayuda para obtener apoyo y llevaron a cabo una *Kōla* en honor a los *bhūta* Panjorli (“espíritu patrón”) y Bermeru (“señor de la selva”), ritual que no se había llevado a cabo desde la reforma agraria.³

La *Kōla* fue realizada tanto por miembros de las familias pertenecientes a la “realeza” local como por las familias “no privilegiadas”, quienes voluntariamente contribuyeron con todos los recursos que tenían disponibles como

³ Para comprender las respuestas y las interpretaciones de los aldeanos, es necesario tener en cuenta tanto el sistema de creencias canarés como la reforma agraria llevada a cabo a mediados de los años setenta. La tragedia de la KFD ocurrió en un momento de cambio social y se relacionó con las particularidades históricas y ecológicas de la región. Un símbolo de la contención del bosque y la prosperidad doméstica era representado por una caza ritual anual (*K la*), dirigida por el señor de cada reino (*sime*). Antes de la caza, los aldeanos convocaban a los *bh ta* (las deidades patronas locales) para garantizar el éxito de la cacería. Sin embargo, con la implementación de la reforma agraria, los antiguos arrendatarios se convirtieron en pequeños propietarios, lo que significó la pérdida de *geni* (estatus) y tierras. Como resultado, muchas familias de la realeza se vieron incapacitadas para llevar cabo los rituales *bh ta*.

ofrendas, con el propósito de aplacar la ira de los espíritus. En ese contexto, los gobiernos a nivel distrital y estatal redujeron la epidemia a “una enfermedad que sólo involucró virus y garrapatas” (Nichter, 1987, p. 419). Sin embargo, los aldeanos reconocieron las dimensiones sociales y políticas de una “enfermedad del desarrollo” (*Disease of Development*) asociada a la tala de árboles de la selva. Los políticos locales intentaron minimizar esa conexión, por lo que respondieron a la KFD con asistencia paliativa y temporal.

En el trabajo de Nichter encontramos el valor del conocimiento local en la producción de respuestas sociales a las epidemias. En nuestro caso, la enfermedad por COVID-19, en tanto nuevo patógeno, surgió en un contexto político y ecológico en el cual las intervenciones estatales evidenciaron las dificultades políticas y sociosanitarias en sus acciones públicas, las cuales muchas veces fueron desiguales. A pesar de la considerable atención científico-social a los impactos de la pandemia en las zonas urbanizadas, las desigualdades sociales y las dificultades sistémicas y de larga data de acceso al sistema de salud pusieron a las poblaciones que habitan espacios rurales en mayor riesgo.

Consideramos que, dado el carácter relacional de nuestra temática acerca de las respuestas ante la crisis sociosanitaria, es necesario realizar un análisis de las redes sociales para el análisis político y cultural. Esto nos permite acercarnos a las dimensiones de las respuestas sociales (modos de saber-hacer) que a menudo son poco contempladas. Tanto Émile Durkheim (1893) como Ferdinand Tönnies (1887) anticiparon la idea de las redes sociales en sus estudios sobre grupos sociales.⁴ En antropología, ejemplos clásicos incluyen los trabajos de Bronisław Malinowski (1922) y Marcel Mauss (1925), quienes sentaron las bases para la teoría de las redes sociales. Sin embargo, el inicio de un pensamiento teórico sobre las redes sociales se atribuye al sociólogo John Barnes (1954), seguido por Elizabeth Bott (1959) y Clyde Mitchell (1974), quienes, a partir de sus trabajos etnográficos, analizaron redes sociales en África, India, Noruega y Reino Unido.

El concepto de red puede ser ambiguo. Existe una distinción entre la “red” y el “conjunto” (véase Barnes, 1954; Mitchell, 1974). La “red” se refiere al campo social que se articula a través de los lazos de vecindad y parentesco que unen a personas y grupos. No tiene fronteras externas y no presenta una organización corporativa. Bott (1959) definió las redes de un grupo familiar como el conjunto de relaciones sociales externas a ese grupo. También señaló que la red de parientes y vecindades es el entorno social inmediato de una persona (Bott, 1959). Whitten y Wolfe (1974) consideraron que la teoría del intercambio –basada en la reciprocidad– y la teoría de la acción –ligada a la toma de decisiones–, pueden servir de base para el análisis de las redes sociales y de los lazos interpersonales.

La antropóloga Larissa Lomnitz, a través de su trabajo etnográfico en una barriada marginalizada en México, resaltó que la categoría analítica de “red social” ofrece una descripción concisa de las relaciones interconectadas entre puntos correlacionados entre sí. Según Lomnitz, lo que se considera “real” en términos sociales son las relaciones subyacentes que definen el campo social en el que se desarrollan estas interacciones (Lomnitz, 1985). Por lo tanto, las

⁴ Durkheim se centró en la cohesión social y la solidaridad, analizando las relaciones sociales a través de la solidaridad mecánica y orgánica. Por otro lado, Tönnies distinguió entre dos formas de organización social: la “comunidad” (*Gemeinschaft*) y la “sociedad” (*Gesellschaft*), caracterizadas por relaciones sociales cercanas y basadas en la tradición, y relaciones más impersonales y racionales, respectivamente.

redes sociales son sistemas dinámicos sujetos a una continua reconfiguración basada en las relaciones entre las personas (Wolfe, 1978).

No concebimos una red como una estructura fija, ni pretendemos cosificar los patrones relacionales ni atribuirles un mero propósito. El propósito solo entra en juego en el nivel relacional que generan las prácticas de los grupos humanos. Sin embargo, una red no implica reduccionismo, ya que la relación en sí misma es más que la suma de sus partes (Mitchell, 1974). Este enfoque relacional muestra cómo los intercambios entre las personas “afectan” tales relaciones y cómo esas relaciones producen un campo de intercambios. Es así como los grupos domésticos aseguran su reproducción a través de diversas estrategias de supervivencia.

En tiempos de crisis, enfermedad y contagio, las redes sociales se convierten en un medio para fortalecer las dinámicas de intercambio y apoyo entre personas. Estas redes sociales permiten el intercambio de bienes, servicios y apoyo emocional, lo que se vuelve fundamental para enfrentar las dificultades durante momentos de crisis. Para Barnes (1954) y Bott (1959), las relaciones en una red proporcionan intercambios y niveles de reciprocidad. Dichas estructuras sociales pueden estar caracterizadas por grupos humanos con relaciones dinámicas y heterogéneas. En algunos casos, las redes son la única fuente de apoyo que las personas tienen en situaciones de crisis e incertidumbre, ya que permiten acceder a dinero, créditos personales, alimentos, intercambios o trueques, oportunidades laborales, apoyo emocional, información y asesoramiento.

Las redes sociales, por lo tanto, pueden ser estructuras de solidaridad y colaboración para gestionar problemas o necesidades específicas. Durante el contexto del ASPO en el país, surgieron “nuevas formas” de organización social que combinaban elementos de “viejas formas” desde distintos espacios sociales.⁵ Aunque inicialmente se vio limitado el apoyo presencial debido a las medidas de aislamiento y a los sentimientos de riesgo, los miembros encontraron diversas formas de intercambio y presencia a través de sus redes sociodigitales. Es decir, si bien algunas actividades se detuvieron temporalmente, la construcción de relaciones sociales no cesó.

Cuando el Estado organiza “solidaridad”

La pandemia de COVID-19 generó la necesidad de apoyo entre gilenses, especialmente aquellos en condiciones precarizadas. En la práctica, se implementaron diversas formas de ayuda a través de las redes sociales. Esas redes fueron cruciales para las personas afectadas por la emergencia sociosanitaria, representando a menudo su primer y único camino. Estuvieron tejidas en un contexto histórico y cultural asociado a formas de respuesta ante la vulnerabilidad, la incertidumbre y las crisis. Tales respuestas sociales generaron una heterogeneidad de relaciones durante el periodo de aislamiento.

Las esferas sociales en las que las personas interactúan –como clubes culturales, centros educativos, asociaciones deportivas, agrupaciones religiosas, profesionales, políticas, sindicales y empresariales– se convirtieron en un medio para

⁵ Nos referimos a las formas de participación y organización política que tuvieron lugar en Argentina a finales del siglo XX y principios del XXI en respuesta a diversas crisis. Un ejemplo de eso ocurrió en 2001, cuando se formaron redes de apoyo alrededor de asambleas populares y barriales, organizaciones de trabajadores desocupados, movimientos campesinos y eclesiásticos, así como movimientos de fábricas recuperadas por sus trabajadores. También surgieron espacios comunitarios que brindaban asistencia alimentaria, como las copas de leche.

crear redes y estrechar lazos entre sus miembros. Estas interacciones tenían como finalidad producir “solidaridad” como respuesta a la crisis, al mismo tiempo que buscaban mitigar los sentimientos de vulnerabilidad e incertidumbre. En ese enclave, surge la pregunta por la “solidaridad”. Durante el ASPO, en diversas redes sociodigitales como Instagram y Facebook, así como en plataformas periodísticas, se mediatizó el significante “solidaridad” como respuesta a la crisis. Pero ¿cómo se produce la solidaridad en Argentina? Según Cuesta y Seselovsky,⁶

la solidaridad está hecha, sobre todo, de ausencia del Estado. De un sujeto: el pobre. De una acción sobre ese sujeto: la dádiva. De una escala: los pobres son millones. De una condición: la urgencia. De un pueblo: el argentino, y de una forma de percibirse: solidario. (Cuesta y Seselovsky, 2021, párr. 7)

En este sentido, nos pareció importante contextualizar históricamente la noción de “solidaridad argentina” desde la formación de una “conciencia nacional” hasta la actualidad. Cuesta y Seselovsky (2021) encontraron la punta del estambre de la “solidaridad argentina” en la creación de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires en 1823, establecida por el entonces presidente Bernardino Rivadavia, la cual con el tiempo daría lugar a la Sociedad de Damas de Beneficencia: “el Estado le quita a la iglesia la gestión institucional de la pobreza” (párr. 9). En 1946, la Sociedad fue disuelta y la Fundación Eva Perón ocupó el siguiente estadio. La expansión masiva de la televisión y los avances en las comunicaciones funcionaron como mecanismos de producción de símbolos y narrativas de “solidaridad” que apelan al “esfuerzo del Estado y las instituciones” y a la “buena voluntad vecinal”; creando así un campo donde el Estado, en tanto producto cultural, simbólico e ideológico, construía una cierta imagen de garantía a través de la producción de “confianza”. En el siglo XXI, las redes sociodigitales se convirtieron en un espacio propicio para que la tradición solidaria argentina encontrara una renovada mediatización.

En el contexto de la emergencia sociosanitaria, en marzo de 2020 se creó el programa “#ModoComunidad” en San Andrés de Giles, Buenos Aires. Esa iniciativa fue propuesta por el bloque de concejales del Frente de Todos (FdT) y fue elevada a la Secretaría de Desarrollo Humano a través del Honorable Concejo Deliberante. El llamado “programa solidario” se articuló con redes vecinales y de voluntariado, como Red Solidaria, Emprendedoras SAG, Comunidad Parroquial, así como con clubes deportivos como Club Victoria, Almafuerte, Villa Manchi, comercios locales y medios de comunicación de San Andrés de Giles. La finalidad era “apoyar a las familias más necesitadas” (Figura 2). En la descripción del programa, se destacaba la importancia de la solidaridad para alcanzar el objetivo planteado, haciendo hincapié en que la participación de los vecinos y vecinas “son vitales para su funcionamiento” (Infocidad, 2020b).

⁶ Cuesta y Seselovsky (2021) analizaron cómo un pibe *instagramer* pasó de tirarse leche en la cara frente a una cámara para convertirse en el nuevo comandante de la “solidaridad” en Argentina.

Figura 2: En el registro de la cuenta de Instagram del Club Villa Manchi, se informó que el sistema “Dejo Pago” logró recolectar donaciones por un valor aproximado de 900 dólares. Además, los gilenses y las instituciones realizaron contribuciones y donaciones en comercios mayoristas del rubro alimenticio por alrededor de 1200 dólares. Como parte de este programa, se distribuyeron 400 viandas, 120 docenas de tortas fritas y 450 pollos asados. Estas acciones beneficiaron a aproximadamente 1500 familias gilenses. Fuente: Club Villa Manchi [@clubvillamanchi] (28 de marzo de 2020). *ATENCIÓN!!!! #modocomunidadsg*. Publicación de Instagram.



Popularizado a través de Instagram, WhatsApp y Facebook, el *hashtag* “#ModoComunidad” se utilizó como medio de difusión de las actividades del programa. Su finalidad principal fue recolectar donaciones que se distribuyeron principalmente en los barrios populares de la localidad, siguiendo los protocolos sanitarios (Infociedad, 2020a). El programa se desarrolló en cuatro instancias: la primera fue la “Comunidad Virtual de Seguridad Alimentaria”, integrada por instituciones y organizaciones adheridas que promovieron usos nativos de “fuerza solidaria”, “organizar el esfuerzo”, “somos responsables”, “cuidarnos y prevenir” y “unión”.

Otra instancia se enfocó en los comercios locales y sectores de la economía popular a través de la iniciativa llamada “Dejo Pago”, un sistema de intercambio en el que se dejaba pagado “algo” en los comercios adheridos mediante un sistema de bonos que era registrado por un “donante”; luego un representante del programa retiraba el total de las contribuciones. En tercer lugar, se formó un grupo de voluntariado encargado de diversas tareas operativas. Por último, se estableció un registro de familias con dificultades para acceder a centros de salud, alimentos y medicamentos. También se creó un “Banco de Alimentos Virtual y Físico” que funcionó a través de un número de WhatsApp habilitado para donar alimentos secos o frescos.

Las respuestas sociales en torno al “#ModoComunidad” generaron espacios de apoyo escolar, entrega de barbijos, asistencia psicológica y distribución de viandas de comida. En pos de garantizar el acceso a la “seguridad alimentaria”,⁷ también se organizó el “#CompromisoComunidad”, en el cual más de 140 familias donaron alimentos diferentes semanalmente para preparar bolsones que se repartían los sábados. Estas redes de trabajo, principalmente organizadas a

⁷ La seguridad alimentaria es un concepto elaborado por organismos internacionales, como la Food and Agriculture Organization (FAO), así como por empresas transnacionales que consideran los alimentos como una mercancía dentro de un modelo agroalimentario neoliberal. Sin embargo, los grupos de base continúan cuestionando este modelo, cuya existencia depende de la acción concertada con el Estado nacional en términos de estrategia de economía política: la soberanía alimentaria. Aunque los gobiernos provinciales y municipales intentan garantizar la “seguridad alimentaria” para los estratos más vulnerabilizados, no significa necesariamente que dicho sector tenga acceso a alimentos sanos. Esto se debe a que la mayoría de los productos en los bolsones de alimentos son altamente procesados (principalmente alimentos secos) y, de hecho, algunos de ellos tuvieron una fecha de vencimiento muy próxima a la entrega.

través de grupos de WhatsApp, se fueron tejiendo entre el gobierno municipal, las vecindades, los clubes y las escuelas, que posteriormente se conocieron como “Redes de Vecinos Solidarios”, una expresión nativa que reforzaba el significado del lema de la ciudad: “el pueblo es solidario” (Infociedad, 2020b).

Las relaciones sociales que se desarrollaron a través del “#ModoComunidad” nos permiten repensar la producción de vínculos y la organización, donde se encontraba la opción de “dar”, “recibir” y “retribuir”. En este sentido, podemos encontrar cierta comprensión de esta dinámica relacional en el *Ensayo sobre el Don* de Marcel Mauss (1925). El intercambio, que implica la obligación de dar, recibir y retribuir, es simultáneamente una forma de reconocimiento de la dignidad de los socios (Cardoso de Oliveira, 2004). Bruno Karsenti (2009) enfatizó que en el caso del *Potlatch*, una práctica ceremonial de distribución de bienes y recursos, esta no se basa en el interés de lucro, sino en la manifestación de la generosidad y el prestigio por parte del patrocinador del *Potlatch*.

En el contexto del “#ModoComunidad”, observamos cómo las dinámicas de dar y recibir se entrelazaron con manifestaciones variadas de “reconocimiento”, “solidaridad” y “compromiso”, pero también de “estatus”. Por ejemplo, el uso del *hashtag* se basó en la mediatización de signos de “solidaridad” (como se muestra en la Figura 2, las palabras “solidarios”, “responsables” y “juntos” adquirieron significados asociados con la idea de “ser solidario”) promovidos por la alianza política del FdT a nivel local.

En momentos de vulnerabilidad y crisis, la representación de ideas como “juntos somos invencibles” o “la solidaridad transforma multiplicando cada gesto noble” resaltó el trabajo, los gestos y las acciones conjuntas hacia “las familias que están sufriendo las consecuencias” (comentarios de vecinos vía Instagram, 18 de abril de 2020). Estas ideas generaron un sentido de pertenencia, como una forma de compromiso social y simbólico: “entre todos es mejor”, “estamos orgullosos de pertenecer y compartir este proyecto”, “unidas jamás seremos vencidas” (comentarios de vecinas vía Instagram, 11 de abril de 2020).

No obstante, es importante destacar que, como toda construcción colectiva y heterogénea, la práctica y el uso nativo de la “solidaridad” durante ese periodo estuvo marcado por tensiones, relacionadas con las filiaciones políticas de quienes encabezaron la propuesta. Vecinas referentes de la localidad expresaron que habían decidido no participar debido a que “solo ellos [organizadores] manejaron los recursos”, por “no quedar pegadas al Frente de Todos”, o incluso por considerar que “[la propuesta] tuvo intereses políticos” (entrevistas a vecinas y referente barrial, mayo de 2020).

Respecto de lo anterior, a menudo, aquellas personas receptoras (“las ayudadas”) sienten la responsabilidad de retribuir de alguna manera en el futuro, ya sea directamente a quienes les brindaron apoyo; lo que establece así un ciclo continuo de dar y recibir. El reconocimiento esperado o el interés que está involucrado es el estatus o posición social de aquel que ofrece el *Potlatch*. Como señaló Cardoso de Oliveira (2004), aunque el énfasis en el reconocimiento no esté tan presente en los intercambios, como el *Kula* o los dones intercambiados en las sociedades modernas, no deja de estar presente. Incluso cuando se celebran relaciones igualitarias, el reconocimiento está presente en tales prácticas.

La mediatización conectó a redes vecinales, militantes de organizaciones sociales, políticos y miembros de clubes vinculados directa o indirectamente al FdT. Estas agrupaciones compartieron fotos y actualizaciones de estado

(“publicaciones”) en las plataformas sociodigitales, mostrando contribuciones con recursos materiales como dinero, alimentos y medicamentos; actos de gentileza y contención emocional al ofrecer palabras de aliento o entrega de juguetes a las infancias, así como la donación de tiempo y habilidades en la preparación y entrega de los bolsones. Cada publicación estuvo acompañada de mensajes que invitaban a contribuir, alentaban y agradecían, lo cual a su vez animaba o felicitaba a las personas encargadas de gestionar, preparar y entregar las donaciones. Esta acción generó un ejercicio de influencia en las plataformas, no solo en términos de filiación política, sino también de comunidades de pertenencia.

El “#ModoComunidad” fue una respuesta, entre otras –como las organizadas desde las instituciones educativas–, a las necesidades y los problemas generados por la crisis sociosanitaria y las medidas de aislamiento preventivo. Esta iniciativa estuvo presente durante los primeros meses de la cuarentena, sobre todo porque durante el invierno austral se agravó la crisis laboral y socioeconómica que ya atravesaba el país.⁸ Sin embargo, la iniciativa no continuó vigente en 2021. A medida que se flexibilizaron las restricciones de circulación, poco a poco comenzó a desarticularse el sistema de apoyos, a pesar de que muchas familias y trabajadores rurales atravesaban una situación de mayor precarización debido a los efectos estructurales de la pandemia.

“De esto salimos todos”: redes de apoyo laboral y económico

Durante las medidas de aislamiento, las gilenses expresaron sentimientos de miedo y desesperación frente a la crisis sociosanitaria. Muchas personas perdieron sus empleos e ingresos, y experimentaron sentimientos de vulnerabilidad debido a los índices altos de contagio. Una vecina de Villa Ruíz describió esta situación como un “tiempo lleno de incertidumbres” en el que pasaron por momentos difíciles porque “no hubo trabajo y había que comer” (entrevista a vecina, noviembre de 2021). Según la radiografía social elaborada por la Comisión de Ciencias Sociales Unidad COVID-19 (2020), cumplir con las medidas del ASPO resultó especialmente desafiante para los grupos domésticos. Esto se debió, por ejemplo, a la dificultad de subsistir y encontrar trabajo de aquellas personas que dependían de empleos temporales, como las conocidas “changas”, o de ocupaciones transitorias en la localidad, como la limpieza de lotes o el cuidado de infancias.

En el partido, la adhesión a las pautas establecidas por el gobierno nacional y provincial resultó particularmente difícil para los “changarines”. Estos trabajadores precarizados e informales desempeñan tareas temporales y representan una figura sociológica de peones rurales o urbanos. A diferencia de los empleados de fábricas u oficinas, los changarines se dedican a brindar servicios de reparación, pintura, mantenimiento, encomiendas, así como carga y descarga de mercadería, organización de productos, limpieza de terrenos o jardinería. Su labor se caracteriza por la movilidad y la adaptabilidad a las demandas del momento, ya que pueden ser contratados por un día o para proyectos específicos. La inestabilidad salarial que ya enfrentaban se agravó durante la pandemia, y acentuó las dificultades que atravesaron en ese contexto desafiante.

⁸ Cuando la pandemia de coronavirus llegó a Argentina en 2020, el país ya se encontraba en una situación de recesión económica. Se registraba una contracción en la actividad económica y una crisis de deuda que afectaba la estabilidad financiera. Además, enfrentaba uno de los mayores índices de inflación de la región, lo que generaba un constante aumento de los precios y erosionaba el poder adquisitivo de la población, especialmente de los sectores bajos.

Desde 2018, el equipo de conducción técnica y el consejo de administración del Centro Educativo para la Producción Total (CEPT) han recopilado diversos datos sobre las dinámicas sociolaborales entre la población. Cuando surge alguna oferta de trabajo, se pone a disposición la agenda de datos y se notifica a los changarines. Según mencionó la directora del CEPT “a veces los productores buscan trabajadores para determinadas actividades del campo, y suelen preguntar al CEPT” (entrevista, julio de 2020). En esos casos, durante el ASPO, el coordinador de alternancia y producción (CAP) se comunicaba por WhatsApp o por vía telefónica con aquellos que necesitaban trabajo. Estas dinámicas han favorecido la construcción de redes sociolaborales que facilitan el intercambio y la contención con los grupos domésticos del partido.

Los CEPT son escuelas agrarias de nivel medio que se caracterizan por su enfoque en la “cogestión”, “autogestión” y “alternancia”, elementos que conforman la organización y las prácticas sociales y políticas del denominado “Programa CEPT”.⁹ Estos centros surgieron en 1988 y se centran en dos líneas estratégicas: el desarrollo local y la educación popular, integral y participativa. En su propuesta política, categorías como “territorio” y “cultura local” forman parte del “contenido”. De ahí que su modelo de gestión y enfoque pedagógico se base en los ciclos de producción de los grupos domésticos.¹⁰

A nivel local, las redes sociales han desempeñado un rol crucial en la difusión de información. Los miembros de estas redes compartieron noticias, preocupaciones, comentarios y rumores sobre asuntos locales, lo que generó sentimientos de miedo entre los usuarios. En este sentido, la exposición a información sobre riesgos puede aumentar la sensación de vulnerabilidad entre miembros de un grupo, tal como observó Nichter (2006) en relación con las conductas sexuales de riesgo y contagio entre filipinos.¹¹

Durante el ASPO, se hizo evidente la difícil situación que enfrentaba parte de la sociedad gilense. Una vecina expresó: “no la estábamos pasando bien [...] una situación muy difícil” (comentario vía Instagram, noviembre de 2020). En ese contexto, los grupos de WhatsApp organizados desde el CEPT y las redes vecinales se convirtieron en espacios de difusión de noticias sobre los problemas y dificultades locales, el estado emocional de las personas, el mercado de trabajo y los precios de bienes y artículos. Además, se compartieron relatos y descripciones de acciones consideradas “solidarias” llevadas a cabo tanto por las vecinas como por organizaciones sociales e institucionales, a través de la implementación de medidas de protección colectiva. Estas dinámicas permitieron obtener información sobre cómo buscar alternativas de apoyo y brindar contención a las personas:

⁹ Debe considerarse que el Programa CEPT forma parte de un movimiento histórico de alcance regional, pero que cada centro educativo es una versión local y particular de tal movimiento.

¹⁰ Cada CEPT está administrado por una Asociación del Centro Educativo para la Producción Total (ACEPT), conformada por un consejo de administración. Este consejo está compuesto en su mayoría por “caseros” (figura que se refiere a un encargado del parque del campo y viven en una casa proporcionada por el dueño de la tierra como parte de su retribución. En general, las familias caseras realizan pequeñas producciones de subsistencia). Actualmente funcionan 35 centros, distribuidos en cuatro regiones. El equipo de conducción técnica del CEPT está compuesto por la directora, el secretario, las coordinadoras de área y el coordinador de alternancia y producción (CAP). En cuanto a la propuesta político-pedagógica de estos centros, esta se enfoca en promover la “educación por alternancia” y el “desarrollo rural”. Para ello, trabajan instrumentos pedagógicos específicos, como el Plan de Búsqueda, el Cuaderno de la Producción, la Tesis, la Revisión y las Visitas.

¹¹ En sus trabajos sobre epidemias, Mark Nichter (2006) ha observado que, cuando los médicos sugieren a una persona que se realice una prueba clínica para descartar un problema de salud, en ocasiones esa simple “sugerencia” –aunque que no sea la intención– puede generar una sensación de vulnerabilidad que persiste incluso cuando los resultados del estudio arrojan un resultado negativo.

[...] vimos la forma de cómo apoyar y animar a la gente, porque no tienen ni un sope, ni un peso para laburar. Entonces, tuvimos que ver la forma para generar dinero, y la única forma de generar dinero es con algo que ellos sepan hacer, porque ¿qué otra cosa, viste? (entrevista a directora del CEPT, julio de 2020)

El equipo de conducción acompañó a las familias proporcionándoles alimentos y asegurándose de que ciertas necesidades básicas estuvieran cubiertas, realizando visitas a aquellas que no disponían de suficientes ingresos para adquirir lo necesario. Las integrantes del equipo se dedicaron a elaborar “diagnósticos” basados en observaciones *in situ* de la situación material y emocional de las familias, así como en las conversaciones mantenidas en los grupos de WhatsApp. La finalidad era brindar apoyo con recursos psicológicos y proveer bienes y artículos a las familias que los necesitaran: “la contención, la comida y el abrigo, que lo tuviesen, era importante” (entrevista a profesora del CEPT, julio de 2020).

Además del trabajo en redes, dos docentes del equipo han desempeñado un rol activo en la promoción de la agricultura familiar. Esto adquirió aún mayor relevancia a raíz de las denuncias y su posterior inclusión en la agenda pública de la problemática de la pulverización con agrotóxicos en la región (véase Lara Corro y Vega, 2022; Vega, 2022). Durante la crisis sociosanitaria, la cuestión de la vida y la salud se convirtieron en temas centrales de discusión y acción entre el CEPT y organizaciones de base, como Ambiente Saludable y la Red Federal de Docentes por la Vida, lo que evidencia la necesidad de repensar nuestras relaciones y prácticas humano-ambientales.

La importancia de consumir alimentos sanos, pensar los sistemas ecológicos, producir alimentos libres de agrotóxicos y fomentar la agroecología local han sido algunas de las tareas y desafíos planteados por profesoras del centro educativo. Esta “otra forma de apoyo” es fundamental, tanto para el consumo como para incentivar la agricultura familiar; pero sobre todo, como parte de un paradigma agroecológico que genere la transición hacia la soberanía alimentaria local. Por ejemplo, el Instituto Superior Técnico para la Producción Total ha ofrecido cursos certificados por la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia en producción agrícola y ganadera con orientación agroecológica.

La situación distrital, que a comienzos del segundo cuatrimestre de 2020 se encontraba en fase cuatro del ASPO, tomó otro rumbo tras más de siete meses de cuarentena. El presidente Alberto Fernández decretó la finalización del ASPO y el comienzo del distanciamiento social, preventivo y obligatorio (DISPO). Esta situación generó “otros aires” para algunas personas, pues se pudo “agilizar un poco más la situación” (entrevista a vecina, mayo de 2021). Después de eso, las vecinas coincidieron en que se regularizó en cierto modo el tema del trabajo; así, changarines y personas dedicadas a otros oficios pudieron retomar sus labores. Sin embargo, la persistencia de otras crisis, como la económica, han producido diversas incertidumbres sobre cómo administrar la vida. Una vecina expresó estos efectos: “no ha cambiado tanto la situación por la realidad económica del país... los niveles inflacionarios nos están matando” (entrevista a vecina, junio de 2021).

De ferias, bolsones y vacunas

La crisis sociosanitaria generó diversas formas de intercambio y redes de apoyo vecinal. Una de estas iniciativas fue la creación de la “feria virtual” y el “grupo de compras agroecológicas” por parte del equipo de conducción del CEPT en plataformas como Facebook y WhatsApp. A través del grupo de WhatsApp, una de las coordinadoras difundía semanalmente una lista denominada “Productos de campo y elaboraciones caseras”, en la cual se ofrecían productos de acuerdo con la oferta de los productores locales. Entre estos insumos se encontraban: bolsón de verduras agroecológicas, miel pura, alfajores, dulces y escabeches artesanales.

Los productos se retiraban los viernes en el centro educativo y, en algunos casos, se coordinaba la entrega a domicilio. Estas iniciativas surgieron como una “salida autogestionaria” para intentar mitigar los impactos socioeconómicos. Si bien el grupo de compras había comenzado a operar en abril de 2019, durante la pandemia adquirió mayor relevancia al convertirse en una alternativa a la Feria de Artesanos y Emprendedores Familiares, también llamada “feria de emprendedores” o “feria franca”. Esta feria presencial no pudo llevarse a cabo debido a las restricciones, y los feriantes se encontraron entonces sin los medios para vender sus productos.

El CEPT cuenta con entornos productivos en avicultura, cunicultura, ovinos y apicultura, así como una huerta con cultivos frutícolas. Estas producciones se consumen en la escuela y el excedente se comercializa en la feria franca, donde también participan productores familiares. En colaboración con el centro educativo, la Secretaría de Cultura ha organizado cada sábado una feria en las plazas principales de la localidad, en la que participan productores locales y zonales. Actualmente, esta feria busca fortalecerse a través del programa “Mercados Bonaerenses”, dependiente del Ministerio de Desarrollo Agrario de la Provincia de Buenos Aires. El objetivo de ese programa es fomentar el consumo local de alimentos. Tales redes y actividades desde el CEPT han convertido estas iniciativas en una “opción de apoyo y trabajo” para las familias:

Nosotras estamos tratando de hacer una red en el CEPT, donde vamos los sábados y ponemos un puesto en la feria del pueblo [...] tenemos un grupo de WhatsApp donde todo el que tenga algo que ofrecer agroecológico, lo pueda ofrecer al grupo. Y el que quiera lo compra y lo pasa a comprar por la escuela. Para las familias es una opción de apoyo... de trabajo, le da la opción de vender los huevos, productos que ellos tienen producen en sus casas. Le da una opción de un trabajito porque muchos no tienen laburo. (entrevista a docente del CEPT, noviembre de 2018)

El intercambio es una parte fundamental de las prácticas socioeconómicas. Existen varias formas de organizar el flujo de intercambios entre los productores y los consumidores. Por ejemplo, un grupo de docentes del centro educativo llevó a cabo una “movida” en sus redes para reunir conejos y entregarlos a las familias que los adquirieron mediante transacciones monetarias o intercambio de bienes. Al inicio de la pandemia, las docentes crearon un catálogo en línea para el “grupo de compras” y la “feria virtual”, el cual se compartió a través de Facebook, WhatsApp y correo electrónico.

Las docentes se encargaron de preparar las fotos de los productos, el diseño, los diagramas y la promoción inicial en estas plataformas. Actualmente, el catálogo continúa funcionando y se actualiza periódicamente, y atrae cada vez a más participantes. Según la directora del CEPT, aproximadamente “hay

alrededor de diez productoras involucradas" (entrevista, julio de 2020). A través de ese catálogo se comercializaron e intercambiaron diversos productos. Algunas mujeres se dedicaron a la cestería, manualidades, artesanías, mientras que otras, al comienzo de la pandemia, confeccionaron cubrebocas debido a la alta demanda de este producto.

Por otro lado, las redes de intercambio promovieron un mercado local donde los productores y vecinos que cultivan alimentos orgánicos, agroecológicos y provenientes de la agricultura familiar pudieran comercializar sus productos directamente o realizar trueques. El grupo de compras tuvo buena respuesta debido a que "todos se quieren cuidar" (comentario de vecina vía Instagram, julio de 2020). Tanto el "grupo de compras" como la "feria virtual" plantean una cuestión especial: las relaciones sociales generan vínculos en el terreno de pertenencia.

Los lazos vecinales son considerados como "la primera fortaleza interna, porque sin el apoyo y movimiento de los vecinos, vos no tenés nada" (entrevista a vecina, agosto de 2020). En tiempos de crisis, surgen diversas asociaciones y transacciones centradas en el interés mutuo de las personas para llevar a cabo intercambios comerciales, un proceso facilitado por los lazos de parentesco, que abarcan desde relaciones de amistad y conocidos cercanos hasta vínculos consanguíneos y políticos. De esta manera, los intercambios recíprocos de bienes, servicios y apoyo generaron un campo de relaciones basado en la presencia y la vecindad.

La "feria virtual" se caracteriza por dos elementos: las formas de intercambio (mercantiles o recíprocos) y las formas de pago (salariales/no salariales, compensaciones). Antes de la pandemia, las ferias surgían de manera rudimentaria en algunas de las plazas públicas donde grupos de personas y extraños se reunían e intercambiaban o vendían artículos. La transformación de los alimentos en productos indica la participación de estas personas en circuitos de intercambio más amplios que, como se ha demostrado en otros casos, ligan a las productoras con el Estado (Schiavoni, 2013). Sin embargo, algunas de las transacciones tuvieron lugar fuera de estos circuitos e implicaron diversas formas de reciprocidad y redistribución. Por un lado, en la "feria virtual", a veces el precio de los bienes y servicios intercambiados era determinado por los compradores y vendedores. Por otro lado, el grupo de compras agroecológicas se caracterizó más por los intercambios mercantiles, sobre todo para satisfacer algunas necesidades económicas durante la pandemia.

A través del directorio generado en el CEPT, se estableció contacto con consumidores y productores locales. Esta labor también fue impulsada a través de otras redes sociales organizadas desde Ambiente Saludable, una organización de base integrada "entre gente conocida" y con ciertas afinidades políticas. Sus miembros llevan a cabo diversas actividades pedagógicas (charlas, cine-debate, conferencias con especialistas) para "informar y concientizar" sobre las problemáticas socioambientales a nivel regional, como las pulverizaciones con agrotóxicos o la incidencia de los agronegocios en las relaciones humanas y ambientales.

Como mencionamos anteriormente, los excedentes del área productiva del CEPT, como huevos o conejos, se ofrecen a través del grupo de compras. Además, algunas familias también ofrecen sus propias producciones. Ese grupo se constituyó en una "red de productoras solidarias" en el seno del dominio doméstico. Cada quince días, los viernes, una vecina ofrece cappellettis y

tallarines, otra elabora pollo enrollado, ensalada, tartas, pastafrola y dulce de leche, y otra se dedica a hacer panes y pizzas. Algunos estudiantes del CEPT elaboran dulce de leche y conservas. Como sostiene Gabriela Schiavoni, a través del intercambio y centrándonos en la alimentación, estas mujeres han transformado “las relaciones domésticas, particulares, en relaciones colectivas, entre pares” (Schiavoni, 2013, p. 3).

Las vecinas entrevistadas mencionaron que establecieron redes de relaciones y acciones con un sentido de “responsabilidad” hacia las personas. Algunas se ofrecieron como voluntarias y participaron en la iniciativa “#ModoComunidad”, donde brindaron apoyo a quienes lo necesitaron, ya sea mediante donaciones de dinero u ofreciendo otro tipo de ayuda. Aquellas vecinas que perdieron sus empleos o vieron reducidas sus horas de trabajo tuvieron más probabilidades de ser voluntarias en comparación con aquellas cuyo trabajo no se vio interrumpido. Con el inicio de la cuarentena, los gobiernos a nivel provincial y municipal organizaron diversas acciones públicas para la donación de bolsones de alimentos dentro de programas preexistentes.

A nivel local, identificamos dos tipos de programas: los provenientes del Sistema Alimentario Escolar (SAE) de la provincia de Buenos Aires y los proporcionados por el área de Bienestar Social del municipio. Ambos programas se enmarcaron en el plan provincial de “seguridad alimentaria”, lo que establece una relación paradigmática con la iniciativa municipal de “#ModoComunidad”. Los bolsones de alimentos provenientes del municipio fueron distribuidos entre cada referente municipal, quienes se acercaban a las distintas localidades y parajes para llevar a cabo su reparto.

Durante 2020, el SAE fue fundamental “para apoyar a las familias que más sufren la crisis” (entrevista a referente municipal, julio de 2020). Ese programa brinda a las escuelas los insumos necesarios para asegurar el desayuno, la merienda o el almuerzo de los estudiantes. Ante la crisis, el SAE tuvo que reorganizarse y, como señaló la directora del CEPT, “ahora todas las escuelas reciben bolsones de mercadería” (entrevista, julio de 2020). El CEPT recibía entre 75 y 80 bolsones mensuales, los cuales eran preparados por las cocineras, el peón de la escuela y las integrantes del equipo de conducción. Estos bolsones incluían productos como leche, fideos, galletitas, cereales, harina, lentejas y azúcar, aunque la variedad “dependía del mes”. Mientras que en las zonas urbanas las familias tenían la posibilidad de acercarse a los establecimientos para buscar la mercadería, esto no sucedía en las escuelas rurales, donde las profesoras debían realizar la distribución “de campo a campo”.

El trabajo se realizó una vez al mes, y a veces cada 20 días. Pero suele variar dependiendo de si los bolsones “bajan a las escuelas en tiempo y forma”. En San Andrés de Giles y otros partidos, todas las escuelas que anteriormente ofrecían servicio de alimentación durante la asistencia diaria o en alternancia, comenzaron a brindar los bolsones de alimentos a los estudiantes y sus familias cuando se cerraron los establecimientos educativos. En varias escuelas primarias de la región, se estableció un día específico para la entrega; fueron principalmente las madres quienes acudieron a retirar el bolsón. En el caso del CEPT, “algunas pocas familias pudieron ir a buscarlo hasta la escuela, el resto nos turnamos los docentes, sobre todo quienes somos del equipo de conducción [compuesto por siete docentes], fundamentalmente, para repartirlos” (entrevista a profesora, marzo de 2021).

En algunos casos, dicho equipo se encargó de llevar los bolsones a la casa de los estudiantes, especialmente de aquellos que vivían en parajes alejados del centro de la localidad. Una profesora relató cómo en un par de ocasiones condujo hasta Gahan (a 71 km) y a Arrecifes (a 97 km) para entregar los bolsones, mientras que otra vecina los llevó a Franklin (a 36,4 km). Realizaron un circuito en sus automóviles para acercar los bolsones a los hogares. En otros casos, las familias acudieron personalmente a recogerlos, ya sea “porque están cerca, porque vinieron al pueblo, lo que fuere, lo vinieron a buscar” (entrevista a docente, julio de 2020). Durante estas entregas, el equipo aprovechaba la oportunidad para dar continuidad al trabajo escolar, revisar las actividades, entregar las tareas impresas, así como entregar semillas y materiales para poder organizar la huerta, y verificar el estado de las producciones hortícolas. Además, brindaban apoyo emocional a las familias, lo que convirtió a estas visitas en “un respiro” para las familias.

Por otro lado, con el colapso del sistema sanitario, algunas vecinas referentes se convirtieron en un vínculo crucial entre la población y los funcionarios de salud locales. Su rol era proporcionar información sobre las estrategias estatales de mitigación, evaluar su viabilidad y aceptabilidad, y comunicar las necesidades y recursos disponibles en las localidades del partido. Por ejemplo, en Franklin, hubo voluntarias que se encargaron de empadronar a las personas para la vacunación una vez que las dosis estuvieron disponibles. Para Angélica,¹² los parajes suelen ser “la última en cualquier municipalidad... la zona rural siempre es lo último” (entrevista a referente municipal, julio de 2021).

En 2020, el gobierno provincial decretó el plan de vacunación pública, gratuita y opcional “Vacunate”. Después de diez meses de aislamiento, se llevaron a cabo operativos de distribución y vacunación en diversos espacios rurales. Sin embargo, cada municipio y distrito tenían la responsabilidad de decidir la forma más adecuada de llevar a cabo el registro y administración de las vacunas. Angélica, quien vive en el paraje de Franklin, “se las arregló” para completar formularios en línea y utilizar la aplicación CUIDAR¹³ para apoyar a los vecinos que no tenían acceso a Internet o no sabían cómo obtener un turno. A pesar de sus esfuerzos, muchas personas perdieron sus turnos debido a la incertidumbre y a las dificultades con las plataformas digitales. Ante estas adversidades, Angélica se dedicó a visitar casa por casa para brindar apoyo a los adultos mayores y a los enfermos crónicos considerados como “grupos de riesgo”. Ella registraba sus datos y les proporcionaba el seguimiento necesario para sus turnos de vacunación a través de correo electrónico, la aplicación y WhatsApp.

Un desafío recurrente en ese contexto de movilizaciones fue la precarizada condición de los caminos rurales. En la región, hay varios kilómetros de caminos de tierra que conectan con las principales rutas, como la Ruta Nacional N° 7 y la Ruta Provincial N° 41, que llevan a los centros de vacunación de San Andrés de Giles o Mercedes. Durante situaciones difíciles, como fuertes tormentas

¹² Este nombre es un seudónimo. Angélica es egresada del CEPT; actualmente es presidenta del consejo de administración de esa institución y referente municipal en Franklin.

¹³ La aplicación “CUIDAR-COVID 19” fue una plataforma desarrollada por el gobierno nacional para realizar el autodiagnóstico de síntomas, brindar asistencia y ofrecer recomendaciones en caso de infección. También proporcionó herramientas de comunicación con las autoridades sanitarias. A través de esta aplicación, se generaba un “Certificado de Circulación”, basado en la información proporcionada en forma de “declaración jurada”. Sin embargo, los usuarios informaron dificultades para acceder o instalar la aplicación, completar la información en la base de datos o recibir el certificado. Estas dificultades eran frecuentes debido a las limitaciones de acceso a Internet en los espacios rurales y agrarios, especialmente en los parajes donde la conectividad es escasa o nula.

y terrenos fangosos, Angélica se encontró con el desafío de trasladarse para asistir y apoyar a las vecinas que necesitaban recibir sus dosis.

Para solucionar ese problema, Angélica gestionó con la municipalidad para adelantar los turnos en las localidades y parajes, asegurándose de que las personas pudieran regresar a sus hogares sin inconvenientes. Sin embargo, ese proceso no siempre era aplicado de manera generalizada, ya que algunas personas tenían que ajustarse a la hora asignada para su turno, lo cual resultaba complicado para aquellos que no estaban familiarizados con el sistema. Esta situación era especialmente difícil en los primeros meses de 2021, cuando la demanda de vacunas era alta y la gente no sabía cómo proceder.

Angélica enfrentó dificultades en lo que enunció como “hablar con la municipalidad”, es decir, para gestionar los turnos y agilizar el proceso de vacunación. En esa trama de relaciones, destacamos que las dificultades no se limitan únicamente a la distancia geográfica y a las condiciones materiales de los espacios, sino también en lo que ella describió como una “falta de comprensión de los representantes estatales” acerca de las realidades y las dificultades específicas asociadas con vivir en zonas rurales y agrarias alejadas. Tales dificultades obstaculizaron el acceso a la vacunación y a otros servicios de atención médica.

Reflexiones abiertas

El escenario cultural y político ha mostrado cómo una crisis sociosanitaria movilizó a grupos de personas en nombre de la “solidaridad”, la cual fue objeto de percepciones y apropiaciones diferenciadas, influenciadas por las dinámicas políticas locales. En el partido de San Andrés de Giles, las experiencias y el conocimiento local fueron primordiales para generar respuestas sociales desde las vecindades, los clubes, las escuelas, los grupos parroquiales y la municipalidad. Por lo tanto, resulta necesario plantear algunas observaciones relativas a los usos nativos de la “solidaridad” y las prácticas asumidas por personas y grupos concretos.

En el contexto coyuntural de vulnerabilidad y riesgo, hubo diversas acciones que generaron términos como “solidarios”, “responsables”, “cuidarnos/cuidar”, “unidad”, “juntos” y “comunidad”. Un ejemplo de ello fue la iniciativa denominada “#ModoComunidad#”, en la cual las personas se adhirieron a diferentes grupos para establecer relaciones basadas en la ayuda mutua. Sin embargo, destacamos que estas dinámicas no estuvieron exentas de tensiones y contradicciones, ya que se evidenciaron las disparidades de clase y las condiciones sociales cambiantes en las que surgieron, lo cual delineó las interacciones dentro de esas redes. Por consiguiente, estas manifestaciones de solidaridad, entendidas como formas de apoyo y de unión entre grupos heterogéneos, no forman conjuntos unificados en sí mismas, lo que explica su dimensión espacio-temporal.

Dentro de ese entramado de relaciones, observamos una dinámica en la que unos “ayudan” y otros son “ayudados”,¹⁴ lo cual pone de manifiesto las disparidades socioeconómicas y jerárquicas presentes en la sociedad gilense. Estas desigualdades se muestran en aspectos como el tipo de empleo, los ingresos económicos, el acceso a recursos y servicios, así como en los patrones de consumo y en los estilos de vida. Aunque las prácticas adoptadas en torno

¹⁴ Agradecemos al revisor/a por señalar nos esta importante cuestión.

al #ModoComunidad sentaron las bases de redes de apoyo atentas a nuevos acontecimientos, crisis y necesidades, nos interesa subrayar el carácter paliativo y vigente de esta propuesta municipal en un contexto de crisis sociosanitaria y emergencia alimentaria.

El impacto del “#ModoComunidad” fue más significativo en el espacio urbano del partido, donde se evidenció una mayor movilización de recursos. En cambio, el espacio rural presentó otras problemáticas históricas, como la accesibilidad. Tal como vimos en el caso de Angélica (referente municipal), vivir en zonas alejadas implica enfrentar desafíos materiales, como la falta de infraestructura adecuada, limitaciones en los servicios básicos y una menor o nula accesibilidad a recursos. Como señalara Mark Nichter desde sus trabajos de antropología de la vulnerabilidad, el riesgo y la responsabilidad, las adversidades favorecidas por políticas públicas laxistas pueden desviar la atención de las condiciones precarizadas que experimentan las poblaciones y, sobre todo, provocar que la responsabilidad de “actuar” y “cuidarse” recaiga en las personas (Nichter, 2006). Es decir, la interacción de las redes de apoyo puede llevar al interjuego “solidaridad-individualismo”, muchas veces promovido por grupos de interés, como es el caso del rol de los partidos políticos y organizaciones que hemos analizado.

Las respuestas locales desde diversas redes nos acercaron a una comprensión de los elementos culturales relacionados con las crisis y las incertidumbres, en tanto aportación socioantropológica. Esto incluye la construcción de conocimiento local sobre las enfermedades, las políticas de responsabilidad y los intercambios; la toma y ejecución de decisiones en torno a pautas de cuidado, apoyo, contención y colaboración; las prácticas asumidas para disminuir las crisis en el futuro, y las reacciones de las personas a la incertidumbre y la vulnerabilidad. En este sentido, la solidaridad puede manifestarse de formas diversas, ya que su organización y representación de los saberes pueden variar según el contexto sociocultural y las necesidades específicas de cada población.

Es importante destacar que esas formas de organización social no se limitaron únicamente a nuevas iniciativas, sino que también revitalizaron y fortalecieron redes preexistentes. Las agrupaciones vecinales, organizaciones sociales y colectivos de ayuda encontraron en las redes sociales una herramienta para mantenerse conectadas, coordinar esfuerzos y ampliar su alcance. En el contexto etnográfico, las redes sociales no solo buscaron adaptarse a las medidas de aislamiento que limitaron las interacciones “cara a cara”, sino que también organizaron y fortalecieron las interacciones “en línea”. En tal sentido, observamos cómo las plataformas sociodigitales han transformado la forma en que las personas se conectan y se relacionan, ampliando las posibilidades de interacción.

Desde nuestra mirada socioantropológica, consideramos fundamental no dejar de lado los desafíos y limitaciones que atraviesan la producción de solidaridad, como las desigualdades estructurales, la disponibilidad de recursos y la diversidad de perspectivas y necesidades de las personas involucradas. En este manuscrito, mostramos cómo se materializaron acciones y se asumieron prácticas consideradas solidarias, como la ayuda para la entrega de alimentos y productos básicos, al igual que la difusión de información y recursos útiles a través de las redes vecinales, que se convirtieron en canales importantes para coordinar esas iniciativas.

Finalmente, la pandemia de COVID-19 ha agudizado las problemáticas sociales, económicas y de salud pública, en especial en las poblaciones que históricamente han enfrentado presiones estructurales. Las entrevistadas coincidieron en que la crisis produjo nuevas desigualdades y acentuó las preexistentes. Ese contexto económico-político de “efectos” plantea una cuestión importante: la necesidad de que el Estado provincial y municipal implemente políticas públicas que contribuyan a la “justicia social” de las poblaciones y amplíe *lo público*. Por lo tanto, consideramos fundamental comprender, profundizar y abordar estas realidades, así como enfatizar la necesaria participación de los actores locales en la toma de decisiones y la implementación de políticas públicas.

Referencias bibliográficas

- » Barnes, J. A. (1954). Class and Committees in a Norwegian Island Parish. *Human Relations*, 7(1), 39-58. doi: <https://doi.org/10.1177/001872675400700102>
- » Bott, E. (1959). Urban Families: Conjugal Roles and Social Networks. *Human Relations*, 8(4), 345-384. doi: <https://doi.org/10.1177/001872675900800401>
- » Cardoso de Oliveira, L. R. (2004). Honor, Dignidad y Reciprocidad. *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 25-39.
- » Comisión de Ciencias Sociales Unidad COVID-19. (2020). *Relevamiento del impacto social de las medidas del aislamiento dispuestas por el PEN* [Resumen ejecutivo]. Argentina: MINCYT-CONICET-AGENCIA.
- » Cuesta, M. y Seselovsky, A. (2021, julio 8). El maravilloso mundo de Santi Maratea: un pibe y su teléfono. *Revista Anfibia*. Recuperado de <https://www.revistaanfibia.com/santi-maratea-un-pibe-y-su-telefono/>
- » Durkheim, É. (1893/1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- » Infocuidad (2020a, marzo 28). #ModoComunidad: solidaridad para asistir a las familias gilenses. Recuperado de <https://infocuidad.com.ar/2020/03/28/modocomunidad-solidaridad-para-asistir-a-las-familias-gilenses/>
- » Infocuidad (2020b, junio 22). El #ModoComunidad creó una red de vecinos solidarios. Recuperado de <https://infocuidad.com.ar/2020/06/22/el-modocomunidad-creo-una-red-de-vecinos-solidarios/>
- » Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). (2023). *Censo nacional de población, hogares y viviendas 2022. Resultados provisionales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: INDEC.
- » Karsenti, B. (2009). *Marcel Mauss. El hecho social total*. Buenos Aires: Antropofagia.
- » Lara Corro, E. S. y Vega, Y. (2022). "Paren de fumar": conflictos territoriales y construcción de una demanda en un partido de la región bonaerense (Argentina). En S. C. Sartorello, A. C. Hecht, J. L. García y E. S. Lara Corro (Eds.), *Tejiendo diálogos y tramas desde el Sur-Sur: territorio, participación e interculturalidad* (pp. 167-194). México: IBERO/UAGro/CLACSO.
- » Lomnitz, L. A. (1985). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- » Malinowski, B. (1922/2001). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.
- » Mauss, M. (1925/2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.
- » Mitchell, J. C. (1974). Social Networks. *Annual Review of Anthropology*, 3, 279-299.
- » Nichter, M. (1987). Kyasanur Forest Disease: An Ethnography of a Disease of Development. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(4), 406-423. doi: <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.4.02a00040>
- » Nichter, M. (2006). Reducción del daño: una preocupación central para la antropología médica. *Desacatos*, 20, 109-132.
- » Nichter, M. (2020). Engaging the Pandemic: How One Medical Anthropologist Is Boosting Our Capacity to Understand and Contend with COVID-19. *Anthropology News*, 61(3), 3-7. doi: <https://doi.org/10.1111/AN.1435>

- » Schiavoni, G. (2013). *La circulación de personas y cosas en los intercambios no-mercantiles. Aportes de la Antropología a la Sociología de los mercados*. Trabajo presentado en las VIII Jornadas de Estudios Sociales de la Economía. Buenos Aires.
- » Tönnies, F. (1887/1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- » Vega, Y. (2022). *Agronegocio, agrotóxicos y conflictos socioambientales en el partido de San Andrés de Giles, Buenos Aires*. Trabajo presentado en las X Jornadas de Investigación en Antropología Social “Santiago Wallace”. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- » Whitten, N. E. y Wolfe, A. W. (1974). Network Analysis. En J. J. Honigmann (Ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology* (pp. 717-746). Chicago: Rand McNally.
- » Wolfe, A. W. (1978). The Rise of Network Thinking in Anthropology. *Social Networks*, 1, 53-64. doi: [https://doi.org/10.1016/0378-8733\(78\)90012-6](https://doi.org/10.1016/0378-8733(78)90012-6)

Financiamiento

La investigación ha contado con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) a través del programa de becas internas doctorales.

Agradecimientos

Agradecemos a las mujeres que habitan los territorios del partido de San Andrés de Giles. Sus luchas y acciones han inspirado este manuscrito.

Biografías

Erik Said Lara Corro es doctorando en Antropología (FFyL-UBA) y maestro en Ciencias (Cinvestav-IPN). Becario CONICET en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (UNSAM). Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO “Educación e Interculturalidad” y de Cátedra Sur “Cte. Lucio Cabañas”. Profesor de tiempo parcial en la Maestría en Docencia de las Ciencias Sociales (FFyL-UAGro).

María Roberta Mina es doctoranda en Antropología y licenciada en Antropología (FFyH-UNC). Becaria CONICET en el Centro de Investigaciones “María Saleme Burnichón” (CIFYH-UNC).

Yamila Vega es maestranda en Estudios Sociales Agrarios (FLACSO) y licenciada en Historia (UNLu). Integrante del Grupo de Estudios Rurales (GERu-UNLu), la Red Federal de Docentes por la Vida y Ambiente Saludable San Andrés de Giles. Profesora de Enseñanza Media y Superior.

El “trabajo con el certificado de discapacidad”

Un estudio sobre las estrategias profesionales en el monovalente de salud mental infanto-juvenil argentino



Axel Levin

Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina- Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

 0000-0003-4273-2472

Correo electrónico: axellevin4@gmail.com

Recibido: 21 de diciembre de 2022

Aceptado: 18 de agosto de 2023

Resumen

Este artículo se basa en una investigación etnográfica llevada adelante durante los años 2020 y 2021 en el hospital público Carolina Tobar García, único monovalente en salud mental infanto-juvenil de la Argentina. Tiene como objetivo analizar el lugar de la certificación de discapacidad en las prácticas y estrategias de los/las profesionales al momento de abordar ciertas problemáticas. Se desarrollará la tensión que existe entre los estigmas sociales de la discapacidad y la accesibilidad a derechos que el Certificado Único de Discapacidad confiere. En este sentido, se analizará de qué manera los/las profesionales *trabajan el certificado* con los/las pacientes y sus grupos familiares. También, se abordará la importancia de la certificación de discapacidad para mejorar el *pronóstico* de los/las niños/as y adolescentes que se atienden en la institución cuando deben ser externados.

Palabras clave: Discapacidad; Accesibilidad; Prácticas en salud; Salud mental; Problemáticas infanto-juveniles



“Working with the disability certificate”: a study of professional strategies in a mental health hospital for children and teenagers in Argentina

Abstract

This article is based on an ethnographic investigation carried out during 2020 and 2021 in Carolina Tobar García Hospital, the only public mental health hospital for children and teenagers in Argentina. The aim of this study is to discuss the role of the Disability Certificate in professional practice and statal management of strategies regarding a patient's problematic situations. Debate surrounding the social stigma of disability, patients rights and the difficulties to access the health system will be discussed. The analysis focuses on how professionals work with patients and their families to offer the *Disability Certificate* as a strategy, and how this strategy could enhance *prognosis* of children and teenagers once they leave the hospital to attend other institutions.

Key words: Disability; Patients rights; Health practice; Mental health; Pediatrics and teenagers mental health

O “trabalho com o certificado de incapacidade”: um estudo sobre estratégias profissionais na saúde mental monovalente da criança e do adolescente argentina

Resumo

Este artigo é baseado em uma pesquisa etnográfica realizada durante os anos de 2020 e 2021 no hospital público Carolina Tobar García, o único monovalente em saúde mental infantil e adolescente na Argentina. Seu objetivo é analisar o lugar da certificação da deficiência nas práticas e estratégias dos profissionais ao lidar com determinados problemas. Será desenvolvida a tensão que existe entre os estigmas sociais da deficiência e a acessibilidade aos direitos que o Certificado Único de Incapacidade confere. Nesse sentido, será analisado como os profissionais *trabalham o certificado* com os pacientes e seus grupos familiares. Além disso, será abordada a importância da certificação da deficiência para melhorar o *prognóstico* das crianças e adolescentes que são atendidos na instituição quando devem receber alta.

Palavras-chave: Incapacidade; Acessibilidade; Práticas de saúde; Saúde mental; Problemas infanto-juvenis

Introducción

Mi investigación se propone analizar el lugar que tiene el certificado de discapacidad en las prácticas y estrategias de los/las agentes estatales responsables de abordar problemáticas en salud mental de niños/as y adolescentes. El estudio se encuentra en curso y su referente empírico es el hospital Carolina Tobar García, la principal institución pública de la Argentina especializada en salud mental infanto-juvenil.

La investigación se enmarca dentro del Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), y recibe el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET). Este artículo recoge algunos de los principales avances realizados durante la primera etapa de la investigación (2020-2021), reunidos en mi tesis de Maestría en Antropología Social (FFyL-UBA). Está orientado, específicamente, al abordaje analítico de las voces, experiencias, prácticas y estrategias de los/las profesionales del hospital.

La institución se inauguró en el año 1968 y es el primer hospital psiquiátrico dedicado a las problemáticas de niños, niñas, y adolescentes del país. A lo largo del trabajo de campo, de hecho, muchos/as profesionales me comentaron que "se dice", hasta el día de hoy, que es "el único hospital psiquiátrico infantil de Latinoamérica". Es uno de los cuatro "manicomios" de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, junto con el hospital Braulio Aurelio Moyano, el Torcuato de Alvear y el José Tiburcio Borda (ubicado, este último, al lado del Tobar García).

Su ubicación geográfica, junto con la historia y las representaciones sociales en torno a los hospitales que lo rodean, forman parte de un determinado *imaginario social* (Hiernaux, 2007) sobre quienes se atienden en la zona,¹ asociado a la locura y la gravedad de problemáticas. En efecto, los reparos que muchos/as profesionales del sistema de salud tienen al momento de admitir a los/las niños/as y adolescentes que transitaban por el Tobar García (Barcala, 2015) se vinculan a dicho *imaginario social*.

Carolina Tobar García (1898-1962) fue una psicóloga, legista, y psiquiatra argentina cuya actividad profesional está estrechamente vinculada al desarrollo de instituciones estatales destinadas al abordaje de problemáticas infanto-juveniles. En particular, de niños/as considerados/as históricamente como retardados, ineptos, delincuentes o anormales, tanto en el sistema educativo como en de la salud (Testa y Ramacciotti, 2014).

A su vez, que el hospital se encuentre sobre la calle Ramón Carrillo forma parte de su relevancia histórica y geopolítica. Ramón Carrillo fue el ministro de Salud del presidente Juan Domingo Perón (1946-1955) y tuvo una importancia nodal en el desarrollo del sistema sanitario argentino. Estas breves referencias aportan a dimensionar la historia de algunas de las representaciones en torno al rol de la institución condensadas en su nombre y ubicación.

Es importante destacar que no solamente la centralización de recursos en salud mental sobre esta zona se vincula a la locura, sino a la peligrosidad de problemáticas agudas y a la discapacidad. La idea de peligrosidad se afirma no solamente en la especificidad clínica –salud mental–, sino también en la ubicación geográfica de la institución y en las características socioeconómicas de la población que se atiende en el hospital. Se trata de un espacio urbano que se encuentra en los márgenes de la ciudad, en un área fabril, entre la estación de trenes de Constitución y el río que separa la Ciudad Autónoma de Buenos Aires del sector sur del conurbano bonaerense. Es una zona asociada a la pobreza y a múltiples situaciones de vulnerabilidad social. A esto se le suma que la mayor parte de la población que se atiende en la institución viene de

¹ Tres de los cuatro monovalentes de salud mental de la ciudad se encuentran ubicados a pocas cuadras de distancia: el hospital Braulio Aurelio Moyano, el hospital José Tiburcio Borda y el hospital Carolina Tobar García.

barrios con pocos recursos económicos, villas o municipios empobrecidos de la provincia de Buenos Aires.²

Tanto por este nivel del espacio urbano como por las características de la población que atiende, se puede plantear que el Tobar García integra los márgenes del Estado (Das y Poole, 2008) con el particular valor analítico de ser el último recurso estatal de cuidado para ciertas problemáticas de dicha población. A lo largo del artículo se desarrollará cómo las categorizaciones que se emplean en la institución³ forman parte de una gestión estatal que intenta saldar la situación de marginalidad de los/as niños/as, adolescentes, y sus grupos familiares, al burocratizar y resignificar las problemáticas en categorías oficiales (Asad, 2008).

La investigación la empecé a principios del año 2020, unos meses antes de declararse el aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO)⁴ a raíz de la pandemia por COVID-19. Durante esos meses, realicé una observación participante en el Servicio Social del hospital, mientras conservaba aún mi estatuto de trabajador de la institución.⁵ Desde el mes de abril del año 2020, ya con la ASPO declarada, mi trabajo de campo etnográfico continuó, frente a la imposibilidad de seguir con una observación participante presencial dados los recaudos epidemiológicos, centrándose en la realización de entrevistas a profesionales del hospital. Llevé adelante alrededor de cincuenta entrevistas en profundidad, de modalidad abierta, con el consentimiento personal de los/las entrevistados/as. A su vez, con el apoyo de la jefatura del Servicio Social,⁶ durante la pandemia, accedí a algunas instancias institucionales de particular valor analítico, como los ateneos clínicos generales que se realizaron de manera virtual y sincrónica. Logré entrevistar a trabajadores/as pertenecientes a los cinco departamentos centrales del hospital: Internación, Hospital de Día, Consultorios Externos, Rehabilitación Psico-Social y Servicio Social. Con este registro abarco a la mayoría de los servicios que componen el organigrama institucional, y a la mayoría de las disciplinas que conviven en él: psicología, psiquiatría, trabajo social, psicopedagogía, musicoterapia, terapia ocupacional, fonoaudiología, educación física y recreación.

Desarrollo

Caracterizando al Certificado Único de Discapacidad (CUD) en las estrategias profesionales

Uno de los principales problemas que deben enfrentar los/las profesionales del Tobar García, en tanto trabajadores/as del único hospital monovalente en salud mental infanto-juvenil del país, es la dificultad por conseguir una derivación

² El lema de que “la mayoría de los pacientes son de provincia” (refiriéndose a la provincia de Buenos Aires) fue dicho repetidamente por profesionales del Tobar García durante las entrevistas. En varias ocasiones, de hecho, distintos profesionales aseguraron que “el ochenta por ciento de nuestros pacientes son de provincia”. A lo que sumaban: “las familias tienen graves problemas socioeconómicos” y “no cuentan con obra social”.

³ Principalmente, la de ciertos *diagnósticos psiquiátricos* o la categoría de *discapacidad*.

⁴ El aislamiento social preventivo y obligatorio fue establecido por el gobierno nacional a través del decreto 297/2020, el día 20 de marzo del año 2020.

⁵ De junio de 2019 a marzo de 2020 inclusive, trabajé en el Departamento de Rehabilitación Psico-Social del hospital como técnico superior en Tiempo Libre y Recreación (una disciplina que adscribo en paralelo a la antropología). En el mes de abril del año 2020, renuncié a mi cargo en el hospital para adjudicar a la beca doctoral del CONICET.

⁶ En paralelo comencé las gestiones para formalizar mi investigación frente a la Dirección del hospital y frente a su Departamento de Docencia e Investigación, y logré conseguir sus avales en un lento y costoso proceso de autorización que tardó dos años.

externa efectiva. Esto se relaciona con una situación macroestructural compleja, referida a la falta de recursos humanos y materiales en el sistema sanitario público, y su alta centralización en los monovalentes de salud mental. En la práctica, a raíz de las dificultades que plantea este contexto, los/las profesionales elaboran en su actividad cotidiana una serie de estrategias para lograr derivar a sus pacientes cuando consideran que están en una situación de *alta*.

Antes de avanzar, es relevante caracterizar la composición del sistema de salud argentino para entender el marco sanitario en el que el hospital Tobar García se inserta, los desafíos en torno a las derivaciones de pacientes, y a qué responde el uso del CUD entre profesionales que pertenecen al subsistema de salud público.

Nuestro sistema de salud tiene una composición tripartita: el subsistema privado, el subsistema de las obras sociales y el subsistema público. No obstante, hay que distinguir esta división con la del tipo de cobertura de salud de la población.⁷ Una cobertura de salud puede brindar, mediante ciertos acuerdos, prestaciones en instituciones que pertenecen a un subsistema ajeno. Esto es importante porque marca cómo, en la práctica, lejos de ser independientes, los subsistemas se encuentran entrelazados⁸ (Findling, Arruñada y Klimovsky, 2002; Belmartino, 2010). A lo largo de la historia de nuestro país, estos subsectores regulados por el Ministerio de Salud de la Nación tuvieron distinta preponderancia y alcance, y han configurado un sistema de salud general con grados diversos de universalidad, integralidad y equidad (Cetrángolo, 2015).

Actualmente, el sistema sanitario argentino se encuentra profundamente afectado por la escasez de recursos materiales y humanos. Uno de los principales procesos que explican este contexto es el de la fragmentación, privatización y precarización del sistema de salud que se inicia con la última dictadura militar (1976-1983) y se completa en la década de los noventa (Cetrángolo, 2015). Dicho proceso desplaza la centralidad que históricamente tuvo el subsistema de salud público al privado y al de las obras sociales, jerarquizando la accesibilidad de los recursos de atención según la situación socioeconómica de cada ciudadano/a (Findling *et al.*, 2002).

Dicha degeneración se vincula, a su vez, con el deterioro de las condiciones de vida de la población argentina a raíz de las políticas neoliberales implementadas desde fines de la década de 1970, las cuales implicaron el desmantelamiento de la capacidad reguladora del Estado en el área de la salud (Margulies *et al.*, 2003). Esta pauperización de las condiciones sociosanitarias de la población y de los servicios de salud generó un desfasaje entre las necesidades de la población y la respuesta institucional, lo cual planteó un contexto de graves problemas y desigualdades en el acceso a la atención (Margulies *et al.*, 2003).

En este contexto, es relevante caracterizar que el CUD se constituye, en nuestro país, como una política fundamental para el cumplimiento de derechos ciudadanos (no solo en relación con la salud, sino también con la educación,

⁷ Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC, 2010), el 16% de los/las argentinos/as posee una cobertura de salud otorgada por prepagas privadas, el 46% tiene una cobertura de salud otorgada por obras sociales, y un 38% posee cobertura únicamente del subsistema de salud público.

⁸ Una persona puede, a modo de ejemplo, atenderse tanto en el subsistema de salud privado como en el público bajo la mediación de su cobertura por obra social (dado que esta terceriza servicios en instituciones privadas y públicas).

la recreación o la movilidad urbana) en la medida que habilita a sus adjudicatarios/as a acceder a una serie de recursos y apoyos.⁹

Principalmente, el CUD permite que los/las niños/as y adolescentes puedan acceder a las prestaciones del subsistema de salud privado bajo la mediación de una obra social.¹⁰ La estrategia que se despliega para efectivizarla incluye, por lo general –ya que los/las pacientes que cuentan con una obra social son la minoría–, la tramitación del monotributo social.¹¹ A través de este medio, las familias consiguen acceder a una obra social que, frente a la presencia del certificado de discapacidad, está obligada legalmente a brindarles de manera gratuita las terapias y medicaciones que precisen. En otras ocasiones se opta por tramitar, con el apoyo del CUD, una pensión no contributiva por invalidez, la cual habilita a tener la cobertura del Programa Federal Incluir Salud, dependiente de la Agencia Nacional de Discapacidad. Estas alternativas se vuelven, en muchas ocasiones, las únicas posibles para lograr una derivación por fuera del Tobar García.

La primera vez que me enteré de esta estrategia que combina la tramitación del CUD con el monotributo social fue a través de una trabajadora social que interviene en Hospital de Día y recurre cotidianamente a esta alternativa como medio para las derivaciones. Al preguntarle sobre los usos del certificado de discapacidad en el hospital, ella me planteó:

El certificado en el Tobar sirve para viajar gratis. Pero para la derivación, si solo tenés el certificado y no tenés obra social, no... Nosotros lo que hacemos mucho, en el último tiempo, es empezar a trabajar con el monotributo social para que tengan una obra social. Y los neños, al tener un certificado de discapacidad, les cubre, por ejemplo, un tratamiento en un centro educativo terapéutico, que no lo podrían obtener de ninguna otra forma. Empezamos a implementar eso porque todo lo que es tratamiento tipo hospital de día o centro de día, público, no hay nada, no se consigue. Entonces tiene que ser sí o sí privado, y no podés acceder si no tenés obra social. Al menos que lo puedas pagar, que estamos hablando de una cuota de alrededor de cincuenta mil pesos al mes. Ninguna familia puede... (Trabajadora Social de Hospital de Día, 06/08/2020)

En estas estrategias se suelen poner en tensión dos representaciones sobre el CUD: que puede tener un carácter estigmatizante en torno a la discapacidad y a los diagnósticos en salud mental; y que puede ser utilizado como una herramienta de accesibilidad, indispensable para favorecer el *pronóstico* de los/las pacientes. Este término nativo, *pronóstico*, conjuga una significación que va más allá de su acepción estrictamente clínica. Tal como se desarrollará, pensar en el *pronóstico* del paciente y su grupo familiar es pensar en el conjunto de condiciones que puedan favorecer un “proyecto de vida” exitoso.

En relación con esto último, el certificado de discapacidad es utilizado por los/las profesionales como un medio para mejorar el *pronóstico* de los/las pacientes al permitirles acceder a una serie de derechos. No solo se trata de lograr una derivación externa con la tramitación conjunta del monotributo social y el

⁹ Para una caracterización e historización mayor del CUD como política pública remito a mi artículo (Levin, 2021).

¹⁰ La Ley N° 24.901 estipula las prestaciones que las obras sociales deben proveer, de manera obligatoria, a personas con CUD.

¹¹ El monotributo social es un régimen que permite registrar un emprendimiento laboral, emitir facturas, contar con una obra social y realizar aportes jubilatorios. Se paga un monto económico inferior a la categoría más baja del régimen de monotributo convencional. Como política pública surge en el año 2007 a través de la Ley N° 26.223 y está dirigida a personas en situación de “vulnerabilidad social”.

CUD, sino de aumentar su efectividad. Es decir, incrementar las probabilidades de que los tratamientos se sostengan y disminuir las de una discontinuidad, o "descompensación", que los/las haga retornar al Tobar García.

El CUD no solo obliga a las obras sociales a brindarles los tratamientos sin costo, sino que también otorga gratuidad en el transporte público, el ingreso a la tarifa social de servicios y el acceso a otras políticas sociales como la Asignación Universal por Hijo con Discapacidad. Estas redundan en una ayuda económica que para los ingresos de las familias que asisten al Tobar García es sumamente significativa. También, habilita la posibilidad de tener un acompañante terapéutico, quien facilita las tareas de cuidado familiar. Habilita el ingreso a instituciones terapéuticas inexistentes o escasas en el subsistema público, como centros educativos terapéuticos, hospitales de día o centros de día. Y otorga la posibilidad de obtener un/una maestro/a integrador/a¹² con alta frecuencia de acompañamiento en instituciones educativas.¹³

Es importante considerar que la necesidad de los/las profesionales de elaborar estrategias para mejorar "el pronóstico" o "el proyecto de vida" de los/las pacientes, tal como me planteó una psicóloga de Hospital de Día, se relaciona con un entendimiento de que el estado de salud mental de estos/as niños/as y adolescentes "se encuentra en riesgo". Riesgo que se agrava si estos/as niños/as y adolescentes quedan "a la deriva", sin tratamientos idóneos.

En términos conceptuales, el hecho de quedar por fuera de un tratamiento en el Tobar García sin determinados recursos económicos,¹⁴ siendo un niño/a o adolescente con problemáticas agudas de salud mental, se vuelve un *factor de riesgo* (Almeida, Castiel y Ayres, 2009, p. 331).

Retomando lo anterior, planteo que la gestión estatal de problemáticas graves en salud mental infanto-juvenil se realiza a través de una construcción ethopolítica (Rose, 2012) con base en la ponderación de *riesgos* (Almeida *et al.*, 2009). Que se considere una *población de riesgo* adquiere relevancia frente a los crecientes marcos legales, políticas y discursos que enfatizan la importancia del cuidado de los/las niños/as, de los/las usuarios/as de servicios en salud mental y de personas con discapacidad. Dicho énfasis en los derechos que tiene esta población y los cuidados que precisa se complementan, contradictoriamente, con la falta de inversión en los recursos que deberían existir para su protección.

En efecto, la toma de decisiones profesionales descansa en una racionalidad que busca *administrar el riesgo* (Almeida *et al.*, p. 325) de estos/as niños/as y adolescentes desde la perspectiva de la *vulnerabilidad social* que conllevan (Almeida *et al.*, 2009, p. 339). Se trata de una lógica que busca minimizar los riesgos, en la mayor medida posible, en pos de "mejorar su *pronóstico*".

Trabajar en pos de que los/las pacientes mejoren sus probabilidades de no alcanzar problemáticas que impliquen un riesgo para sí mismos o para terceros¹⁵ es parte, por tanto, de una ética profesional de los cuidados. En primer lugar, aludo a una ética referida a la responsabilidad social que tienen, como profesionales de la salud, en el cuidado del/de la paciente. Pero también

¹² Me refiero a los/las profesionales inscriptos en el Registro de Acompañantes Personales No Docentes (APND).

¹³ Cabe aclarar que, en la práctica, el acceso a estos derechos es facilitado por el CUD únicamente con la mediación de una obra social.

¹⁴ Que permitirían, por ejemplo, acceder al subsistema de salud privado.

¹⁵ Este es el criterio para indicar una internación por salud mental según la Ley Nacional de Salud Mental argentina.

se trata de una responsabilidad social más amplia, dado que “un paciente descompensado” puede ser “peligroso o violento para los demás”, tanto para “el entorno familiar” como para “otros lugares por donde circula, como la escuela, el transporte público...”¹⁶

En los casos en los cuales las problemáticas de los/las pacientes se agravan es frecuente, según me explicaron diversos/as profesionales durante las entrevistas, que abandonen o sean expulsados de distintos entornos de pertenencia. Por ejemplo, del espacio escolar, de un club recreativo, de grupos de amigos/as y hasta de la propia “familia ampliada”.¹⁷

Por lo tanto, a través de la accesibilidad a derechos que el CUD permite, los/las profesionales intentan minimizar las posibilidades de un “agravamiento de las problemáticas” que lleve a una desafiliación social (Castel, 2014) riesgosa, signada por el abandono o la expulsión de instituciones y grupos de pertenencia.

Una de las psiquiatras del Departamento de Consultorios Externos con la que mantuve encuentros recurrentes me planteó:

Hoy por hoy, hay escasez de terapeutas, hay escasez de psiquiatras infanto-juveniles... Y bueno, alguna política, alguna estrategia hay que armar para poder sostenerlos, porque la realidad nos supera. Hoy por hoy, por ejemplo, yo tengo pacientes que todavía no tienen certificado de discapacidad por distintos motivos, porque por ahí están en el Tobar y se les brindan todos los tratamientos. Pero seguramente al tener que salir a otros espacios y tenga que acceder para que sus derechos no sean vulnerados, por ejemplo, en distintos servicios de salud, bueno, uno les tramita el CUD por las dudas.... Sigue siendo muy del cada caso. Y trato, más que nada, siempre de pensarlo como una herramienta para que el chico pueda tener lo que necesita. Pero con las dificultades que a veces se presentan en algunos casos, que es esto, que a veces con el certificado los papás los limitan o ya le ponen un diagnóstico. (Psiquiatra del Departamento de Consultorios Externos, 09/09/2020)

Tal como se puede leer en la cita, las representaciones estigmatizantes sobre la discapacidad y el certificado tienen un peso importante para los/las profesionales y familias. Se trata de un documento oficial que puede inaugurar o reforzar *procesos de estereotipación social*, otorgando una valoración de disfuncionalidad, carencia a rehabilitar, o de dependencia, a las personas a las que se le asigna dicho *estereotipo categorial* (Hall, 2011). Los/las usuarios/as en salud mental deben enfrentarse con múltiples barreras de accesibilidad a raíz “del peligro” al que socialmente se asocia “la locura” (Acuña y Bolis, 2005). De alguna manera, “la locura” se oficializa en la certificación de una *discapacidad mental*, ya que para solicitar el CUD deben definirse formalmente las patologías psiquiátricas.

No estoy planteando que exista un proceso de identificación lineal con la categoría de “la locura” ni con los estigmas de la discapacidad mental. Los procesos de *identificación categorial* están atravesados por mecanismos de auto-comprensión, adjudicaciones, rechazos y negociaciones (Brubaker y Cooper, 2001) que merecen una profundización analítica que excede al artículo. Pero, tal como han destacado diversos/as profesionales entrevistados/as, la certificación

¹⁶ Utilizo el entrecomillado para citar fragmentos de distintas aseveraciones realizadas por profesionales entrevistados/as.

¹⁷ Este es un término nativo que se utiliza para abarcar a miembros del grupo familiar que no sean el padre, madre, o hermanos/as del paciente. Por ejemplo, primos/as, tíos/as, abuelos/as.

estatal puede habilitar, legitimar o confirmar dicha identificación. Cuando se dan estas situaciones, según los/las profesionales, los/las pacientes y/o sus grupos familiares empiezan a utilizar la palabra *discapacidad* para generar preguntas o planteos sobre sus vidas.

Por ejemplo, distintos/as profesionales me explicaron durante las entrevistas que es frecuente que los/las adolescentes, cuando se les tramita el CUD siendo pacientes del Tobar García, pregunten por el nombre del certificado, qué quiere decir que sea de *discapacidad*. También, si es obligatorio mostrarlo o usarlo. Estos son aspectos que, como suelen generar dudas, temores y, en algunas situaciones, angustia o rechazo, muchos/as profesionales sostuvieron que es una temática que trabajan fuertemente con los/las adolescentes. De forma similar, me explicaron, "muchas mamás y papás se ponen mal cuando hablamos por primera vez del certificado de discapacidad, les resulta chocante el nombre, a veces se ponen a llorar..." y preguntan "¿pero va a hacer discapacitado para toda la vida?".¹⁸

Es decir que, con la certificación, se renombran las problemáticas que hacen a una determinada alteridad en términos, ahora, ya no solo de una patología o trastorno en salud mental, sino de una *discapacidad*.

Esto lleva a una reflexión crítica por parte de los/las profesionales sobre sus prácticas, en la que se pone en juego la forma en que trabajan con los/las niños/as, adolescentes y sus grupos familiares, respecto de cómo se denomina el certificado y los diagnósticos allí escritos. En efecto, más allá del uso instrumental que se le desea dar, se quiera o no, el certificado tiene indisociablemente un carácter descriptivo. Se trata de un documento estatal que prescribe un estatus de la persona (Bourdieu, 1981), el de la discapacidad, con un trato de accesibilidad diferencial para un conjunto de instituciones y políticas.

También, como plantearon diversos/as profesionales, en el certificado quedan "fijados" los diagnósticos de salud mental en su terminología psiquiátrica, algo que lleva a una situación particular en la clínica infanto-juvenil y el trato con las familias. No solo por las barreras actitudinales (Wenreck, 2005) que puedan encontrar en otras instituciones, a raíz de los estigmas asociados a los diagnósticos en salud mental, sino por los posibles procesos de autoexclusión que suelen acontecer en los grupos familiares y comunidades de usuarios/as (Acuña y Bolis, 2005).

Utilizar el certificado de discapacidad como estrategia conlleva, por las categorías y requisitos presentes en el proceso burocrático,¹⁹ que las familias se enfrenten a una terminología diagnóstica que muchas veces los/las profesionales preferirían dárselas a conocer de otra manera. Esto da cuenta, en la práctica, de las tensiones que implica la gestión estatal de problemáticas infanto-juveniles basada en la racionalidad y legibilidad (Rose, O'Malley y Valverde, 2012) del proceso de certificación de discapacidad. Es decir, las posibles implicancias en los/las niños/as y adolescentes de los efectos de legibilidad e identificación sobre la base de la categorización estatal (Trouillot, 2001) de una discapacidad por razones de salud mental.

¹⁸ Utilizo el entrecorillado para citar a profesionales entrevistados/as.

¹⁹ Por ejemplo, la terminología nosografía psiquiátrica y las descripciones diagnósticas que se piden en las planillas que justifican la solicitud de un CUD por discapacidad mental.

Diversos/as profesionales destacaron durante las entrevistas que los diagnósticos en salud mental son un tema que se debe trabajar cuidadosamente con los/las niños/as, adolescentes, y familias, dada la especificidad clínica-etaria. Una psicóloga de Hospital de Día, al respecto, me planteó que “en infante, los diagnósticos en salud mental están escritos con lápiz”. Es decir, son una guía para la labor profesional pero “se van revisando constantemente”. Incluso, se piensa la mejor manera de comunicarlos y trabajarlos con los/las pacientes y familias. Por lo tanto, hay que tener en cuenta no solo el nombre del certificado –de discapacidad–, sino también su contenido: cómo queda plasmada, visible y aparentemente instituida (Bourdieu, 1981) una descripción de la persona (de *discapacidad* y de ciertos *trastornos mentales*).

Por esto, los/las profesionales del Tobar García acompañan la certificación con “un trabajo” con los/las pacientes (principalmente si son adolescentes) y sus grupos familiares, para desarmar los estigmas que trae aparejados.

El “trabajo con el certificado de discapacidad” en la práctica cotidiana

El *trabajo con las familias* es una categoría nativa que, lejos de ser exclusiva del Tobar García u otros efectores del sistema de salud, se utiliza en distintos ámbitos de intervención estatal infante-juvenil (como el educativo o el de diferentes políticas de cuidado) por parte de diversos actores sociales. Con esto me refiero a que dicha categoría no solo es usada por profesionales de la salud, sino también por docentes, directivos de escuelas, trabajadores/as de organismos de protección de derechos de niños, niñas y adolescentes, entre otros. Se trata de una categoría nativa que conjuga la intención de diversos agentes estatales de generar estrategias con los grupos familiares en pos de ciertas formas de cuidado moralmente deseables para la crianza de los/las niños, niñas y adolescentes (Santillán, 2012), así como para las normativas de protección de derechos (Grinberg, 2014).

En esta categoría se tensionan la participación y la responsabilidad de los miembros de los grupos familiares en el cuidado, según lo que los agentes estatales esperan y les demandan en una serie de negociaciones y compromisos de gran complejidad (Santillán, 2012). También se pone en tensión de qué manera los/las agentes estatales “trabajan” para que los miembros de los grupos familiares entiendan por *cuidado*, y lleven adelante un trato moralmente aceptable para el marco de derechos vigente (Grinberg, 2014).

Dialogando con la conceptualización anterior, el planteo de que “se trabaja con el certificado de discapacidad” apareció recurrentemente durante las entrevistas que mantuve con profesionales, y se constituyó en una categoría nativa que condensa una serie de prácticas y estrategias que merecen ser explicitadas y diferenciadas.

Principalmente, el *trabajo* consiste en hablar con las familias y adolescentes sobre cómo hacer el trámite, los recursos o apoyos que pueden conseguir a través del CUD; y conversar respecto de la importancia de priorizar la “accesibilidad a derechos” por sobre los estigmas sociales de la palabra discapacidad. Sin embargo, estas conversaciones se realizan en distintos contextos y de distintas formas dependiendo el servicio al que pertenezcan los/las profesionales.

Sobre la base de lo que me fueron explicando profesionales de distintos servicios durante las entrevistas, puedo sostener que en Hospital de Día suelen participar de las reuniones todas las familias, en simultáneo, de los/las

pacientes que son asistidos/as por un mismo equipo profesional. En Servicio Social también se da esta modalidad de conversación entre familias, pero es planteada como una "charla abierta informativa" sobre el CUD y está dirigida a cualquier persona que quiera asistir. Mientras que en Consultorios Externos, Internación o Rehabilitación, estas reuniones suelen hacerse de manera individual con cada familia, sin la presencia de otras.

Estas reuniones son planificadas de antemano, por lo general sin los/las pacientes presentes, con el fin de abordar el tema de la *certificación de discapacidad*. Aunque también muchos/as profesionales me explicaron que este tema suele surgir "de manera espontánea" en el trabajo cotidiano. Por lo general, en estos casos, es "a demanda" de las familias, lo que quiere decir que son ellas las que preguntan por el certificado de discapacidad. En algunos casos, también, los/las adolescentes "traen la temática" a espacios de conversación con profesionales para abordar sus inquietudes.

En ciertos casos en los que se considera pertinente –por ejemplo, cuando este tema es particularmente conflictivo porque algún miembro del grupo familiar está en desacuerdo con la tramitación del CUD–, las reuniones toman distintas modalidades, e incorporan a los/las pacientes en la conversación, o "citan" a algún miembro de la familia de forma específica en un día y horario distinto.

Diversos/as profesionales relataron durante las entrevistas que, en estas conversaciones, las familias y los/las adolescentes suelen plantear que recibieron algún comentario despreciativo en el transporte público luego de mostrar el certificado, o frente a algún "berrinche" de sus hijos/as (en el caso de las familias). O los miedos que tienen a la exclusión en el ámbito escolar, frente a la decisión de comenzar a ir con una "maestra integradora" o un "AT",²⁰ o un cambio de escuela a "una especial". En algunos casos se *trabajan*, dialogando, los miedos de compartir con la familia ampliada o con grupos de pares, que el/la niño/a o adolescente tiene un certificado de discapacidad y/o determinado diagnóstico de salud mental.

Cuando se realiza el trámite para obtenerlo por primera vez se suelen abordar los miedos que tienen las familias y los/las adolescentes, relacionados a que el documento describa y valore sus capacidades. O que prevea la limitación de las capacidades que pueden llegar a alcanzar en un futuro. Según distintos/as profesionales, muchas veces los/las adolescentes o familias preguntan si con el certificado de discapacidad "se puede laburar", confundiendo al CUD con la incompatibilidad de tener un trabajo en relación de dependencia que conlleva la pensión.²¹ O si van a poder seguir yendo a una "escuela normal", presuponiendo que por tener un certificado de discapacidad mental automáticamente serán cambiados a una escuela especial.

Uno de los aspectos de este *trabajo*, precisamente, es el de poner a discutir los estigmas sociales que pesan sobre la discapacidad, los diagnósticos en salud mental y sus problemáticas. En este sentido, los/las profesionales actúan como mediadores/as entre distintas facetas de las experiencias de los/las pacientes (en relación con sus miedos, frustraciones, expectativas y padecimientos) y los procedimientos, terminologías, y códigos de distintos procesos burocráticos (Gagliolo, 2018).

²⁰ Acompañante Terapéutico (AT).

²¹ Me refiero a la pensión no contributiva por invalidez laboral.

Es relevante contextualizar que las enfermedades crónicas (como lo son muchas de las patologías en salud mental) conllevan procesos de subjetivación específicos en torno a la experiencia de la enfermedad, tanto en relación con los diagnósticos clínicos como por los procesos de estigmatización/discriminación presentes en múltiples instancias de la vida social (Barber, 2015). Es importante incorporar al análisis esta temporalidad, en lo relativo a la cronicidad o no de las patologías mentales y de la certificación de discapacidad, para entender lo significativo del énfasis puesto por los/las profesionales al carácter transitorio del CUD²² y a la flexibilidad de los diagnósticos infanto-juveniles al momento de “trabajar el certificado”.

Al respecto, cuando pregunté cómo encaran la certificación de discapacidad, una de las psiquiatras de Hospital de Día con la que mantuve encuentros recurrentes me planteó:

Mirá, como siempre, depende mucho del estilo de la persona y de cada equipo. En general, hacemos énfasis en que es una herramienta y estaría bueno que se llame de accesibilidad. También, el certificado tiene un tiempo estipulado y después se puede rever... no es algo para toda la vida. Respecto al diagnóstico... uno tiene que poner un diagnóstico en el formulario. No es algo que deba marcar al niño, uno va pensando todo el tiempo el diagnóstico... pero bueno, en ese momento hay que poner uno... [...] A veces me pasa que quizá me llega un adolescente con certificado de discapacidad desde internación, o quizá desde otro hospital, donde se lo realizaron con un diagnóstico que yo no coincido. Y quizá es algo que al adolescente le repercute... Porque quizá él se siente identificado con ese diagnóstico... Y bueno, yo charlo con el adolescente por qué es este certificado, por qué no, si sabe bien qué significa eso... Y con respecto a que quizá yo no estoy de acuerdo, y que podemos pensar otro diagnóstico... es algo dinámico, en particular con niños y adolescentes. (Psiquiatra del Departamento de Hospital de Día, 22/06/2020)

El planteo de la psiquiatra citada sobre que el certificado “es una herramienta y estaría bueno que se llame de accesibilidad”, y no de discapacidad, es representativo de una opinión que diversos/as profesionales me manifestaron durante las entrevistas.

Una trabajadora social que interviene en Hospital de Día, con la que también mantuve encuentros recurrentes, lo planteó en estos términos: “el certificado de discapacidad, más bien, debería llamarse certificado de accesibilidad... porque lo que conseguimos es la accesibilidad; sirve para eso”. Esta profesional me explicó que “siempre *trabajan*” que tenerlo “no quiere decir que sean discapacitados”, sino que necesitan esa “accesibilidad a derechos” y los “apoyos” que les brinda.

Considero que estas afirmaciones sobre la necesidad de que se repiense el nombre del certificado sintetizan el debate sobre las problemáticas contextuales de las que se desprende la necesidad de la certificación. También, desde qué lugar los/las profesionales incluyen al CUD en sus estrategias de trabajo.

De fondo, los interrogantes que se ponen en juego en esta forma de “trabajar” el nombre del CUD son: ¿qué es lo que se certifica?, ¿el grado de las capacidades de los/las niño/as y adolescentes o la falta de accesibilidad a las terapias y recursos del sistema de salud? A su vez: ¿qué es lo que hay que “trabajar”?,

²² El CUD, al momento de la realización de este trabajo de campo, tiene un periodo de vigencia que se estipula durante su confección. Cuando dicho período vence, puede decidirse no renovarlo.

¿el nombre del certificado o la necesidad de una certificación para el cumplimiento de derechos universales?

Al respecto, quisiera traer dos materiales etnográficos acaecidos al comienzo de mi trabajo de campo, antes de declararse la pandemia por COVID-19. Durante los meses de febrero y marzo del año 2020 fui en distintas ocasiones a Servicio Social, todavía siendo trabajador de la institución, a realizar una observación participante. En particular con una, dedicada al trabajo en Hospital de Día, armé un vínculo de confianza mayor y mantuve encuentros recurrentes virtuales durante todo mi período de trabajo de campo (se trata de la profesional citada en los párrafos precedentes). En marzo del año 2020, en uno de nuestros primeros encuentros, le pregunté por el certificado de discapacidad y me contó que justo estaba trabajando ese tema con dos casos que me podían interesar. Los considero un ejemplo que ilustra la manera que tienen los/las profesionales de abordar los estigmas que pesan sobre la discapacidad y los posibles miedos, o reticencias, a portar el certificado.

El primer caso se trata del de Tomás.²³ La primera vez que la trabajadora social me mencionó su nombre fue a raíz de que le pregunté sobre si estaban, en ese momento, tramitando el CUD para algún paciente:

–Trabajadora social: Sí. Por ejemplo, recién vengo de hablar con Tomi, un paciente que tiene 17 años. Y le conté de la posibilidad de sacar el certificado, hablamos de lo que se trata. Le pregunté si conocía a alguien que ya lo tuviera. Me dijo que sí, que su novia. “¿Y cómo lo lleva?”, le pregunto. “Bien, nosotros siempre nos reímos cuando subimos al colectivo”, me dice.

–Yo: Claro.

–Trabajadora social: Yo lo que le digo es “mirá, vos sabés todas la capacidades que tenés... Yo lo que no quiero es que esto sea un impedimento para otras cosas. Mirá, ¿vos querés ser médico, Tomi? Bueno, apuntá a eso y el certificado pensalo como un medio para hacer más fácil ese objetivo, nada más. Y también, bueno, para viajar gratis, para poder ir de vacaciones, para un montón de cosas que hay que aprovechar”. Lo vamos trabajando así lo del certificado...²⁴ (Trabajadora social que interviene en el Departamento de Hospital de Día, 18/03/2020)

De lo que pude reconstruir en los sucesivos encuentros, Tomás es un adolescente, en ese entonces de 17 años, que vive con su madre y hermanos/as en el barrio de Bajo Flores. Son seis hermanos/as, cuatro mayores y una menor que él. El papá está desentendido de las tareas de cuidado y con la madre tienen una relación altamente conflictiva. El acompañamiento del tratamiento de Tomás lo realiza, por lo general, una de sus hermanas mayores.

Tomás empezó en el hospital con una internación, a raíz de distintos “episodios heteroagresivos”, y luego fue derivado al Hospital de Día. Tiene un diagnóstico de esquizofrenia y entre las medicaciones que toma se encuentra la Clozapina, la cual es particularmente cara y difícil de conseguir por fuera del Tobar García. Su situación socioeconómica, citando a la trabajadora social, “es sumamente precaria”. Su mejoría en el hospital fue notable y se consolidó en un espacio de pertenencia para él (se puso de novio e hizo amigos/as con otros adolescentes). Dice tener un interés particular por los fármacos y la

²³ Por razones de confidencialidad, el nombre fue modificado.

²⁴ Dado que esta conversación no fue grabada, lo que se cita es una reconstrucción que hice a partir de los registros escritos que tomé en el momento y de los registros de campo de ese día, que intenta acercarse lo más posible a la textualidad de dicha conversación.

medicina, y considera la posibilidad de estudiar alguna profesión vinculada a esta disciplina.

Hablando sobre las causas de la certificación, en una ocasión posterior a la conversación citada, la trabajadora social me explicó que en el caso de Tomás debían apurarse con el trámite dado que en pocos meses cumpliría dieciocho años y, si no contaban con el CUD para ese momento, se perdería obtener la Asignación Universal por Hijo con Discapacidad.²⁵ Si bien esa era la razón principal, me explicó, también lo tramitaban pensando en facilitar su futura externación. Es decir, lo tramitaban tanto por la facilidad que el CUD podría habilitar al momento de pensar la derivación en otra institución como por los ingresos económicos que percibirían Tomás y su familia.

El CUD es pensado, así, como un “medio para ser más fácil” “objetivos”. Objetivos que, como me dijo una psicóloga del Hospital de Día, forman parte de un “proyecto de vida” posible.

Que la novia de Tomás, quien también era paciente del hospital, según me explicó la trabajadora social, ya tuviera un CUD, fue un factor importante para que él no mostrara reticencias y lo pudiera pensar como un facilitador. Sin embargo, el miedo de la profesional a que el certificado pudiera, al contrario, limitarlo, “Yo lo que no quiero es que esto sea un impedimento para otras cosas”, da cuenta del peso que tienen los estigmas de la discapacidad y el proceso de estigmatización que el certificado puede habilitar si no *se trabaja* adecuadamente.

Luego de la conversación citada, ese mismo día, la trabajadora social me invita a presenciar una llamada telefónica. Me explica que debe hablar con el padre de una adolescente que asiste al Hospital de Día para comentarle por primera vez que estaban pensando, con el equipo tratante, la posibilidad de tramitar el certificado de discapacidad. Me cuenta que se trata de una adolescente que presentó “situación de autolesiones” en el pasado, y a la que actualmente le cuesta mucho “socializar”. También me comenta que este tipo de conversaciones sobre el CUD las suelen tener de manera presencial, pero haría una excepción y lo hablaría por teléfono. Me explicó que el padre vivía lejos del hospital y que no quería “citarlo” de manera presencial por los recaudos epidemiológicos (en ese entonces ya se estaban tomando ciertos cuidados por el COVID-19; el ASPO se decretaría, de hecho, dos días después). La invitación a presenciar el llamado solo incluía escuchar lo que la trabajadora social le decía al padre, por lo que el registro de la conversación abarca únicamente su voz.²⁶

Durante la conversación, ella estaba pendiente de mi presencia, mirándome de manera cómplice cuando aparecían cuestiones que habíamos hablado antes. Por ejemplo, su planteo de que el certificado, en realidad, lo piensan desde la accesibilidad y no desde la discapacidad, o el miedo de las familias a la estigmatización:

–Trabajadora Social: Estábamos hablando con el equipo el tema del certificado de discapacidad, no sé si vos tenés idea qué es...

²⁵ Además de ser aproximadamente el doble del monto económico que se percibe por la Asignación Universal por Hijo, que ya tenía, se sostiene con la mayoría de edad. De lo contrario, la asignación deja de cobrarse al cumplir los 18 años.

²⁶ Dado que esta conversación no fue grabada, lo que se va a citar es una reconstrucción que hice a partir de los registros escritos que tomé en el momento y de los registros de campo de ese día, que intentan acercarse lo más posible a la textualidad de dicha conversación.

–Padre: ...

–Trabajadora Social: No, para cobrar es la pensión, es otra cosa. El certificado de discapacidad es un certificado, en este caso, de que tu hija está realizando un tratamiento. Y te va a ayudar el día de mañana...

–Padre: ...

–Trabajadora Social: Nosotros estamos pensando en cuando tu hija ya no esté en el hospital. Y tener el certificado le va a facilitar un montón acceder a tratamientos y a medicación. Ella toma Clozapina, que es una medicación carísima, es muy difícil de conseguir, y necesitás que se haga controles periódicos de sangre...

–Padre: ...

–Trabajadora Social: Claro, vamos a trabajarla con ella, sabemos que es muy sensible. Entonces, dada esta situación... no porque tu hija tenga algún tipo de discapacidad... no tiene que ver con su capacidad cognitiva. Sino con el tema del tratamiento que está haciendo. No es una medicación que hoy en día, por cómo está el país... las obras sociales... sea fácil conseguir. Entonces, nosotros pensamos que el certificado de discapacidad es lo que la va a ayudar, a vos, a ella, a acceder al sistema de salud. Aparte tenés otros beneficios como el pase, con el que viajás gratis ya sea a la escuela, a los hospitales, o adónde sea. Pero especialmente lo pensamos para el acceso a los tratamientos cuando tu hija no esté en el Tobar...

–Padre: ...

–Trabajadora Social: Mirá, ya cuando vemos que los pacientes necesitan de Clozapina sabemos que les va a costar un montón conseguirla afuera de este hospital. Yo te digo para que lo pienses... si querés hablar con otras mamás cuál es su experiencia... Vos me dijiste que conocés gente que tiene el certificado.

–Padre: ...

–Trabajadora Social: Sí, claro que todo esto lo vamos a trabajar también con ella... para que entienda bien lo que es... Sin el certificado le va a ser todo más difícil, o al menos es como uno lo ve. Y vamos a trabajarla para que a ella esto no le genere algo contraproducente y... ver qué piensa.

–Padre: ...

–Trabajadora Social: Claro, para tener el certificado tenés que presentar un diagnóstico sí o sí. Pero muchas veces los certificados dicen diagnósticos que no tienen que ver con lo que la persona es o no, sino que son para el trámite... (Trabajadora social que interviene en el Departamento de Hospital de Día, 18/03/2020)

En esta conversación puede verse de qué manera abordan la certificación de discapacidad con las familias, haciendo énfasis en que portar el certificado mejorará el *pronóstico* de su hija cuando tenga que irse del hospital. En este caso, porque les va a "ayudar" a "acceder a tratamientos y medicación".

Es importante remarcar que, a diferencia del caso de Tomás, en el cual la tramitación del CUD tenía una justificación central en el presente, en el sentido de que si no lo tramitaban perderían la posibilidad de conseguir la Asignación Universal por Hijo con Discapacidad, en este caso, la certificación de discapacidad está pensada enteramente como un facilitador de cara al futuro (para su externación).

También puede percibirse el miedo de este padre –que, de acuerdo con los/las profesionales es compartido por muchas familias– a la posible estigmatización que el certificado de discapacidad pueda traer, y a las consecuencias en una hija que "es muy sensible". Por eso, como se puede leer a lo largo de la cita, la trabajadora social hace énfasis en el carácter instrumental del certificado por sobre el descriptivo.

La estigmatización que el certificado puede habilitar está dada por los sentidos o “connotaciones negativas” que rodean a la discapacidad. Al respecto, una de las psiquiatras de Consultorios Externos con la que mantuve encuentros recurrentes me planteó que en la certificación de discapacidad “se pondera la funcionalidad o disfuncionalidad” que tiene el/la niño/a o adolescente en las “actividades de la vida diaria”. También me planteó que el certificado “puede estigmatizar” por los diagnósticos en salud mental, que deben ser escritos en “terminología psiquiátrica” como “Trastornos”. En el diálogo citado con anterioridad, la trabajadora social concluye la conversación sobre la temática resaltando algo similar.

Cuestionar que el certificado tenga una razón descriptiva de la condición del niño/a o adolescente es una estrategia clave en la práctica profesional. Lo mismo vale para los diagnósticos presentes en él: “no tiene que ver con lo que la persona es o no”, sino que “son para el trámite”.

Muchas veces, como se ve en la cita anterior, los/las profesionales adoptan la estrategia de sugerirles a las familias que compartan sus experiencias en torno a tramitar el CUD con otras que también lo gestionaron. Cuando se conversa en grupos de familias, de hecho, “se abre” a que esta “socialización de experiencias” se realice en dicho espacio. Algo similar ocurre cuando “se trabaja” con los/las adolescentes, como vimos en el caso de Tomás al resaltar la importancia de que su novia ya contara con el certificado y él conociera su experiencia.

Por último, al menos cuando los/las hijos/as son adolescentes, se resalta a las familias que es un tema que van a trabajar con los pacientes para que no les sea “contraproducente”. Es decir, para que puedan hacer uso del CUD sin que les afecten, negativamente, los estigmas sociales que rodean a la discapacidad y a los diagnósticos que contiene.

Es importante resaltar esta faceta del “trabajo con el certificado de discapacidad” junto con “familias y pacientes” que llevan adelante los/las profesionales del hospital Tobar García, referida a la tensión entre los estigmas sociales de la discapacidad y la accesibilidad a derechos que conjuga el CUD. Me refiero a la labor que realizan al poner en cuestión, a través de distintas estrategias, las trayectorias *tipificadas* (Hall, 2011) a las que se asocia una persona identificada con la categoría de una *discapacidad mental*. O, en otras palabras, su intento por matizar las “connotaciones negativas” que conforman el *mito* de esta política pública: el *plan de acción* que prescribe (Shore, 2010) la certificación de discapacidad en los términos de un horizonte de posibilidades limitado.

Reflexiones finales

Tal como fue desarrollado, los/las profesionales utilizan la certificación de discapacidad para dar una respuesta a la falta de accesibilidad estructural del sistema de salud, agravada por los escasos recursos económicos de la población a la que atienden. Esto lleva a pensar de qué manera la pobreza discapacita (Barnes, 2010) y las implicancias de utilizar el certificado de discapacidad para dar una respuesta, desde la gestión estatal, a diversas problemáticas.

En la práctica, el CUD se convierte en una herramienta de accesibilidad, diferencial, para hacer valer derechos universales. Esta vía diferencial (Sempertegui, 2013) para quedar incluido socialmente y no terminar en una situación de

exclusión (Castel, 2014) iatrogénica muchas veces se convierte en la única posible.

Saldar las barreras discapacitantes (Oliver, 1998) que impiden una derivación efectiva por fuera del Tobar García, a través del CUD, lleva a que los/las profesionales pongan el foco en dichas barreras al especificar que este documento debe ser usado, y entendido, solo como un instrumento de accesibilidad. Sin embargo, la certificación de discapacidad reduce en dicho proceso burocrático las numerosas problemáticas sociales (tanto del sistema de salud como de la población usuaria) a la individualidad del niño, niña o adolescente. Así, las complejas problemáticas socioeconómicas que llevan a recurrir al CUD quedan simplificadas y nominadas en la descripción personal de una *discapacidad mental*.

En este sentido, analicé distintas formas en que la certificación de discapacidad es encarada por los/las profesionales como "un apoyo" para múltiples facetas de la vida social, que "facilitará" a los/las niños/as, adolescentes y familias lograr los "objetivos" o el "proyecto de vida" que se propongan. Para esto deben cuestionar, *trabajando* a través de distintas formas de conversación, el carácter descriptivo que tiene el certificado sobre las capacidades, presentes y futuras, de los/las niños/as y adolescentes.

En suma, el CUD es utilizado como una herramienta de accesibilidad por los/las profesionales en el marco de estrategias que privilegian su valor instrumental por sobre su carácter descriptivo y/o sus representaciones estigmatizantes (Hall, 2011). De esta forma, la certificación de discapacidad es utilizada como una política de reducción de riesgos (O'Malley, 2007) en la que los/las profesionales buscan "mejorar el *pronóstico*" de los/las niños, niñas, y adolescentes por fuera del Tobar García.

Queda abierto el interrogante, para futuras investigaciones, sobre las posibles repercusiones de esta forma de gestión estatal, entendiendo que la categorizaciones estatales contribuyen a la formación de subjetividades (Shore, 2010). Es decir, poder indagar sobre las identificaciones de los/las niños/as, adolescentes, y familiares, con la categoría de *discapacidad* implicada en la certificación (Brubaker y Cooper, 2001); y si esta es asumida, rechazada, disputada y/o apropiada con sentidos disímiles. En este sentido, considero relevante incorporar las experiencias y voces de los/las usuarios/as del CUD, y analizar, también, en qué situaciones los procesos de estigmatización en torno a la discapacidad les presentan, o no, aspectos negativos para su vida social.

Referencias bibliográficas

- » Acuña, C. y Bolis, M. (2005). La estigmatización y el acceso a la atención de salud en América Latina: Amenazas y perspectivas. 29^º *Organización Panamericana de la Salud. Organización Mundial de la Salud*, 4(8). Recuperado de <http://cidbimena.desastres.hn/filemgmt/files/leg-estigmatizacion-esp.pdf>
- » Almeida F., Castiel, L. y Ayres, R. (2009) Riesgo: concepto básico de la epidemiología. *Revista de Salud Colectiva*, 5(3), 323-344.
- » Asad, T. (2008). ¿Dónde están los márgenes del estado? *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 53-62.
- » Barber, N. (2015). *Experiencias de enfermedad y procesos de constitución de subjetividades* (tesis de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- » Barcala, A. (2015). La medicalización de la niñez: prácticas en Salud Mental y subjetividad en niños, niñas y adolescentes con sufrimiento psicosocial. En A. Barcala y C. Luciani (Comps.), *Salud Mental y Niñez en la Argentina: Legislaciones, políticas y prácticas* (pp. 75-106). Buenos Aires: Teseo.
- » Barnes, C. (2010). Discapacidad, política y pobreza en el contexto del “Mundo Mayoritario”. *Política y Sociedad*, 47(1), 11-25.
- » Belmontino, S. (2010). Historias de la profesión médica: Argentina y Estados Unidos en el siglo XX. *Salud colectiva*, 6, 329-353.
- » Bourdieu, P. (1981). Describir y prescribir. Notas sobre las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 38, 69-73.
- » Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de identidad. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 5(7), 30-67.
- » Castel, R. (2014). Los riesgos de exclusión social en un contexto de incertidumbre. *Revista Internacional de Sociología*, 72(1), 15-24. doi: <https://doi.org/10.3989/ris.2013.03.18>
- » Cetrángolo, O. (2015). Financiamiento fragmentado, cobertura desigual y falta de equidad en el sistema de salud argentino. *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, 13, 145-183.
- » Das, V. y Poole, D. 2008, El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52.
- » Findling, L., Arruñada, M. y Klimovsky, E. (2002). Desregulación y equidad: el proceso de reconversión de Obras Sociales en Argentina. *Cadernos de Saúde Pública*, 18(4), 1077-1086.
- » Gagliolo, G. (2018). *Saberes y prácticas de trabajadores sociales en el campo de la salud pública. Un estudio etnográfico de las respuestas institucionales al problema VIH-Sida*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- » Grinberg, J. (2014). El “trabajo con las familias”: como dispositivo de gobierno. *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario.
- » Hall, S. (2011). El espectáculo del otro: El trabajo de la representación. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 337-482). Quito: Envión.

- » Hiernaux, D. (2007). Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos. *Revista Eure*, 33(99), 17-30. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612007000200003>
- » INDEC. (2010) *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Argentina*. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135>
- » Levin. (2021). El certificado único de discapacidad en la argentina: historia de una política de discriminación positiva a la luz del análisis del sistema de salud. *Revista Pasajes*, 13, 1-19.
- » Margulies, S., Barber, N., Recoder, L. y Adaszko, A. (2003). Acceso al sistema público de salud. Un estudio antropológico en tres hospitales públicos de la ciudad de Buenos Aires. En S. Tiscornia (Coord.), *Cuadernos del Instituto de Estudios e Investigaciones*, N° 5 (pp. 10-92). Buenos Aires: Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Coedición).
- » Oliver, M. (1998). ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? En L. Barton (Comp.), *Discapacidad y Sociedad* (pp. 34-58). España: Morata.
- » O'Malley, P. (2007). Experimentos en gobierno. Analíticas gubernamentales y conocimiento estratégico del riesgo. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), pp.151 a 171.
- » Rose, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: UNIPE Editorial Universitaria.
- » Rose, N., O'Malley, P. y Valverde, M. (2012). Gubernamentalidad. *Astrolabio*, 8, 113-152. doi: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n8.2042>
- » Santillán, L. (2012). *Quiénes educan a los chicos. Infancia, trayectorias educativas y desigualdad*. Buenos Aires: Biblos.
- » Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, 10, 21-49.
- » Sempertegui, M. (2013). El Saber convencional sobre la discapacidad y sus implicancias en las prácticas. En M. Almeida y M. Angelino (Comps.), *Debates y perspectivas en torno a la discapacidad en América Latina* (pp. 133-145). Entre Ríos: Facultad de Trabajo Social (UNER).
- » Testa, D. y Ramacciotti, K. (2014). La niñez "anormal". Discurso médico sobre la infancia, 1900-1950. *Revista Inclusiones*, 1, 226-248.
- » Trouillot, M. (2001). La antropología del Estado en la era de la globalización: Encuentros cercanos de tipo engañoso. *Current Anthropology*, 4(1), 137-139.
- » Wenreck, C. (2005). *Manual sobre Desarrollo Inclusivo para los Medios y Profesionales de la Comunicación*. Río de Janeiro: WVA Editora.

Financiamiento

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Beca Doctoral. Argentina.

Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ICA, FFyL, UBA, 2018-2021). FONCyT. Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT-2017). Extensión hasta marzo del año 2023. Temas Abiertos. Equipo de trabajo (A): "Experiencias formativas y responsabilidades respecto a la educación y el cuidado infantil. Obligaciones y prácticas sociales de y en torno a los niños y las niñas en las redefiniciones sobre lo público y lo privado".

Biografía

Axel Levin es profesor y licenciado en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). Es magíster en Antropología Social (FFyL-UBA), y doctorando en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA) con el apoyo de una beca doctoral del CONICET.

Avances descriptivo-explicativos de una investigación antropológica en un dispositivo de abordaje de consumos problemáticos en Rosario, Santa Fe



Mariano Gil

Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina
Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos (CEACU), Universidad Nacional de Rosario,
Argentina

 0000-0001-7455-8646

Correo electrónico: marianokd@gmail.com

Recibido: 21 de diciembre de 2022
Aceptado: 14 de agosto de 2023

Resumen

En este artículo nos proponemos presentar algunos avances descriptivo-explicativos de una investigación antropológica en un dispositivo de abordaje de consumos problemáticos en la ciudad de Rosario, Santa Fe, producidos en el marco de un proyecto más amplio, que tiene por objetivo analizar los sentidos y prácticas que construyen trabajadores/as de dispositivos estatales que abordan el consumo problemático de sustancias en la provincia de Santa Fe. Sostenemos que la relación construida en el campo con los sujetos de la investigación contribuye a procesos de reflexión sobre las prácticas en salud y salud mental. A su vez, la sistematización de las experiencias permite visibilizar las tensiones que se juegan en la implementación de políticas públicas en contextos cotidianos. En este escrito recuperamos algunos aspectos que hacen a nuestro trabajo de campo en un dispositivo específico, que se constituye en uno de los referentes empíricos de la investigación.

Palabras clave: Consumos problemáticos; Políticas públicas; Trabajo en salud; Salud mental; dispositivos estatales



Descriptive-explanatory advances of an anthropological investigation in a problematic consumption care device in Rosario, Santa Fe

Abstract

In this article we propose to present some descriptive-explanatory advances of an anthropological investigation in a problematic consumption care device in the city of Rosario, Santa Fe. These advances are produced within the framework of a broader project, which aims to analyze the meanings and practices constructed by workers of state devices that address problematic substance use in the province of Santa Fe. We maintain that the relationship built in the field with the research subjects contributes to processes of reflection on health practices and mental health. At the same time, the systematization of experiences makes it possible to make visible the tensions that play out in the implementation of public policies in everyday contexts. In this writing we recover some aspects that make our field work into a specific device, which constitutes one of the empirical references of the research.

Key words: Problematic consumption; Public policies; Health work; Mental health; State devices

Avanços descritivo-explicativos de uma investigação antropológica em um dispositivo de abordagem ao consumo problemático na Rosário, Santa Fé

Resumo

Neste artigo propomos apresentar alguns avanços descritivos-explicativos de uma investigação antropológica em um dispositivo de abordagem do consumo problemático na cidade de Rosário, Santa Fé. Esses avanços são produzidos no âmbito de um projeto mais amplo, que visa analisar os significados e práticas construídas por trabalhadores de dispositivos estatais que abordam o uso problemático de substâncias na província de Santa Fé. Sustentamos que a relação construída em campo com os sujeitos da pesquisa contribui para processos de reflexão sobre práticas de saúde e saúde mental. Ao mesmo tempo, a sistematização de experiências permite tornar visíveis as tensões que se desenrolam na implementação de políticas públicas nos contextos cotidianos. Neste escrito recuperamos alguns aspectos que fazem do nosso trabalho de campo um dispositivo específico, que constitui uma das referências empíricas da pesquisa.

Palavras-chave: Consumo problemático; Políticas públicas; Trabalho em saúde; Saúde mental; Dispositivos de estado

Introducción

En este artículo nos proponemos presentar algunos avances descriptivo-explicativos de una investigación antropológica en un dispositivo de abordaje de consumos problemáticos en la ciudad de Rosario, Santa Fe, producidos en el marco de un proyecto más amplio, que tiene por objetivo analizar los sentidos y prácticas que construyen trabajadores/as de dispositivos estatales que abordan

el consumo problemático de sustancias dicho provincia.¹ Sostenemos que la relación construida en el campo con los sujetos de la investigación contribuye a procesos de reflexión sobre las prácticas en salud y salud mental. A su vez, la sistematización de las experiencias permite visibilizar las tensiones que se juegan en la implementación de políticas públicas en contextos cotidianos. En este escrito recuperamos algunos aspectos que hacen a nuestro trabajo de campo en un dispositivo específico, que se constituye en uno de los referentes empíricos de la investigación.

Organizamos el artículo de la siguiente manera: en primer lugar, presentamos las principales coordenadas de nuestra investigación doctoral, puntualizando acerca del enfoque teórico-metodológico que nos sustenta, las vicisitudes en el acceso al campo y los referentes empíricos. Luego, señalamos un conjunto de aspectos relevantes en cuanto al análisis de la experiencia de los/as trabajadores/as de uno de los dispositivos analizados, haciendo foco por un lado en la historización de este, y por el otro, en núcleos problemáticos emergentes del campo. Más adelante, sintetizamos los aportes que la investigación antropológica realiza al análisis de las políticas públicas, estableciendo un diálogo con otras investigaciones. Por último, realizamos una serie de consideraciones finales y planteamos líneas de investigación futuras.

Acerca de la investigación. Continuidades y discontinuidades en el campo

Si bien el consumo de drogas es un fenómeno que se remonta a los orígenes de la humanidad y encuentra diferentes particularidades según el contexto sociohistórico en el cual se inscriba (Slapak y Grigoravicius, 2007; Galante, Pawlowicz, Moreno, Rossi y Touzé, 2010; Mallo, 2016; Escotado, 2018), en las sociedades modernas occidentales se ha establecido una construcción del consumo de drogas como problemático a partir de ciertas condiciones, vinculadas a la emergencia del paradigma prohibicionista. Este paradigma plantea que el uso de drogas es, simultáneamente, una enfermedad y un delito. Por lo tanto, las respuestas de los Estados al problema deben desdoblarse en dos lógicas entrecruzadas: la lógica sanitaria y la punitiva (Galante *et al.*, 2010). De esta forma, se promueve el montaje de un dispositivo sanitario-judicial-policial de criminalización y rehabilitación compulsiva (Epele, 2008). Desde la década de 1980 comenzaron a formularse alternativas que apuntaron a reducir los efectos negativos relacionados con el consumo de drogas, a cuyo usuario se lo reconoce como un sujeto de derechos (Romaní, 2008). Estas políticas, denominadas políticas de reducción de daños o riesgos, se pusieron en marcha a partir del aumento de la morbimortalidad asociada al VIH-SIDA (Romaní, 2008). En el aspecto representacional, este paradigma propone un cambio trascendente respecto del prohibicionismo, dado que propugna un marco para la desestigmatización de las drogas y promueve su “normalización” (Romaní, 2008). Este enfoque entiende al consumo de drogas como un problema de salud pública y considera que la penalización de la tenencia de pequeñas dosis para consumo personal afecta al derecho a la autonomía de los/as usuarios/as (Galante *et al.*, 2012).

¹ El proyecto, titulado “Consumo problemático de sustancias y políticas públicas. Un análisis antropológico de los sentidos y prácticas de trabajadores de dispositivos estatales en la provincia de Santa Fe”, es financiado gracias a una beca interna doctoral del CONICET, y se inscribe en el Proyecto de Investigación y Desarrollo (PID) “Procesos estructurales, espacio socio-urbano y vida cotidiana. Un análisis de experiencias y memorias en la ciudad de Rosario” (Universidad Nacional de Rosario).

Planteamos que los sentidos y las prácticas de los/as trabajadores/as de dispositivos estatales que intervienen en los abordajes sobre consumos problemáticos de sustancias –foco de nuestra investigación– no son ajenos a los paradigmas de abordaje mencionados, y son influenciados por elementos heterogéneos de uno u otro. También advertimos que en la legislación argentina coexisten dos leyes que podrían pensarse como contradictorias entre sí: la Ley Nacional N° 26.657 de Salud Mental, que considera al sujeto con consumo problemático bajo una perspectiva de derechos; y la Ley Nacional N° 23.737 de Tenencia y Tráfico de Estupefacientes, que aborda la cuestión del consumo de sustancias psicoactivas desde un punto de vista punitivo.

Para abordar nuestra problemática de investigación, hemos recurrido al trabajo de campo antropológico, en el marco del enfoque antropológico relacional o socioantropológico (Achilli, 2005; Rockwell, 2015). Esta mirada incluye varios aspectos: un modo de formular el problema de investigación, determinadas técnicas o métodos de construcción y análisis de la información, y un género textual caracterizado por la elaboración de explicaciones descriptivas (Rockwell, 1980; Achilli, 2015, 2017). Uno de los rasgos de esta perspectiva es el trabajo de campo prolongado, el contacto directo con los sujetos de la investigación. A su vez, el trabajo antropológico implica una imbricación entre el trabajo teórico y la tarea descriptiva para producir nuevo conocimiento, integrando ambas instancias. Procuramos así generar explicaciones descriptivas (Achilli, 2015, 2017) que hagan énfasis en la dimensión cotidiana de los procesos sociales bajo estudio en su concreción, es decir, en el interjuego de múltiples relaciones dialécticas (Nemcovsky, 2015). En el punto en que nos encontramos, sin embargo, consideramos que los avances aquí presentados constituyen “descripciones explicativas”, caracterizadas por estar “más cercanas a la particularidad copresencial de los sujetos involucrados en determinada problemática social, sin que ello implique descuidar las condiciones y límites sociohistóricos” (Achilli, 2017). Es decir, se trata de avances en uno de los referentes empíricos de la investigación, que deberá ser puesto en diálogo en un proceso espiralado en pos de la reconstrucción teórica del objeto de estudio (Rockwell, 2015).

Durante el primer año de investigación (2019-2020) avanzamos en una descripción historizada de las políticas públicas sobre consumos problemáticos de sustancias a nivel nacional, provincial y municipal. Como estrategias metodológicas, desarrollamos entrevistas colectivas a equipos de trabajo de dispositivos estatales y entrevistas individuales a funcionarios/as, coordinadores/as de dispositivos y sujetos considerados portadores de un saber en el marco de la problemática investigada. Además, realizamos una recopilación y análisis de documentación oficial.

Para el segundo año (2020-2021), el objetivo era comenzar a trabajar sistemáticamente con tres dispositivos seleccionados con base en el trabajo de campo realizado en el período anterior (dos situados en la ciudad de Rosario y el restante en la ciudad de Santa Fe), a los fines de profundizar desde una mirada antropológica cómo se implementan estas políticas en la cotidianeidad. La irrupción de la pandemia obstaculizó en gran medida ese trabajo, razón por la cual recurrimos a entrevistas virtuales con aquellos sujetos que pudieron ser contactados. Paralelamente, continuamos realizando la labor de recopilación y análisis de documentación oficial y antecedentes de investigación.

Uno de los dispositivos seleccionados fue el Dispositivo de Cuidados Sociales (en adelante, DCS) de la ciudad de Rosario.² Antes de la pandemia, habíamos establecido un diálogo fluido y una posibilidad concreta de iniciar observaciones y entrevistas, ya que habíamos visitado el lugar en el marco de las entrevistas realizadas en el período 2019-2020. Durante el primer año y medio de pandemia pudimos sostener contactos muy esporádicos con algunos/as de sus integrantes, intercambiando mensajes por WhatsApp o llamados telefónicos.

A partir de agosto de 2021, con la flexibilización de las medidas sanitarias, pudimos pactar el reingreso al campo en el Dispositivo de Cuidados Sociales. Desde ese entonces sostuvimos un ritmo de trabajo de campo constante, que consistió en observaciones y entrevistas, y pudimos mantener un contacto estable con los/as trabajadores/as.

La reconstrucción de la experiencia del Dispositivo de Cuidados Sociales

El DCS es un dispositivo de abordaje de consumos problemáticos de sustancias, salud mental y restitución de derechos, desde una perspectiva de reducción de daños y vulnerabilidades. Tiene la particularidad de que está compuesto por una articulación tripartita entre la nación, la provincia y la municipalidad de Rosario. Esta ciudad está atravesada desde la última década por un elevado nivel de violencia altamente lesiva, vinculada, entre otras cuestiones, al comercio de sustancias ilícitas y a las disputas entre bandas criminales alrededor de esta actividad.³

Intervienen en el dispositivo las siguientes áreas gubernamentales: Secretaría de Políticas Integrales sobre Drogas de la Nación Argentina (SEDRONAR, nación); Agencia de Prevención del Consumo de Drogas y Tratamiento Integral de las Adicciones (APRECOD) y Dirección Provincial de Niñez (Ministerio de Desarrollo Social, provincia de Santa Fe); Ministerio de Salud de la Provincia de Santa Fe; Secretaría de Desarrollo Humano y Hábitat municipal. A su vez, la institución funciona como sede de actividades que remiten a otros programas y políticas estatales, y que son acompañados por trabajadores/as de la institución: un aula radial (Ministerio de Educación de la Provincia de Santa Fe), cursos de los programas Santa Fe Más (Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Santa Fe) y de programas municipales. Según diversos escritos producidos por el equipo de trabajo, las leyes que lo enmarcan son la Ley Nacional de Salud Mental N° 26.657 y la Ley Nacional de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes N° 26.061, y sus correspondientes leyes provinciales, así como el Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos (Plan IACOP), creado por la Ley Nacional N° 26.934.

El equipo, que durante los años de trabajo de campo osciló entre los 17 y 20 integrantes, para el año 2022 estaba compuesto por:

² El nombre del dispositivo ha sido modificado a los fines de preservar el anonimato pactado con sus integrantes.

³ Si comparamos la tasa de homicidios (expresada en homicidios cada 100 mil habitantes) en Rosario con respecto al resto del país, observamos que la serie, desde 2014, es la siguiente: 20,35 (2014); 18,64 (2015); 14,33 (2016); 12,99 (2017); 15,97 (2018); 13,16 (2019); 16,58 (2020); 18,8 (2021); 22,01 (2022) (Ministerio Público de la Acusación, 2023). Estos índices, a nivel nacional, y expresados también en homicidios cada 100 mil habitantes, fueron sensiblemente menores: 7,4 (2014); 6,6 (2015); 6 (2016); 5,3 (2017); 5,4 (2018); 5,1 (2019); 5,3 (2020); 4,6 (2021); 4,2 (2022) (Ministerio de Seguridad de la Nación, 2023). Según el Ministerio Público de la Acusación (2023), la mayoría de los homicidios dolosos perpetrados en el departamento Rosario estuvieron vinculados a "economías ilegales/organizaciones criminales".

- » - dos coordinadores, uno dependiente de la SEDRONAR y otro de la Secretaría de Desarrollo Humano y Hábitat municipal;
- » - trabajadores/as de planta permanente de la Dirección Provincial de Niñez (Ministerio de Desarrollo Social, Provincia de Santa Fe);
- » - trabajadores/as contratados mediante el sistema de “ingreso estímulo” de la SEDRONAR (Nación);
- » - trabajadores/as que percibían el “ingreso estímulo” de la SEDRONAR y a la vez tenían un contrato con la APRECOD (Ministerio de Desarrollo Social, provincia de Santa Fe), que pasaron a planta permanente en APRECOD a comienzos de 2022, y dejaron de pertenecer a la SEDRONAR;
- » - trabajadores/as con contrato con la Secretaría de Desarrollo Humano y Hábitat municipal;
- » - personal de seguridad de una empresa contratada por la municipalidad.

Una constante a lo largo de los años de trabajo de campo fueron las modificaciones en este equipo, debido a renunciadas de trabajadores/as que percibían el “ingreso estímulo” de la SEDRONAR, o al traslado de los/as trabajadores/as provinciales a otras instituciones. Por este motivo, no es posible construir un organigrama preciso. En líneas generales, podemos observar que el número de trabajadores/as se mantiene casi constante (18 en 2019, 17 en 2022), si bien en el transcurso de estos años ha habido un importante recambio, producto de movimientos de los/as trabajadores/as hacia otras propuestas laborales. Respecto del género, podemos observar que en el 2019, 13 de los/as 18 trabajadores/as eran mujeres (72%), en proporción similar a 2022 (70% eran mujeres). Por último, destacamos que hay una disminución en la cantidad de trabajadores/as en planta permanente. Mientras que en 2019 el 44% de los/as trabajadores/as formaba parte de la planta permanente en alguna dependencia del Estado, en 2022 esta proporción descendió al 35%. Esto se produjo debido a que un conjunto de trabajadores/as dependientes de la Dirección Provincial de Niñez, por diferentes motivos que exceden a este artículo, solicitaron su traslado a otras dependencias provinciales. Estos traslados fueron cubiertos, en su mayoría, por trabajadores/as contratados/as mediante el sistema de “ingreso estímulo” de la SEDRONAR. Por su parte, la incorporación a la planta permanente de APRECOD de algunos/as trabajadores/as que anteriormente eran contratados/as por la SEDRONAR no alcanzó para revertir esta tendencia. Más aún, no todos/as estos/as trabajadores/as continuaron desempeñándose en el dispositivo. Algunos/as fueron reasignados a otras tareas dentro de la APRECOD. Los/as trabajadores/as se formaron en variadas disciplinas: antropología, educación física, fotografía, musicoterapia, pedagogía, psicología, psicología social, trabajo social, y la mayoría cuenta con trayectoria laboral previa en instituciones de abordaje de consumos problemáticos y discapacidad.

Las instituciones anteriores

Para comprender la constitución del dispositivo hay que remontarse, al menos, a la década de 1990. El DCS tiene su sede en un predio municipal de la zona oeste de la ciudad, donde funcionaba un hogar dependiente del área de infancias de la municipalidad. Un trabajador resume de esta manera esta historia, señalando que el edificio pertenecía a un adinerado habitante de la ciudad de principios del siglo XX:

Acá había, en este lugar, en este edificio, que es el Palacio D., que es de D. que era el gran terrateniente del oeste, dueño de las islas, de todos estos terrenos. Hubo un hogar de chicos, hubo... porque él en su testamento deja que esta casa se tiene que utilizar para trabajar con... para niños. Entonces no se puede utilizar para otra

cosa. Se lo cede a la municipalidad, pero con la sola orden de que sea para trabajar con niños. Entonces hubo un hogar, hubo un centro de protección, después hubo un Centro de Protección Integral de la Infancia dependiente de la municipalidad, y después hubo lo que se llamaba, le ponían el mismo nombre, CPII, pero que trabajaba con adolescentes de 16 a 18 años. (Registro de campo, entrevista a trabajador del DCS, 23/09/2019)

Luego de la existencia de este hogar, se inauguró otra institución, en 1998. Según relatos de sus trabajadores/as, constituía un “espacio que se propone como instancia de reparación, resubjetivación, oportunidad para sujetos que parecían signados por lo que Graciela Frigerio llamó ‘profecía del fracaso’” (Colongo, Almada, Dei Cas, Iussig y Lecano, 2014, p. 9). Funcionaba como centro de día, donde confluían la intervención social fundamentada en lo pedagógico, actividades artísticas y el concepto de salud en sentido amplio (Colongo *et al.*, 2014).

En el año 2010, producto de la sanción de la Ley Provincial 12.967 de Promoción y Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes (2009), que adhiere a la Ley Nacional de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes N° 26.061 (2005), la provincia comienza a desarrollar un entramado institucional tendiente a la promoción y protección integral de los derechos y garantías de esta población. En el edificio donde se ubicaba la institución municipal comienza a funcionar, a contraturno, un centro de día orientado a adolescentes. A partir de 2010, se constituye un nuevo equipo interdisciplinario. Muchos/as de sus integrantes confluyeron, más adelante, en la conformación del DCS:

Trabajador: Este lugar tiene muchísima historia dependiendo ahí de la División de Infancia de la Municipalidad, digamos, tenían un equipo del municipio. De los que estamos acá, digamos, ingresamos a esta institución por esta política social, digamos, que comentamos de los centros de día, en el 2010 digamos, que impulsa la creación de centros de día para adolescentes, más con este diagnóstico que decía L de desafiados de las instituciones, que propone también otras instituciones y dispositivos [...]. Y o sea, así ingresamos todos en distintos momentos, todos los que estamos por parte del Ministerio de Desarrollo Social. En ese momento había acá equipos de Infancia de la municipalidad, trabajando con infancias justamente. E ingresamos nosotros a armar un dispositivo para adolescentes. En el 2010. (registro de campo, entrevista grupal, 26/11/2019)

Es decir, quienes más tarde confluyeron en el armado del DCS venían de la experiencia de trabajar en el centro de día para adolescentes provincial desde el año 2010.

“La llegada de la SEDRONAR” y la articulación tripartita

Durante nuestro primer contacto con la institución, en septiembre de 2019, esta contaba con una denominación, Dispositivo Integral de Abordaje Territorial (DIAT), que dependía de la SEDRONAR. Estos dispositivos suponían

centros preventivos asistenciales gratuitos, de abordaje integral ambulatorio y cuya gestión se encuentra a cargo de Asociaciones Civiles, Organizaciones No Gubernamentales, Municipios o Provincias dirigidos a personas sin cobertura médica en situación de vulnerabilidad frente a las problemáticas relacionadas con el consumo de sustancias. (SEDRONAR, 2017, s.p.)

Los DIAT unificaron y reemplazaron a las Casas Educativas Terapéuticas (CET) y a los Centros Preventivos Locales de Adicciones (CePLA), dispositivos que surgieron a partir de 2014 en el marco de una política de territorialización de la SEDRONAR (Gil, 2022). Anteriormente, dicho organismo aunaba las tareas de persecución del narcotráfico y asistencia a las personas con consumo problemático; esto último fundamentalmente a través del otorgamiento de “becas” para tratamientos en instituciones especializadas, primordialmente comunidades terapéuticas. Durante la gestión de Juan Carlos Molina al frente de la secretaría (2013-2015), esta comenzó a orientarse hacia el abordaje territorial. El problema de las adicciones pasó a ser considerado como un problema de “salud social” (Mansilla, 2015; Ferreyra 2019) y se crearon dispositivos dependientes directamente de la secretaría. Además, el decreto 48/2014 dispuso que las incumbencias relativas a la persecución del narcotráfico hasta entonces atribuidas a la SEDRONAR pasaran a la órbita del Ministerio de Seguridad de la Nación. La Ley 26.934 creó el Plan IACOP, que estableció los derechos y garantías de los sujetos con consumos problemáticos en sintonía con la Ley de Salud Mental. Esta última había establecido que los abordajes de los consumos problemáticos de sustancias pasaban a integrar las políticas de salud mental. En este marco, en 2014 se anunció públicamente el Programa Recuperar Inclusión, en conjunto entre la SEDRONAR, el Ministerio de Planificación Federal y el Ministerio de Salud. Este programa previó la creación de dos tipos de dispositivos: las CET y los CePLA. Estas instituciones, ubicadas en los barrios considerados más vulnerables del país, introdujeron una importante modificación, pues la SEDRONAR, si bien continuó asistiendo mediante “becas” para tratamiento en instituciones no estatales, comenzó a contar con dispositivos propios, sostenidos por trabajadores/as en condiciones de precariedad laboral. El pago consiste en un sistema de “ingreso estímulo” que, además de una remuneración que los/as trabajadores/as denuncian como insuficiente, no comprende un conjunto de derechos laborales (como vacaciones, aguinaldo o aportes jubilatorios) y tampoco brinda estabilidad laboral, ya que, si bien la contratación es prorrogable, debe ser renovada periódicamente (SEDRONAR, 2011).

Recapitulando, trabajadores/as de un centro de día para adolescentes se integraron con trabajadores/as de la SEDRONAR⁴ y constituyeron así la institución que en aquel momento se denominó CET, a tono con la política del Programa Recuperar Inclusión. Más tarde, estos dispositivos pasarían a denominarse DIAT y, actualmente, Dispositivo Territorial Comunitario (DTC), cuya característica principal, desde sus inicios, fue la heterogeneidad laboral y de pertenencia institucional.

Los/as jóvenes que asistían, entre 30 y 50 cada día, según relatos de los/as trabajadores/as, transitaban la jornada de diferentes maneras. Se desarrollaban actividades grupales, que iban variando a lo largo del año (música, *muay thai*, relajación y masajes, aula radial, fotografía, etc.), espacios convivenciales (desayuno, almuerzo, merienda, duchas) y espacios de escucha clínica individual. También se llevaban a cabo en la institución espacios pertenecientes a programas sociales de la provincia y de la municipalidad. Los abordajes, en su dimensión individual y grupal, se iban entrecruzando en la dinámica de la jornada. En este período, que podemos ubicar aproximadamente entre los años 2015 y 2020, se solapan, se superponen, lógicas de trabajo destinadas a juventudes y otras propias del campo de la salud y, específicamente, de los

⁴ Durante el primer año, los/as trabajadores/as de SEDRONAR percibieron una beca de estudio y trabajo para la realización de un posgrado en la Universidad Nacional de Rosario en paralelo al trabajo en el nuevo dispositivo. Pasaron al sistema “fondo estímulo” a partir de 2017.

abordajes de los consumos problemáticos de sustancias. Esta doble modalidad, grupal e individual, que no es contradictoria sino complementaria, iría en ese sentido. Aparece en los relatos de los/as trabajadores/as la “llegada de la SEDRONAR” como el hito fundamental de constitución del equipo, como una especie de parteaguas que marcó la dinámica de la institución:

Trabajador: 2015 se da esta articulación ahí con SEDRONAR. A mí me parece como que en este juego de antes y después lo que continúa si se quiere creo que tiene que ver con algo de eso de antes el dispositivo grupal con adolescentes y jóvenes, que es algo que arranca con lo de los centros de día y continúa, y me parece que lo que, o esta es mi visión por lo menos, lo que se suma en gran medida es, bueno, como un trabajo más amplio y profundo en relación más a situaciones o aspectos que uno podría considerar del campo de la salud. (Registro de campo, entrevista grupal, 26/11/2019)

Durante este período, se va construyendo un sujeto de la problemática con el cual el dispositivo va a realizar su tarea, y que se relaciona con diagnósticos vinculados a la vulnerabilidad social, los consumos problemáticos y la violencia urbana, situaciones que se iban agudizando en la provincia de Santa Fe, y particularmente en Rosario (véase nota 3):

Trabajadora: Porque el sujeto en realidad, lo que nosotros también evaluábamos muchas veces, es que el sujeto que interesa abordar durante la gestión del gabinete social,⁵ la mesa de los miércoles, como se llamó, era a esto, al pibe desafiado, al pibe chorro digamos, esa es la población que se pretendía, con la que se pretendía trabajar. Y eso muta después con la llegada de Gendarmería,⁶ el primer desembarco, el segundo y demás, en otro sujeto que interesa incluir en instituciones que es el consumidor. El pibe consumidor. (Registro de campo, entrevista grupal, 23/11/2019)

Esta dinámica que combinaba el centro de día y la institución de abordaje de consumos problemáticos no aconteció sin tensiones, fundamentalmente en torno a la dificultad de un encuadre institucional ante una demanda creciente. Por razones de espacio, no ahondaremos en estas cuestiones. Destacamos, sin embargo, la convivencia de diferentes lógicas en el dispositivo:

Trabajadora 3: A mí me aparece así como una imagen... no desde lo que nosotros podamos haber escrito o registrado... pero en el funcionamiento, en el modo de estar, en el modo de seguir sosteniendo algunas de las prácticas, como que conviven estratos, como capas, que en el funcionamiento cotidiano aparecen por épocas más visibles, digamos, los modos de relación, los modos de organización, y otras cosas son más nuevas, digamos, y que están en procesos de... es como una convivencia, una superposición de cosas que se dan. (Registro de campo, entrevista grupal, 02/09/2021)

⁵ Creado mediante el decreto provincial 0063/2008, tuvo como objetivo “elaborar la estrategia integral de gobierno destinada a apoyar y beneficiar a las personas y grupos familiares más desprotegidos, con la finalidad de erradicar la extrema pobreza del territorio provincial, basada en los principios de equidad, participación y solidaridad, fundada en sólidos acuerdos entre todos los niveles del Estado”. Se trató de una estructura intersectorial integrada, entre otros, por los ministerios de Desarrollo Social, Salud, Educación, Trabajo y Seguridad Social, y Cultura e Innovación de la provincia de Santa Fe.

⁶ El 8 de abril de 2014, ante el aumento de la cantidad de homicidios en el departamento Rosario, llegaron a la localidad, por decisión del Ministerio de Seguridad de la Nación, más de tres mil agentes federales para trabajar en los barrios considerados más violentos. Desde entonces, esta modalidad se ha repetido ante sucesivos aumentos de los niveles de violencia (Tamous, 2020).

La institución durante la pandemia

Con la irrupción de la pandemia, y la declaración del aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO, decreto 297/2020) el 20 de marzo de 2020, la dinámica de la institución se vio profundamente modificada. El sostenimiento de espacios grupales y convivenciales se vio imposibilitado por las restricciones sanitarias. Ante la urgencia, desde el equipo de trabajo se consideró la importancia de sostener la entrega de viandas diarias para garantizar lo alimentario y tener encuentros mínimos con los/as jóvenes. Este primer momento fue vivenciado por muchos/as trabajadores/as como un corte abrupto, una interrupción:

Trabajadora: Mi sensación es que veníamos como un tren a toda velocidad y de pronto cayó algo como “tac”, ahí, y se frenó la pelota, pero en el sentido más brutal. Porque aparte veníamos de un 2019 intenso, con un montón de discusiones en relación a eso y de pronto como que decís... frenó. O se apagó la luz [...], en todo sentido, como hablábamos la otra vez, de venir por la calle desierta hasta estar acá y bueno y eso, ¿no?, estar mucho tiempo en el mismo lugar juntas, a mí me sorprendió lo rápido que les pibes entendieron algo de esto y bueno, mi sensación fue [...] al principio sin contacto, desinfectar absolutamente todo locamente...

Trabajadora 2: La atención digamos se limitó a la entrega de viandas al mediodía porque veníamos temprano a cocinar, preparar las viandas nosotros, higienizar, mantener los cuidados, con los jóvenes era solo eso, cinco minutos la entrega de viandas. (Registro de campo, entrevista grupal, 14/06/202)

Al no pertenecer específicamente al sector salud del Estado, estos/as trabajadores/as debieron gestionar su condición de “esenciales” para lograr permisos de circulación y, más adelante, ser incluidos en el proceso de vacunación. En este primer momento de pandemia, desde el equipo se comenzó a pensar en ofrecer “algo más” que la vianda, dándole un sentido a esa entrega para que no quedara reducida a la cuestión alimentaria, que, de todas formas, revistió una cuestión de vital importancia. Se empezaron a hacer pequeñas intervenciones que tenían que ver con la aparición de dos personajes icónicos de la institución,⁷ quienes hacían propuestas a partir del juego, con el cuidado de todas las medidas sanitarias. Apareció también algo del orden de la lectura, utilizando plataformas como WhatsApp y Facebook para comunicarse con aquellos/as jóvenes que podían acceder a ellas. La idea en torno a estas actividades era poder sostener algo del vínculo con los/as usuarios/as, más allá de la asistencia alimentaria. También fue emergiendo algo de la dimensión individual en el abordaje, como por ejemplo la realización de llamadas o videollamadas, charlas presenciales sosteniendo el distanciamiento social y con el empleo de barbijo en espacio abierto.

Trabajadora 3: Yo estoy recordando algunas cosas. En esto de [...] la mayoría de los pibes no tienen celular, pero algunos sí. [...] hablar con los pibes por teléfono en situaciones de crisis que fue superinteresante, me acuerdo que me llamó [una compañera] para ver si estaba disponible con uno de los pibes, y fue eso, charlar por teléfono con él, desde acá, o llamar [...], con otros hice videollamadas, que también fueron interesantes porque esto o charlar afuera, sosteniendo la distancia, la máscara, era eso. [...] pero digo, como eso, reversionándonos todo el tiempo, creo que como equipo lo que hicimos fue buscarle la vuelta, pero fue también muy desgastante. Aparte por cuestiones que nos iban pasando en lo personal. Pero

⁷ Se trata de dos personajes que surgieron en el año 2019, en el marco de un espacio de juegos que se desarrollaba en la institución. Fueron actuados por una trabajadora y un trabajador. Estos personajes, interpretados siempre por las mismas dos personas, continuaron apareciendo en algunas situaciones puntuales del dispositivo, como festejos de cumpleaños o del Día de la Primavera.

me parece eso que a mí al principio hubo un momento que... un cansancio en el cuerpo... en el cuerpo literal [...]. Esto del encuentro con los chicos, buscarle la forma [...]. Y que los chicos también y las chicas se prendían en esto. (Registro de campo, entrevista grupal, 14/06/2021)

Este repertorio de acciones para sostener el vínculo con los/as jóvenes se inscribe en lo que Merhy, Feuerwerker y Ceccim (2006) conceptualizan como tecnologías blandas. Estos autores señalan que el “maletín tecnológico” de los/as trabajadores/as de la salud está compuesto por tres modalidades de tecnología: las “duras” (equipamientos, medicamentos, etc.), las “blanda-duras” (conocimientos estructurados) y las “blandas” (tecnologías relacionales que permiten al/a la trabajador/a escuchar, comunicarse, comprender, establecer vínculos y cuidar al/a la usuario/a):

Lejos de ser “cajas vacías”, cada trabajador y cada usuario tiene ideas, valores y concepciones acerca de la salud, del trabajo en salud y de cómo debería ser realizado. Asimismo, todos los trabajadores utilizan activamente sus pequeños espacios de autonomía para actuar en salud como les parece correcto, de acuerdo con sus valores y/o intereses. (Merhy *et al.*, 2006, p. 151)

El trabajo cotidiano en el DCS se centra en la construcción de vínculos con los/as usuarios/as a través de las diferentes instancias antes mencionadas (espacios convivenciales, grupales e individuales), prácticas que son conceptualizadas por algunos/as trabajadores/as como “artesanales”.

Otra intervención del equipo en el marco de la pandemia fue la tramitación del Ingreso Familiar de Emergencia⁸ para los/as usuarios/as de la institución. Esta tarea implicó la creación de las claves de seguridad social de los/as jóvenes, la realización del trámite vía web por la madrugada para que el sitio web no colapsara, y la recolección de la documentación necesaria. En un contexto de urgencia, desde el equipo se evaluó importante realizar esta intervención, pues los/as jóvenes no podían acceder ni a los medios técnicos para realizar el trámite (computadora o celular con Internet) ni a sus habituales trabajos informales con los cuales generaban algunos ingresos, debido a las disposiciones sanitarias. Cabe destacar que pudimos reconstruir estas estrategias a través de los relatos de los/as trabajadores/as, ya que el acceso presencial al campo se vio imposibilitado hasta agosto de 2021. En ese sentido, lo que se ponderó fundamentalmente fue sostener, ante la adversidad, algún tipo de presencia: “estamos acá de la manera que se puede, pero estamos” (entrevista grupal a equipo de trabajadores, 14/09/2021).

La “institución nueva”

Cuando iniciamos nuestro trabajo de campo presencial en la institución ya se habían retomado algunas instancias grupales reducidas, debido a las sucesivas flexibilizaciones de las restricciones. Se dieron discusiones al interior del equipo para problematizar la dinámica institucional previa a la pandemia y, por otro lado, poner en tensión los efectos ante el cese de la modalidad adoptada durante los tiempos de pandemia. A través de las observaciones participantes,

⁸ El Ingreso Familiar de Emergencia (IFE) consistió en un pago excepcional de \$10.000 por parte del gobierno nacional a aquellas personas que se encontraran desocupadas, se desempeñaran en la economía informal, fueran monotributistas inscriptos en las categorías “A” y “B”, monotributistas sociales y trabajadores y trabajadoras de casas particulares. El objetivo fue contribuir al bienestar de los sectores cuyos ingresos tuvieron una severa discontinuidad durante el período de cuarentena. Este pago se realizó en tres oportunidades entre los meses de abril y julio de 2020. Fuente: <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/medidas-gobierno>

podimos documentar algunas de estas prácticas. Paralelamente a la entrega de viandas, se fueron realizando actividades con la presencia de grupos reducidos de jóvenes. Instancias de lectura grupal, elección de canciones para escuchar y propuestas lúdicas fueron algunas de ellas.

Durante el año 2022 se produjeron algunas modificaciones importantes. Por un lado, el pase a planta permanente de algunos/as trabajadores/as que venían percibiendo el “ingreso estímulo” de SEDRONAR. Estos/as trabajadores/as pasaron a ser formalmente empleados/as de la provincia, puntualmente en la APRECOD. Esto se dio por un proceso de reclamo que ese grupo sostuvo desde que, en 2018, comenzó a percibir un “sobresueldo” (a través del monotributo) con la APRECOD, para complementar la magra remuneración recibida por la SEDRONAR. Por otro lado, la salida de otros/as trabajadores provinciales que venían trabajando en la institución desde 2010, cuando funcionaba el centro de día para adolescentes. Y, en tercer lugar, la incorporación de nuevos trabajadores/as dependientes de SEDRONAR.

En marzo de 2022, en momentos de presencialidad plena, se realizó una reapertura institucional organizada por el equipo. El evento fue conducido por los dos personajes icónicos de la institución mencionados antes, y se mostraron las nuevas actividades disponibles. Lo simbólico de nombrar a este evento como “reinauguración”, con corte de cintas incluido, estaba en relación con que la institución no había estado cerrada, sino que siempre estuvo abierta, pero ahora se abría de un modo distinto al que había prevalecido en la pandemia y también distinto del anterior a este acontecimiento. La nueva dinámica implica que los/as jóvenes asistan a la institución los días en que hay una actividad puntual a la cual estén convocados/as, en contraposición con el estar anterior en la institución, que podía darse sin ninguna actividad específica, más ligado a la modalidad de centro de día. Esto se trabajó singularmente con cada joven, intentando apuntalar su proceso de autonomía al proponer que los días que no tienen una actividad en el DCS puedan circular por otros espacios que no sean la institución, abrir las referencias, generar nuevas redes. El día de la reinauguración, los personajes que condujeron el acto nombraron a la institución como “la institución nueva”, e hicieron un recorrido guiado por las instalaciones, mostrando los espacios donde se desarrollarían las diferentes actividades. La jornada concluyó con un almuerzo al aire libre.

Algunos núcleos problemáticos

Hemos podido identificar, a lo largo del trabajo de campo, núcleos problemáticos que hacen al trabajo cotidiano en el dispositivo. En este escrito, presentamos avances en dos de ellos. Por un lado, las diferentes percepciones en cuanto al carácter tripartito de la institución. Y, por otro lado, la heterogénea visión de los/as integrantes del equipo acerca de qué nivel del Estado es el que otorga mayor identidad a esta. Para este análisis, además de las entrevistas colectivas realizadas, recurrimos a un cuestionario con preguntas abiertas, que un grupo de trabajadores/as contestó entre octubre de 2021 y mayo de 2022.

El carácter tripartito de la institución

En general, el carácter tripartito del dispositivo se presenta para los/as trabajadores/as como una ventaja en cuanto a la posibilidad de realizar articulaciones con diferentes niveles del Estado. En ese sentido, en la mayoría de los/as entrevistados/as apareció, ante la pregunta “¿Qué ventajas y obstáculos

encontrás en el carácter tripartito del dispositivo?”, la capacidad de construir con otros sectores como una cuestión sumamente positiva. La disponibilidad de diferentes recursos y la posibilidad de gestionarlos revestiría así una fortaleza. Durante el trabajo de campo pudimos ver estas cuestiones en acto: en la institución se desarrollan diferentes programas provinciales y municipales, como cursos de capacitación en oficios que incluyen becas para los/as jóvenes que los cursan, y un aula radial que funciona como una posibilidad para terminar la escuela primaria. En cuanto a los obstáculos, podríamos agrupar las respuestas en dos grandes ejes. Uno de ellos hace hincapié en las indefiniciones producto de la falta de coordinación entre las tres jurisdicciones. En ese sentido, el “tirarse la pelota” entre diferentes niveles del Estado obtura muchas veces los procesos de trabajo. Esto se manifestó, por ejemplo, durante la vigencia del ASPO. Si bien los abordajes de los consumos problemáticos de sustancias, según la Ley Nacional 26.657, integran las políticas de salud mental, en lo estrictamente formal, los/as trabajadores/as del dispositivo no fueron considerados/as “esenciales” en los términos del Decreto 297/2020, lo cual se tradujo en una serie de dificultades tales como la gestión de permisos para transitar por la ciudad o la inclusión en las listas de vacunación. Estas gestiones se realizaron a partir de los consensos que se pudieron establecer al interior del equipo, y de los contactos de la coordinación. El otro eje en cuanto a las desventajas de la naturaleza tripartita podemos enunciarlo como la heterogeneidad en las condiciones laborales de los/as trabajadores/as, particularmente las condiciones de “precariedad” laboral de una parte de ellos/as. Estas situaciones son saldadas muchas veces a través de acuerdos informales para la concreción de algunos derechos, como las vacaciones o la posibilidad de tomarse días para realizar trámites, que son contempladas para todos/as pese a no estar formalmente establecidas para un conjunto de trabajadores/as. El pase a planta de algunos/as de ellos/as a partir de 2022 se monta en un proceso colectivo que actualmente sigue presionando por la regularización de aquellos/as que aún no revisten esa condición. Esta desigualdad en cuanto a las formas de contratación es referida por el equipo de trabajo como un fuerte obturador. Por su parte, algunos/as trabajadores/as mencionan la ausencia de un convenio tripartito formal entre los diversos estamentos del Estado que constituyen la institución como una limitación importante. En ese sentido, la “reinauguración”, aunque no fue un evento formal, podría haber funcionado como una forma de procesar esta contradicción por parte del equipo y generar, en su interior, una nueva forma de trabajo.

La identidad del dispositivo

Otra de las preguntas estuvo enunciada de la siguiente manera: “¿Considerás que el dispositivo se identifica mayormente con alguno de los niveles del Estado que lo componen? En caso afirmativo, ¿con cuál?”. Aquí las respuestas fueron más heterogéneas. En primer lugar, en una entrevista anterior, un integrante del equipo sintetizaba así la particular constitución del dispositivo:

como nosotros somos una institución tripartita, según qué nivel del Estado nos mire, somos algo distinto. Si a nosotros nos mira la SEDRONAR exclusivamente somos su institución, la mayor institución de abordaje de la ciudad. De hecho, si uno llama al 141, que es la línea de SEDRONAR para cualquier problema, le dan este teléfono. Entonces nosotros somos una institución de abordaje de consumo problemático de sustancias. Pero si uno mira desde la óptica de Desarrollo Social o de Salud, somos también una institución de situaciones de vulnerabilidad mucho más generales.

Entrevistador: ¿Desarrollo de provincia?

Trabajador: Desarrollo de provincia. Entramos dentro de la lógica de lo que son los centros de día, de los centros de día. Los centros de día en eso incluyen un montón de otras problemáticas. (Registro de campo, entrevista a trabajador del DCS, 23/09/2019)

En general, se identifica más a la institución con la SEDRONAR o la provincia; la municipalidad queda relegada en la dinámica cotidiana. De un total de 15 cuestionarios respondidos por los/as trabajadores/as, la gran mayoría (10) no identificaban a ninguno de esos dos niveles del Estado como el que más identidad otorga al dispositivo. Este conjunto de respuestas oscila entre, por un lado, una mirada según la cual la dependencia va variando en cuanto a la dimensión temporal y las vicisitudes de la gestión:

Esta respuesta, creo que va oscilando, dependiendo en qué momento es consultada. Ahora podría existir una predominancia de SEDRONAR y municipalidad. Pero en otros momentos, hubo una mucho mayor implicancia de la provincia con Salud y Desarrollo Social, que actualmente está desdibujada. Es una composición tripartita con una enorme capacidad de movimiento según la gestión. (Registro de campo, respuesta individual a cuestionario de Google Forms, 13/10/2021)

Por otro lado, podemos ver que otras respuestas que no definen una hegemonía clara de alguno de los niveles del Estado que integran al DCS señalan que esta ambivalencia depende de qué trabajador/a sea consultado/a más que de los vaivenes de las gestiones: “cada trabajador muchas veces interviene desde el lineamiento que entiende que es el propio del nivel del estado del que depende” (registro de campo, respuesta individual a cuestionario de Google Forms, 13/10/2021).

Del resto, tres personas identificaron a la institución con la SEDRONAR y dos con el Ministerio de Desarrollo Social de la provincia. Vale aclarar que, de los/as 15 trabajadores/as que respondieron la encuesta, al momento de responderla, seis pertenecían a Desarrollo Social de la Provincia, ocho a la SEDRONAR y uno a la municipalidad.

Aportes y contribuciones

Siguiendo el enfoque socioantropológico, analizamos la información construida a través del trabajo de campo en un diálogo con el trabajo teórico, con el fin de construir una reconceptualización de la problemática abordada (Rockwell, 2015). En este caso, nos centramos en una experiencia, la del DCS, no como estudio de caso, sino con la intención de inscribirla al interior de relaciones estructurales. Esta propuesta nos conduce a los desafíos de articular diferentes escalas de lo social con el fin de dar cuenta de las tendencias hegemónicas que puedan explicar los múltiples y variados procesos locales/cotidianos (Achilli, 2017).

El marco en el cual se inscribe este dispositivo está constituido por las políticas diseñadas e implementadas por el Estado. Si las políticas públicas, siguiendo la definición de Oszlak y O'Donnell (1981), son un conjunto de acciones y omisiones que ponen de manifiesto una determinada modalidad de intervención del Estado en relación con una cuestión, desde la antropología hacemos énfasis en que esas acciones u omisiones no se dan en el vacío, sino que son encarnadas por sujetos concretos y están contextualizadas en un proceso social

más amplio. Esto implica concebirlas como prácticas políticas y culturales (Canelo *et al.*, 2013). Retomamos la conceptualización del Estado desde un enfoque estratégico relacional (Jessop, 2017), según el cual aquel está constituido como una relación social e histórica y es considerado un campo donde diferentes agentes disputan intereses (Bourdieu y Wacquant, 2014). Resulta necesario entonces descentrar la concepción sobre el Estado, para entenderlo como un escenario históricamente situado y no únicamente como un aparato o estructura (García Linera, 2010).

Entender al Estado como relación social implica concebirlo incrustado en la dinámica social. Por lo tanto, un enfoque antropológico de las políticas resalta la complejidad de su proceso de formulación e implementación (Shore, 2010). Como proponen Montesinos y Sinisi (2009), en los procesos de implementación de políticas públicas, los particulares sentidos construidos por los sujetos resignifican las orientaciones presentes en ellas y en los programas, y producen modificaciones en relación con sus prescripciones y contenidos originales. En la implementación de las políticas se da un proceso de adaptación por el cual los programas, proyectos y planes son efectivizados en lo concreto. La adaptación, al igual que la apropiación, alude a procesos y tramas de relaciones que dan lugar, en dicha efectivización concreta, a una reformulación de los presupuestos originales planteados en los diseños de las políticas. Partiendo de esta conceptualización, entendemos como adaptabilidad a los procesos que generan los/as trabajadores/as en esa efectivización concreta (Nemcovsky *et al.*, 2016). De esta forma, la reconstrucción de la cotidianeidad de los sujetos a través de las estrategias metodológicas detalladas contribuye al avance de las descripciones explicativas y a la eventual formulación de explicaciones descriptivas (Achilli, 2017). El contenido de los procesos de apropiación y adaptación no puede ser definido *a priori*. Para ello, es necesario realizar trabajo de campo antropológico.

Particularmente los procesos analizados en el DCS, además de estar inscriptos en las políticas, lo están también en los procesos de trabajo en salud. Lo que les confiere vida son las tecnologías “blandas”, que constituyen el trabajo vivo en acto en el cual los/as trabajadores/as reinventan constantemente su autonomía en la producción de actos de salud (Merhy *et al.*, 2006). Analizar estos procesos constituye otra forma de enunciar los aportes de la antropología al estudio de las políticas.

En este punto, dialogamos con dos investigaciones que analizan dispositivos territoriales de la SEDRONAR situados en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Corbelle (2021) presenta un estudio de caso de dos dispositivos de abordaje territorial de consumos problemáticos de la SEDRONAR, el DIAT Juana Azurduy y el DTC Barrio Ceibo, situados en la zona norte del AMBA, a través de un trabajo de campo de carácter etnográfico. La autora, luego de caracterizarlos, plantea que el trabajo que realizan se debe inscribir en los municipios y comunidades concretos configurados por relaciones de poder particulares entre una diversidad de actores/actrices, instituciones estatales y organizaciones sociales con objetivos e intereses propios. A diferencia del DCS, el DIAT Juana Azurduy no tiene edificio propio. Además, no cuenta con trabajadores/as en planta permanente, sino que son contratados/as por SEDRONAR. El DTC Barrio Ceibo, por su parte, está cogestionado por la Biblioteca Popular, una institución de la comunidad. Al igual que el DTC Juana Azurduy, todos/as los/as trabajadores/as dependen de SEDRONAR, ninguno/a de ellos/as en planta permanente, sino en diversas modalidades contractuales. El trabajo de López Bouscayrol (2021), por otro lado, se centra en el análisis

de la implementación de un CePLA, cogestionado por la SEDRONAR y una Asociación de Madres contra el Paco (MCP), en la zona sur del AMBA. Las madres le imprimieron ciertas especificidades al dispositivo: “contrataron a conocidos/s y familiares, impusieron sus horarios de funcionamiento, cuestionaron la franja etaria e incluso otorgaron un sentido propio a lo que se entendía por prevención inespecífica y atención de los consumos problemáticos” (López Bouscayrol, 2021, p. 115).

El DCS tiene la particularidad, respecto de los dispositivos analizados por Corbelle (2021) y López Bouscayrol (2021), de que está constituido por completo a partir del Estado. A su vez, la heterogeneidad laboral es más marcada, debido a que conviven trabajadores/as de planta permanente de diferentes dependencias con otros/as en condición de precariedad. En ese sentido, podemos observar cómo la implementación las políticas públicas de la SEDRONAR, que hemos sistematizado en otro trabajo (Gil, 2022), se reconfiguran según los diferentes contextos locales.

En un análisis anterior destacamos que, en la provincia de Santa Fe, si bien se puede identificar un consenso en torno al rechazo del paradigma prohibicionista y un mayor acercamiento a la reducción de daños por parte de un conjunto de trabajadores/as de dispositivos estatales, no existe una postura homogénea al respecto, lo cual se traduce en dificultades al momento del abordaje del consumo problemático de sustancias como política pública (Gil y Yavich, 2018). Consideramos que, a la luz del trabajo de campo realizado en el DCS, las dificultades para el abordaje de dichos consumos desde la perspectiva de los/as trabajadores/as del dispositivo obedecen, no a desacuerdos sobre paradigmas de intervención, ya que la institución se asume abiertamente desde la reducción de daños, sino a problemas de articulación intersectorial a nivel de la formulación de las políticas y a la heterogeneidad de las condiciones laborales.

A modo de cierre

Nos propusimos en este trabajo presentar algunos avances descriptivo-explicativos de una investigación antropológica en un dispositivo de abordajes de consumos problemáticos en la ciudad de Rosario. Retomando la experiencia del DCS, intentamos sistematizar algunos núcleos problemáticos que hacen a sus prácticas. En ese sentido, al documentar lo no documentado (Rockwell, 2015) de estos procesos, consideramos que el enfoque antropológico contribuye a la problematización constante de las prácticas y a la explicitación de las contradicciones inherentes a todo proceso sociohistórico. Deseamos enfatizar que las focalizaciones en diferentes referentes empíricos abonan al objetivo de analizar procesos complejos en diferentes escalas. De esta manera, los avances aquí presentados en un dispositivo en particular constituyen un primer nivel de sistematización, que será tensado con otras experiencias analizadas a los fines de dar cuenta de una trama organizada a partir de núcleos teórico-empíricos que construimos a lo largo del proceso investigativo.

Referencias bibliográficas

- » Achilli, E. (2005). *Investigar en antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde Libros.
- » Achilli, E. (2015). Hacer antropología. Los desafíos del análisis a distintas escalas”. *Boletín de Antropología y Educación*, 6(9),103-107.
- » Achilli, E. (2017). Construcción de conocimientos antropológicos y coinvestigación etnográfica. Problemas y desafíos. *Cuadernos de antropología social*, 45, 7-20.
- » Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2014). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Canelo, B., Luna, N., Meyrelles, S., Pierini, C., Rodríguez Nardelli, A. y Zenobi, D. (2013). El campo de las políticas públicas en la formación antropológica de grado. *Revista de la Escuela de Antropología*, 19(1), 171-181.
- » Colongo, B., Almada, L., Dei Cas, C., Iussig, L. y Lescano, A. (2014). “Había una vez... un Centro de Protección para la Infancia”. *Relatos de nuestros aprendizajes*. Rosario: Remanso.
- » Corbelle, F. (2021). Políticas públicas y abordaje integral territorial de los consumos problemáticos: las experiencias del DIAT Juana Azurduy y el DTC Barrio Ceibo, Provincia de Buenos Aires. En R. Pires y M. P. Santos (Orgs.), *Alternativas de cuidado a usuarios de drogas na América Latina: desafíos e possibilidades de ação pública* (pp. 41-102). Brasilia: Ipea-CEPAL.
- » Epele, M. (2008). Neoliberalismo, vulnerabilidad y sufrimiento social: drogas y pobreza. *Encrucijadas*, 44, 21-24.
- » Escohotado, A. (2018). *Historia general de las drogas I. Del paganismo a los orígenes de la prohibición*. Chicago; Madrid: La Emboscadura.
- » Ferreyra, F. (2019). Un nuevo paradigma en “salud social”: el Programa Recuperar Inclusión en la SEDRONAR del sacerdote Molina (2013-2015). *De prácticas y discursos*, 8(11), 3-28.
- » Galante, A., Pawlowicz, M. P., Moreno, D., Rossi, D. y Touzé, G. (2010). Uso de drogas: ¿acto responsable?, ¿voluntario?, ¿controlado? El discurso de los especialistas que trabajan en la atención a usuarios de drogas en Buenos Aires. *Norte de Salud Mental*, 8(36), 24-34.
- » Galante, A., Pawlowicz, M. P., Rossi, D., Corda, A., Touzé, G. y Goltzman, P. (2012). El fallo Arriola: Debate en torno a la desjudicialización de la atención sanitaria de los usuarios de drogas. *IV Encuentro Internacional “Aportes a la construcción de lo público”, Carrera de Trabajo Social, UBA*.
- » García Linera, Á. (2010). *La construcción del Estado*. Conferencia Magistral en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. 8 de abril.
- » Gil y Yavich, N. (2018). Percepciones de funcionarios y trabajadores estatales en torno a las políticas públicas para el abordaje del consumo problemático de sustancias en la provincia de Santa Fe. *Publicar*, XXV, 38-62.
- » Gil, M. (2022). Los abordajes de la SEDRONAR en la República Argentina (1989-2019). Hacia una historización de políticas públicas sobre consumo problemático de sustancias desde una perspectiva antropológica relacional. En L. Raggio y C. Ciordia (Comps.). *Por una antropología de las políticas públicas. Perspectivas de análisis y cambios de signo en la región* (pp. 91-113). Buenos Aires: TeseoPress.

- » Jessop, B. (2017). *El Estado: pasado, presente y futuro*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- » López Bouscayrol, M. (2021). Entre los lineamientos y la ayuda. Las Madres contra el Paco y la política pública de los CePLA. *PUBLICAR en Antropología y Ciencias Sociales*, 31, 104-122.
- » Mallo, S. (2016). Políticas alternativas sobre drogas. Prevención o victimización en jóvenes. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, 3(5), 311-332.
- » Mansilla, J. C. (2015). Claroscuros en la política pública nacional sobre el consumo de drogas. En E. Wood (Comp.), *Presente y futuro de las políticas públicas sobre de drogas. Un libro para pensar, debatir y actuar ante los nuevos escenarios* (pp. 66-73). Buenos Aires: Fundación Convivir.
- » Merhy, E. E., Feuerwerker, L., Camargo, M. y Ceccim, R. B. (2006). Educación permanente en salud: una estrategia para intervenir en la micropolítica del trabajo en salud. *Salud colectiva*, 2, 147-160.
- » Montesinos, M. P. y Sinisi, L. (2009). Entre la exclusión y el rescate. Un estudio antropológico en torno a la implementación de programas socioeducativos. *Cuadernos de antropología social*, 29, 43-60.
- » Nemcovsky, M. (2015). Nociones en contextos. Apuntes para pensar las políticas educativas. *Revista de la Escuela de Antropología*, XXI, 25-46.
- » Nemcovsky, M., Bernardi, G., Saccone, M., López Fittipaldi, M., Dobry, M., Calamari, M., Santos, M., Martínez, N., Maiolino, E. y Debonis, F. (2016). Jóvenes y experiencias socio-educativas. Un estudio antropológico de los sentidos sobre la escolarización en contextos de pobreza urbana. *V Reunión Nacional de Investigadores/as de Juventudes Argentinas*, 21, 22 y 23 de noviembre, FCRRIL Rosario.
- » Oszlak, O. y O'Donnell, G. (1981). Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación. *Documentos GE-CLACSO N*, 4.
- » Rockwell, E. (1980). Etnografía y teoría en la investigación educativa. *Revista Dialogando, Red Escolar Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la Realidad Escolar, Santiago de Chile*, 29-45.
- » Rockwell, E. (2015). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- » Romaní, O. (2008). Políticas de drogas: prevención, participación y reducción del daño. *Salud Colectiva*, 4(3), 301-318.
- » Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda*, 10(1), 21-49.
- » Slapak, S y Grigoravicius, M. (2007). "Consumo de drogas": la construcción de un problema social. *Anuario de investigaciones*, 14(1), 239-249.
- » Tamous, S. (2020). "Cada vez que aumentan las muertes violentas los federales llegan a Rosario". *Diario El Ciudadano y la Región*: <https://www.elciudadanoweb.com/cada-vez-que-aumentan-las-muertes-violentas-los-federales-llegan-a-rosario/>

Otras fuentes consultadas

- » Ministerio de Seguridad de la Nación (2023). Informe del Sistema Nacional de Información Criminal.
- » Ministerio Público de la Acusación de la Provincia de Santa Fe (2023). Homicidios provincia de Santa Fe. Año 2022.

- » Poder Legislativo Nacional (1989). Ley N° 23.737. Boletín Oficial de la República Argentina, 11 de octubre de 1989.
- » Poder Legislativo Nacional (2005). Ley N° 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes. Boletín Oficial de la República Argentina, 26 de octubre de 2005.
- » Poder Legislativo Provincial (2009). Ley N° 12.967 de Promoción y Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes. Boletín Oficial de la Provincia de Santa Fe, 19 de marzo de 2009
- » Poder Legislativo Nacional (2010). Ley Nacional N° 26.657. Derecho a la protección de la salud mental. Boletín Oficial de la República Argentina, 2 de diciembre 2 de 2010. Decreto reglamentario 603/2013, publicado en el Boletín Oficial el 29 de mayo de 2013.
- » Poder Ejecutivo Nacional. Decreto 48 de 2014. Decreto N° 357/2002. Modificación. Boletín Oficial de la República Argentina, 17 de enero de 2014.
- » Poder Legislativo Nacional (2014). Ley N° 26.934. Plan Integral para el Abordaje de los Consumos Problemáticos (Plan IACOP). Boletín Oficial de la República Argentina, 29 de mayo de 2014
- » Secretaría de Políticas Integrales sobre Drogas de la Nación Argentina (SEDRONAR) (2017). Resolución 150/2017. 21/04/2017.
- » Secretaría de Políticas Integrales sobre Drogas de la Nación Argentina (SEDRONAR) (2021). Resolución 413/2021. 22/09/2021.
- » Poder Ejecutivo Nacional (2020). Decreto 297/2020. Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio. Boletín Oficial de la República Argentina, 20 de marzo de 2020.

Financiamiento:

Beca interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Una aproximación al deporte mixto

Los casos del quadball y el fútbol 5 en Argentina



David Sebastián Ibarrola

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina.

 0000-0001-5154-4938

Correo electrónico: David.ibarrola92@gmail.com

Natalia Eva Buzzo

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.

 0009-0002-6781-428X

Correo electrónico: nanchu1987@gmail.com

Recibido: 30 de octubre de 2023

Aceptado: 05 de enero de 2024

Resumen

Si bien los trabajos provenientes de los estudios sociales del deporte argentino se han incrementado en los últimos años, su abordaje de la temática del género no ha tratado en profundidad las modalidades de juego mixto. Aspirando a realizar un aporte en este sentido, este artículo tiene como objetivo comparar dos prácticas amateurs y de contacto: el quadball, una actividad novedosa que se practica en Argentina desde 2006, y el fútbol 5, representado en la experiencia de los circuitos recreativos de la ciudad de La Plata. Desde un enfoque etnográfico, recuperando observaciones en instancias competitivas, amistosas y sociales, y entrevistas a deportistas, ponemos atención en las relaciones que se construyen en ellas entre los practicantes de distinto género, las reglamentaciones y el papel de la institucionalización. Concluimos que, mientras que en el quadball se observa una reproducción, a veces matizada, de sentidos y construcciones propias del deporte en tanto ámbito de dominio masculino, en el fútbol 5 estos vínculos incluyen desafíos a los mandatos sociales de género.

■ **Palabras Clave:** Deporte; Género; Institucionalización; Quadball; Fútbol



An approach to mixed sports: the cases of quadball and 5-a-side soccer in Argentina

Abstract

Although the works coming from the social studies of Argentine sport have increased in recent years, their approach to the issue of gender has not dealt in depth with mixed modalities of play. Aspiring to make a contribution in this sense, this article aims to compare two amateur and contact practices: quadball, a new activity that has been practiced in Argentina since 2006, and 5-a-side soccer, represented in the experience of recreational circuits of the city of La Plata. From an ethnographic approach, recovering observations in competitive, friendly and social instances, and interviews with athletes, we pay attention to the relationships that are built in them between practitioners of different genders, regulations and the role of institutionalization. We conclude that, while in quadball we observe a reproduction, sometimes nuanced, of the meanings and constructions of the sport as an area of male dominance, in 5-a-side football these links include challenges to social gender mandates.

■ **Key words:** Sport; Gender; Institutionalization; Quadball; Soccer

Uma abordagem aos esportes mistos: os casos do quadball e do futebol de 5 na Argentina

Resumo

Embora os trabalhos provenientes dos estudos sociais do desporto argentino tenham aumentado nos últimos anos, a sua abordagem à questão do género não abordou em profundidade as modalidades mistas de jogo. Buscando contribuir nesse sentido, este artigo tem como objetivo comparar duas práticas amadoras e de contato: o quadball, atividade nova praticada na Argentina desde 2006, e o futebol de 5, representado na experiência dos circuitos recreativos de a cidade de La Plata. A partir de uma abordagem etnográfica, recuperando observações em instâncias competitivas, amigáveis e sociais, e entrevistas com atletas, atentamos para as relações que neles se constroem entre praticantes de diferentes géneros, as regulamentações e o papel da institucionalização. Concluímos que, enquanto no quadball observamos uma reprodução, por vezes matizada, dos significados e construções do desporto como área de dominação masculina, no futebol de 5 estas ligações incluem desafios aos mandatos sociais de género.

■ **Palavras-chave:** Esporte; Género; Institucionalização; Quadball; Futebol

Introducción

En las ciencias sociales, el deporte suele aparecer como un fenómeno contradictorio y ambivalente. Por un lado, es entendido como una parcela de la cultura donde se fomenta el sexismo y la discriminación, espacio en que la hegemonía masculina ha sido más resistente que en otras áreas (Hargreaves, 1986, 1993). Pero, por este mismo motivo, mientras subordina a las mujeres y otros géneros, aparece igualmente como una actividad en la que se configuran identidades resultado de experiencias comunes; en ella se manifiestan luchas y negociaciones de significados que generan continuidades y discontinuidades culturales, en el marco de juegos de oposición y dominación. Así, su práctica

por parte de los “no varones”, quienes están por fuera de las masculinidades cis y heterosexuales, puede resultar liberadora. De allí el fuerte significado contemporáneo que se atribuye a las luchas de las mujeres por hacer deporte, enfrentar la discriminación e incluso profesionalizarse (Garton, 2020). En este contexto, ¿qué ocurre cuando personas de distinto género comparten cancha, sea cooperando o enfrentándose? ¿prevalece aquella valoración positiva de la práctica deportiva? ¿qué produce entre los participantes? Estos son algunos de los interrogantes que motorizaron inicialmente este trabajo.

El objetivo de este artículo es realizar una comparación entre dos prácticas amateur de contacto mixtas: deportes que, con matices, permiten que personas de distinto género participen de la misma actividad de forma simultánea. Nuestro interés global se orienta hacia los sentidos circulantes en torno al desarrollo de esta modalidad. Entendemos aquí al género como un fenómeno cultural: el conjunto de roles, expectativas, imaginarios, actos, o actitudes que no son innatas, sino que se transmiten mediante la socialización y se definen de forma relacional. Por el contrario, el *sexo* implica una determinación biológica como criterio clasificatorio (Ordóñez, 2011), dejando por fuera a todo aquello que no se adecúe (genital u hormonalmente) al binomio varón-mujer.

Esto es importante. Lo biológico, lo “natural”, ha sido un argumento recurrente a la hora de fundamentar la histórica segregación sexual en el deporte: las diferencias físicas entre los cuerpos. Pondremos especial atención a este aspecto al momento de analizar y comparar ambos casos. Otro importante eje de indagación se relaciona con el modo de gestión del juego mixto en el contexto de estos deportes. ¿Cómo significan esta relación que se da en la cancha? ¿Cuál es el papel de la “diferencia”? ¿Qué sentidos, estrategias y acuerdos se ponen en juego? ¿Se encuentran tensiones? Estas preguntas interpelan a los deportes estudiados tanto desde el punto de vista formal/reglamentario como desde el aspecto práctico, es decir, abordaremos cómo la normativa mixta se lleva adelante concretamente. Finalmente, nos interesa observar la incidencia de sus diferentes grados de *institucionalización* (Coakley, 2001) en el desenvolvimiento de estas prácticas. Nuestro trabajo se enfoca en dos prácticas deportivas mixtas que presentamos a continuación.

Originalmente denominado quidditch e inspirado en la práctica homónima que aparece en la saga literaria de Harry Potter,¹ el *quadball* es un deporte de contacto creado en Estados Unidos (2005), que suele ser presentado como una amalgama entre el fútbol americano, la lucha y el *dodgeball* (quemados). Enfrenta dos equipos mixtos integrados por siete jugadores, los cuales deben llevar en todo momento un tubo de PVC entre las piernas.² Tres de ellos, llamados *cazadores*, intentan marcar tantos (cada uno vale 10 puntos) con una pelota de *volleyball* en la portería rival, representada por tres postes con aros en sus extremos, por los que debe pasar el esférico. Otros dos participantes son *golpeadores* y lanzan tres balones de *dodgeball* al resto de los jugadores, quienes si son impactados por ellas deben salir transitoriamente del juego. Un *guardián* cumple la misma función que los cazadores, aunque posee, dentro de su propia área, cierta inmunidad al efecto de las *dodgeball*. El séptimo integrante es el buscador, quien debe atrapar una pequeña pelota llamada *flag*, que va colgada de la cintura de un corredor neutral. Una vez capturada, se obtienen 30 puntos y el partido puede terminar si el equipo que la atrapó así lo desea.

¹ La historia, de la cual luego se hizo una exitosa saga de películas, transcurre en un mundo mágico. Dentro de dicho universo existe un deporte llamado quidditch, el cual se juega sobre escobas voladoras y con pelotas encantadas.

² Emula las escobas voladoras de la saga.

En Argentina, esta actividad comenzó en 2006 y cuenta con una asociación nacional desde 2010 (*Quadball Argentina*), que nuclea a equipos de Buenos Aires, Rosario y Mar del Plata. Se trata de un deporte amateur, cuyos directivos *ad honorem* organizan torneos en predios alquilados con el dinero de una cuota social. Esta organización es miembro de la *International Quadball Association* (IQA), que establece un reglamento oficial.

El fútbol 5 mixto recreativo (en adelante fútbol mixto) es una adaptación de la versión de 11 del mismo deporte a una cancha de características diferenciadas y proporciones reducidas.³ Su auge fue promovido por los complejos de alquileres que se fueron instalando durante los últimos diez años, concentrados mayormente en Buenos Aires y La Plata. Pese a este crecimiento, no cuenta con entidades reguladoras y reglas oficiales propias. Tampoco existe consenso acerca de las medidas exactas de la cancha, por lo que muchas de sus normativas fueron tomadas del fútbol sala, que sí cuenta con reglamentación oficial. Los partidos se desarrollan en espacios alquilados, techados o no, donde se enfrentan equipos de hasta siete personas, dependiendo del tamaño del complejo. Al ser un deporte recreativo y amateur, es frecuentemente elegido como un espacio de socialización e intercambio por personas de género y edad variada. Este último dato no es menor, puesto que el fútbol suele considerarse un espacio predominantemente masculino. De allí la importancia de poner el eje en estas variantes que van surgiendo al calor de las transformaciones sociales recientes, donde cada vez más personas eligen jugar bajo modalidad mixta, en lugar de lo “tradicional”.

En este caso, los jugadores se distribuyen en función de la posición en la que creen desempeñarse mejor, pero estas no suelen ser fijas, rotando a lo largo del partido. En los complejos se organizan torneos que cuentan con normativas internas preestablecidas por los administradores y que se comunican a los participantes.

Aspiramos a realizar un aporte, mediante este ejercicio comparativo, a la comprensión de la naturaleza del desarrollo de la práctica del comúnmente llamado deporte mixto en Argentina. Observaremos continuidades y diferencias entre los objetos, sin abandonar el énfasis en la singularidad de los mismos. El criterio de selección de casos se explica, por un lado, por tratarse de prácticas relativamente nuevas, concentradas, como veremos, en los centros urbanos más poblados de Buenos Aires: el *quadball* en la Capital Federal y el fútbol mixto en La Plata. Por otro lado, el crecimiento de estas modalidades de deportes mixtos se manifiesta en un contexto político particular. Las recientes luchas del colectivo de mujeres por la obtención de tratos igualitarios en el deporte profesional, la aparición de movimientos como el “Ni una Menos”, generan el clima propicio para que estos grupos puedan abrirse camino hacia prácticas deportivas no asociadas a la reproducción de los tradicionales roles de género (Natalucci y Rey, 2018). Nos interesamos por dos experiencias que son prueba de ello: asistimos a una “explosión” general de la práctica del fútbol recreativo entre las mujeres, mientras que recientemente ciertos practicantes de *quadball* han expresado deseos de denominar su deporte como “feminista” (Ibarrola, 2021a).

Entonces, este artículo pretende estudiar dos casos desarrollando una mirada cercana a las voces de los practicantes y sus contextos (Stake, 1998). Desde un

³ .En los grupos estudiados, la totalidad de participantes está determinada en función del tamaño de la cancha de alquiler en la que juegan.

enfoque etnográfico, caracterizado por la construcción de los datos basados en una prolongada interacción con los actores, recuperamos la perspectiva nativa, es decir su universo de referencia compartido, aquel que articula el conjunto de prácticas, nociones y sentidos organizados por la interpretación y actividad de los sujetos sociales (Guber, 2004). Una técnica utilizada en ambos casos fue la observación. Para el *quadball*,⁴ esta fue desarrollada durante 2018-2022 entre los equipos de Buenos Aires (centro estratégico de la práctica en Argentina) en instancias deportivas y eventos de divulgación. Esta población promedia entre los 20 y 35 años. Sus jugadores, mayormente solteros y con trayectoria universitaria, pueden ubicarse entre los estratos medios de nuestra sociedad. Si bien muchos afirman haber realizado deporte en el pasado, los ejemplos que proporcionan refieren mayormente a prácticas individuales, sin demasiado contacto físico.

En el fútbol mixto,⁵ la técnica se aplicó durante 2021 y 2022 entre dos grupos de La Plata, compuestos por personas de entre 20 y 45 años aproximadamente, la mayoría con algún recorrido por la vida universitaria local; varios de ellos estudiantes y profesionales de diferentes ramas. Todas las mujeres entrevistadas cuentan con la experiencia de haber practicado algún deporte durante su infancia, en el desarrollo de su etapa escolar. En el caso de los varones entrevistados, todos practicaron varios deportes grupales en su etapa infantil, y también cuentan con experiencia deportiva extra-escolar.

En ambos casos, realizamos entrevistas durante el período de observación, que permitieron complementar y profundizar en muchas de las cuestiones que se pusieron de manifiesto allí. En el primero, los entrevistados fueron seleccionados de acuerdo a su género, rol en el equipo y antigüedad en el deporte. En el segundo, según su nivel de compromiso con la actividad, trayectoria deportiva y siguiendo los diferentes lazos relacionales que llevaron a la creación del espacio.

Desarrollo

La academia y un clima de época: un área de vacancia

Hemos señalado el carácter ambivalente del deporte para los académicos. Estos también suelen señalar la influencia de otras esferas sociales en este ámbito, que colaboraría con el posicionamiento de la mujer en la subalternidad. La educación, mediante la escuela, es un buen ejemplo. La gimnasia y su enfoque tradicionalmente biologicista enfatizó históricamente en la fuerza como habilidad varonil, y la coordinación y el ritmo como atributos femeninos, configurando tempranamente los cuerpos. Este ideal ficcional de cuerpo estuvo acompañado de usos adecuados, sentidos sobre el deseo, el placer, la estética y la moral sexual, resaltando diversos valores como la maternidad, el binarismo y la adecuación entre ciertos juegos/deportes y géneros (Scharagrodsky, 2016). Un papel semejante juegan los medios deportivos, que suelen resaltar ciertos atributos de las mujeres como la belleza, la delgadez y la sensualidad, presentándolas como objeto de deseo (Hijos, 2018). Reflejado en la formación de estereotipos de amplia difusión, lo antedicho muestra cómo el deporte

⁴ Esta investigación se desarrolló en el marco de la tesis del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

⁵ Esta investigación se desarrolló en el marco de la tesis final de la Licenciatura en Sociología de la Universidad Nacional de La Plata.

también contribuye a la reproducción del orden de género, representando una forma conservadora y estabilizadora de masculinidad que supone costes considerables para ambos “sexos” (Anderson, 2005; Burstyn, 1999; Connell, 1987, 2002; Messner, 2002).

Ahora bien, como bien indican Hang y Moreira (2020), los movimientos de mujeres contemporáneos han tenido un gran impacto en el deporte nacional. Esto se ve reflejado, por un lado, en una serie de experiencias militantes en torno a la conformación de espacios institucionales u organizativos (comisiones de la mujer), incluyendo la creación de capacitaciones y protocolos contra la violencia de género (Hang, 2020). Por otro lado, también se registran una serie de intervenciones y debates en torno a las prácticas en sí mismas (Schwartz, 2020), como analiza Álvarez Litke (2020) al abordar las discusiones acerca de un proyecto de fútbol feminista que tensiona el modo de juego y el mensaje que debe predominar en él.

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en otros países, existe una importante área de vacancia entre las investigaciones argentinas: el de las modalidades mixtas. Un tema en el cual el reciente aumento de los trabajos sobre deporte (Alabarces, 2016), no se ve del todo reflejado, o las referencias suelen ser secundarias o incipientes (Saraví, 2012; Rojas Correal, 2014). Encontramos entonces, un área poco explorada dentro de los estudios sociales de deporte locales, campo temático al cual pretendemos hacer un aporte aquí.

El juego mixto en la cancha: ¿énfasis en la diferencia?

Una primera mirada puede llevarnos a pensar que el *quadball* y el fútbol mixto son dos actividades totalmente distintas. En efecto, mientras que una es una adaptación de un fenómeno literario y se practica en nuestro país desde hace menos de 20 años, la otra representa una variante mixta del deporte más popular en Argentina, que cuenta con una fuerte carga simbólica asociada a lo masculino. Si el primero es pensado como algo competitivo que aspira a una seriedad e integración al universo deportivo “convencional” (Ibarrola, 2018), el segundo está actualmente desarrollado como un espacio recreativo.⁶ Pero lo importante aquí no es registrar estas distinciones, sino más bien observar lo que se pone en juego en ambas experiencias, en tanto prácticas que permiten que personas de distinto género compartan cancha.

Un punto en común entre las dos es que son deportes de contacto, tal como indicamos en la introducción. Partimos aquí de una pregunta elemental, ¿Qué le pasa a un practicante cuando lleva adelante un deporte mixto? ¿Qué sentidos circulan?

En el caso del *quadball* existe una mirada muy difundida a escala global (Cohen, Melton y Peachey, 2014), que tiene su eco en la Argentina (Ibarrola, 2020). Se trata de una visión crítica acerca del juego mixto, la cual puede resumirse en esta frase pronunciada por un jugador en medio de un torneo: “Todo bien con la *inclusión*, pero no puede ser que se cobre uso excesivo de fuerza distinto a mujeres y varones. Hay doble vara. Es porque el 80% de los varones tienen más textura física, es biología” (Damián,⁷ entrevista, abril de 2022). Muchos practicantes varones reconocen que realizan movimientos de contacto a sus pares femeninas de una forma distinta, más “cuidadosa” y “delicada”. Esto expresa una postura y preocupación por la diferencia de tamaños promedio

⁶ En tanto se trata de instancias en las cuales el principal objetivo es el esparcimiento.

⁷ Con el fin de preservar el anonimato, todos los nombres personales utilizados en este trabajo fueron modificados.

entre los géneros: “A ciertas chicas hay que ponerlas en posiciones que no las espongan (...) uno hace lo posible por ganar y las pueden lastimar” (Alejandro, entrevista, mayo de 2021). Lo sustancial en estos testimonios es que la presencia de mujeres implicaría restricciones para los varones, lo cual, al igual que en otras partes del planeta (Cohen et al., 2014), lleva a una sensación de empobrecimiento del nivel del juego.

La dicotomía que se presenta aquí es clara: *inclusión*, en referencia al juego mixto, o competencia. La cuestión física es el eje de esta mirada: muchos intentan fundamentar su postura anclados en las “pobres” marcas de rendimiento físico que presentan las mujeres en las distintas instancias comparativas que organizan los propios equipos, resultados que, afirman, harían que uno desee reemplazar una mujer por un varón. “¿Vos no lo harías?” (Juan, entrevista, julio de 2022) es el remate de cualquier conversación de este tipo.

Esta visión se sitúa en la línea de autores como Henry y Comeaux (1999), quienes, al analizar una liga estadounidense de fútbol mixto, observaban que este formato aspiraba más a lo lúdico/integrador que, a lo deportivo, más a lo informal que a lo competitivo.

En el caso platense de fútbol mixto estudiado aquí, ciertos jugadores expresan una preocupación por el contacto corporal y la posibilidad de que la dinámica se torne agresiva, semejante a la registrada en el *quadball*. Por tanto, no sorprende que algunos varones aseguran que no juegan de la misma manera que cuando practican fútbol con hombres: “Creo que en el fútbol masculino la intensidad es diferente (...) Los varones van más al choque, a las patadas” (Jorge, entrevista, mayo de 2022). Esto se manifiesta a pesar de existir una tentativa general (autogestionada) de regular la práctica para lograr una convivencia entre los géneros. Es que, antes del inicio de cada partido o en las conversaciones informales que mantienen en los grupos de *Whatsapp* creados para organizar los encuentros (Buzzo, 2023), es posible notar cómo los equipos establecen pautas no escritas de regulación del espacio y el juego. Como resultado de estos intercambios, se suele estipular que todos los participantes deben controlar la intensidad de las acciones, evitando remates fuertes, como una manera de “cuidar” a la totalidad de los jugadores. Pero es posible notar que, en estos grupos, estas pautas no parecen implicar dejar de lado la competitividad ni el disfrute del juego, por lo tanto, en este caso no prevalece la idea de lo inclusivo por encima de lo competitivo. La informalidad del espacio, por tratarse de un deporte recreativo no tensiona la lógica de la competencia. Esto queda demostrado a partir de la elección de esta modalidad por parte de los grupos estudiados, a pesar de contar con la opción de modalidad femenina y masculina.

Se trata, sin dudas, de dos miradas semejantes, ya que las premisas y expresiones concretas (“jugar distinto”) que las sustentan son las mismas, pero que difieren en la valoración puesta en juego. En el caso del *quadball* surge una visión negativa acerca del juego mixto, donde parece manifestarse una jerarquía dominada por lo masculino, anclada en lo físico. Son los varones de *quadball* citados quienes consideran que tienen que “ceder” (en su despliegue físico) y se “perjudican” resignando disfrute, en favor de jugar juntos. Esto es así porque los jugadores masculinos se configuran como el parámetro del “buen juego”, haciendo que la “equiparación” o mera presencia de otros en cancha sea vista como “igualar para abajo”. Esta predominancia se ancla en una perspectiva que contrapone los géneros, enfatizando en las diferencias “naturales” entre los mismos, (re)creando una jerarquía (Fink, La Voi y Newhall,

2015). Es lo que observa Theberge (1998) en su estudio acerca de las jugadoras de hockey canadienses que han participado de partidos y entrenamientos mixtos: estas enfatizaban la gran desventaja para la competencia de elite que representaban las diferencias físicas “naturales”. En estos casos, la referencia sería para el sexo.

Esta es también la clásica premisa de la relación “natural” de adecuación entre el cuerpo masculino y el deporte, al estar aquel fisiológicamente mejor preparado que el de la mujer en todo lo referente al desarrollo de las capacidades físicas: fuerza, resistencia o velocidad (Horcajo, 2006). Por eso, los rasgos del varón son el punto de referencia, entendidos como algo positivo, lo que ordena esta perspectiva (Fink, La Voi y Newhall, 2015). Este es el núcleo central de la difusión de la creencia de la existencia de deportes para varones y otros más aptos para mujeres, donde serían necesarias habilidades relacionadas con la belleza, la gracia y la cooperación, típicamente asociadas a lo femenino (lo que matiza la tradicional premisa). Incluso aparece en las impresiones recuperadas por Theberge, donde el hockey masculino y el femenino serían “dos deportes totalmente distintos”. Así, es la fuerza masculina la que motoriza las prácticas de regulación en el tipo de fútbol estudiado, donde persiste una idea que la asocia a valores propios de la masculinidad tradicional. Como explica un jugador: “El tema del contacto físico entre varones y mujeres es medio una cuestión de uno tener más cuidado, porque las manos vuelan para todos lados en algunos momentos y como que uno tiene que estar con cuidado” (Javier, entrevista, junio de 2022). Este último término es clave, puesto que no da cuenta de algo, a priori, negativo.

Una visión positiva: aprendizaje, transformación y creación

Esta perspectiva anclada en lo “natural” no es patrimonio exclusivo de quienes son críticos del juego mixto. En el caso del *quadball* se presenta algo interesante. Quienes consideran algo progresivo la posibilidad de compartir cancha con personas de otro género se apoyan en una lógica semejante a la anteriormente referida: la “delicadeza” propia de la menor contextura física femenina sería algo favorable, debido a su capacidad de esquivar las *dodgeball* o escabullirse de sus marcadores (Ibarrola, 2020). Este es el punto de partida de una serie de reflexiones que compartieron practicantes argentinas sobre la cuestión; una lectura en clave complementaria del “jugar juntos”. Muchas deportistas han jugado gran parte de su vida así y afirman realizarlo casi de forma inconsciente: “Jugamos juntos desde el principio. Lo tenemos internalizado” (Cristina, entrevista, julio de 2019). Algunas manifiestan que no se sienten “cuidadas” en el campo de juego. Desde esta interpretación positiva de la modalidad, las diferencias entre los cuerpos abren la puerta a la creatividad, haciendo que cada quien encuentre una función específica de acuerdo a sus posibilidades/virtudes: “...poniendo mujeres podés hacer un montón de tácticas geniales, porque, así como tiene sus desventajas también tiene sus ventajas. Ser más chiquito muchas veces hace magia en la cancha” (Paula, entrevista, mayo de 2021).

Así, puede parecer que aquellos practicantes que no observan críticamente esta modalidad sostienen una postura cercana al deporte como una práctica “liberadora”, puesto que estarían discutiendo contra la idea de una “inviabilidad” del juego mixto. Sin embargo, es notorio el modo en que esta postura se sostiene en los mismos argumentos de aquellos de los que dice diferenciarse. Solo difiere en su valoración. Se trata de una apropiación discursiva de aquellos argumentos “naturales” (Henry y Comeaux, 1999) que sustentan la postura reseñada en el apartado previo: la construcción de que la mujer aporta virtudes

propias de su constitución física, como la posibilidad de esquivar o escabullirse, mientras que el varón contribuye con fuerza física, reproduce al dedillo los viejos estereotipos de género en el deporte. Esta dicotomía aparece también en otros deportes, cuando participantes varones elogian a las mujeres por su técnica, aunque afirman que nunca llegan al “tipo de juego masculino”, que sería más “ostentoso” (Lake, 2015). La mejor prueba de esta apropiación puede encontrarse en la visión laudatoria que presenta Popple (2015) sobre el *quadball*, la cual se fundamenta en que esta amalgama las cualidades de las llamadas “cultura masculina y femenina”. Las características de esta actividad darían ventaja, por momentos, al típico varón rápido, alto, fuerte e individualista, y, en otras ocasiones de juego sería necesario priorizar “valores culturales típicamente femeninos como ocuparse de otros, la cooperación y el respeto por las personas más pequeñas y lentas” (Popple, 2015, p.201).

Adosada a esta visión positiva está la perspectiva que sostiene que esta forma de juego es “empoderante”, ya que aquí las mujeres encontrarían un lugar y jugarían a la par de los jugadores masculinos quienes: “...también se están deconstruyendo, y nos ven como pares (...) Faltaba eso, que el hombre te vea como un igual. Ya no nos pueden pasar por arriba. (...) me respetan como capitana, independientemente de mi género” (como se citó en Ibarrola, 2020, p.35).

Es decir, se observarían los efectos que clásicos del feminismo como Simone De Beauvoir (1989) identificaban en una educación y participación lúdica o deportiva sin diferenciación sexual, esto es, la promoción de cambios en la situación de la mujer. Esta clase de resultados se identifica también en otras experiencias deportivas mixtas, donde los varones ven “modificada” positivamente su actitud respecto a sus pares femeninos, la cual se carga de “aprecio” y “respeto” (Anderson, 2008; Maclean, 2015).

Este “respeto” parece tener un correlato a nivel institucional en el *quadball* argentino, ya que durante gran parte de su historia este estuvo gobernado por mujeres, quienes también capitanearon algunos equipos. La promoción de mujeres en posiciones de jerarquía es señalada por Channon (2014) como un desafío a los sentidos tradicionales de género.

Esta consecuencia positiva también se observa en el fútbol mixto con la aparición de un rol de cuidados que recae en ambos géneros, provocando un elemento disruptivo en relación a las identidades de estos varones participantes, quienes no significan esta situación como algo negativo. En el plano del juego en sí mismo, puede hablarse de una dimensión de la práctica recreativa que plantea un intento de deconstrucción y construcción de una nueva manera de disputar un deporte tradicional. Así manifestaba esta situación uno de los entrevistados: “En mixto es más parar la pelota, tocarla, pensar un poquito más, más despacio, más tranqui, pero jugar mejor (...) tocar más libre y por ahí ver más la cancha, no es tanto la intensidad” (Jorge, entrevista, mayo de 2022). La valoración de aspectos como la fuerza y la intensidad, propios de una construcción generizada⁸ del deporte, son dejadas de lado a partir de una práctica que se corre del “fútbol tradicional” y apuesta por otros atributos (evaluados positivamente) como la gambeta, el buen juego y la distribución de pases. Para lograr un espacio contenedor en el que convivan armónicamente ambos géneros fue necesario crear, para estos grupos, una nueva manera de

⁸ Siguiendo a Hang y Moreira (2020), el deporte es una práctica generizada y generizante. El primer atributo se relaciona con ventajas, control y sentidos basados en este binarismo de género. El segundo, refiere al establecimiento de tareas, actitudes, espacios, identidades y símbolos permitidos.

jugar y apreciar el fútbol. Aunque por momentos las regulaciones encumbran cuestiones relacionadas a la reproducción de estereotipos femeninos en los que subyace, como se mencionó en el *quadball*, la cuestión de la diferencia física y el determinismo biológico, también se distribuyen los roles de cuidados para lograr un espacio de juego armónico para todos, generando un elemento disruptivo respecto a los atributos asociados a perpetuar la masculinidad hegemónica.⁹

Acerca de la reglamentación mixta

Vamplew (2007) señala que las reglas de un deporte expresan la visión de quienes las crean, su actitud hacia la violencia, la equidad, la victoria y la derrota. El *quadball* tiene una historia rica en este sentido. Su evolución va desde la mixtura sin regulación, la inclusión de al menos dos mujeres, hasta el respeto por la autopercepción identitaria (Ibarrola, 2022). Su formulación actual establece que, en un equipo integrado por siete jugadores en cancha, un máximo de cuatro puede identificarse con el mismo género, pudiendo este ser masculino, femenino o no binario.¹⁰

Como se mencionó anteriormente, el caso del fútbol mixto difiere de lo que sucede con el *quadball* por tratarse de un deporte amateur sin reglamentación oficial, ni ente organizador que establezca regulaciones y normativas para el desarrollo de la práctica. Por lo tanto, la evolución en las pautas que se establecen en el juego mixto depende de los propios grupos y varían en función de los mismos. En los equipos observados se suele priorizar un equilibrio de género en el armado de los mismos, respetando la autopercepción identitaria, mecanismo no tensionado durante la experiencia de campo. En uno de ellos se establece como norma interna el cupo binario de 6 varones y 6 mujeres para completar el listado de jugadores antes de disputar los partidos. Una paridad exacta, distinta a la del *quadball*, el cual sí toma en cuenta a las personas no binarias.

Refiriéndonos ya a los eventos competitivos que tienen lugar en complejos de alquiler, cada uno de ellos establece las pautas requeridas para el desarrollo de los torneos. Algunos cuentan con el reglamento disponible para poder visualizarlo en la página de difusión del complejo. Tal es el caso del Torneo Copa del Rey, uno de los más tradicionales y de mayor convocatoria de La Plata. Pese a la enorme diversidad y situacionalidad que se desprende de esto, es posible establecer algunas reglas que refieren a la convivencia de los géneros en el formato de la competencia. Por ejemplo, la exigencia de que en el campo de juego haya como mínimo dos mujeres participando, pudiendo alinearse en la posición que cada una desee. Estas pueden ser sustituidas por un varón, siempre y cuando se respete la cuota establecida en el reglamento. Los puntos de contacto con el *quadball*, sin salir del binarismo de género, son todavía mayores en esta modalidad competitiva.

⁹ Tomando la idea de hegemonía de Gramsci, Connel propone el concepto de masculinidad hegemónica, entendiéndola como una posición siempre disputable, y “la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (Connel 1997, p.39). Esta también sustenta la dominación y subordinación entre grupos de hombres.

¹⁰ La cuestión de las personas no binarias en Argentina es un tema poco abordado de forma directa, puesto que su número es muy bajo en este deporte, orientándose la mayoría de las discusiones en torno al binomio varón/mujer. De allí el poco trato que se le dará en este trabajo. Lo mismo puede decirse del fútbol mixto analizado aquí.

Así, aunque ambos casos estudiados presentan un cupo, la diferencia entre los mismos es clara, no sólo en cuanto a los géneros considerados. En el *quadball*, a todos los participantes se les aplica el mismo reglamento. Este es el reaseguro que tiene la práctica para alcanzar uno de sus objetivos: la *inclusividad*, un deporte para todos donde nadie es juzgado (*International Quadball Association*, 2023). La concepción de igualdad de este deporte toma como punto de partida el considerar a todos los participantes en las mismas condiciones. Por el contrario, en el caso del fútbol queda evidenciado que en las presentes reglamentaciones persisten reproducciones de los tradicionales roles de género y de los aspectos asociados a las masculinidades y feminidades tradicionales.¹¹ Es que, en algunos torneos, se establece que un varón no puede “cuerpear”, ni trabar con una mujer, siendo penado con un tiro libre a favor del equipo que reciba la infracción (Todo torneos, s.f). Estos ejemplos muestran las reglas que establecen los complejos de alquiler de canchas para lo que ellos consideran la “mejor manera de regular” el juego cuando conviven distintos géneros en cancha. La aparición de estas restricciones al accionar de jugadores masculinos recuerda a lo comentado por Vigliotta (2021), donde se establecían ciertas enmiendas al reglamento del deporte que intentaban asegurar “la igualdad” entre los participantes, dando “ventajas” a las jugadoras (Sterchele, 2015; Henry y Comeaux, 1999). Llamamos la atención sobre estas modificaciones ya que, como señalan algunos autores, podrían tener consecuencias negativas no deseadas, fomentando supuestos de inferioridad femenina y de un atletismo masculino dominante (Arias, Argudo y Alonso, 2011).

Institucionalización

Otro de los puntos de diferenciación entre las dos experiencias es la ya referida institucionalización. Como indica Coakley (2001), un rasgo importante de la misma es la existencia de un reglamento estandarizado y aplicable de forma universal, lo que no se observa en el fútbol mixto. Pero, además, esta implica necesariamente la emergencia de entes de carácter oficial que garantizan la vigencia de las reglas. Estas organizaciones proveen el marco formal para su refinamiento o modificación.

En el *quadball* este papel le corresponde a IQA, que cada dos años actualiza el reglamento, y luego a las asociaciones nacionales quienes, no solo lo enseñan a sus miembros, sino que también lo discuten y polemizan. Como es mencionado en otro trabajo, la propia IQA se propone como objetivo la promoción de la *inclusión* y la educación en perspectiva de género de la comunidad de su deporte (Ibarrola, 2021b). Resultado de esta “misión”, en Argentina ha surgido una Mesa de Género y Diversidades, la cual, además, ha creado un protocolo contra la violencia de género. Se trata, ni más ni menos, que un signo de época que evidencia la participación del feminismo en el campo del deporte en general. Ciertos talleres o conversatorios organizados por este espacio representan una oportunidad para abrir debate en torno a muy diversas cuestiones, entre ellas la propia regla de género. En una charla abierta fue discutida la posibilidad de constatar la identidad de género de un deportista, en referencia a un conflicto pretérito donde algunos jugadores extranjeros se habían quejado de supuestos “falsos no binarios” (varones). El supuesto, nuevamente, era que la presencia de más varones biológicos en un equipo representa una ventaja, bajo esta modalidad mixta. La charla llegó a una conclusión alineada con el

¹¹ Según Garton e Hijós (2018), la identidad femenina que se reconoce en la sociedad contemporánea, y en el ámbito deportivo genera conflictos en torno a la participación plena de las mujeres en los deportes, principalmente a partir del ingreso a deportes tradicionalmente “de hombres”.

mensaje de IQA: respetar como cada quien se siente, ya que cuestionarlo sería un acto violento e invasivo; este deporte debía sustentarse en la buena fe y en la formación de lazos sociales basados en la igualdad y el respeto. Vemos una perspectiva de fuerte contenido feminista funcionando como mirada oficial en este ámbito, dando forma una idea de *inclusión*, aquella que aparece cuestionada en los primeros testimonios recuperados de este deporte. La categoría brilla por su ausencia en el caso del fútbol mixto.

Otro ejemplo excede las fronteras nacionales. En el contexto de una renovación del reglamento del deporte, durante 2022, se dio un debate en torno a la ampliación de la regla de género. En esta ocasión se creó un comité internacional que, sobre la base de un análisis del vigente, señaló una serie de potenciales cambios, entre los cuales estaba permitir hasta un máximo de tres jugadores que se identifiquen con un mismo género por equipo en cancha. Las asociaciones nacionales debatieron el tema, consultaron a sus miembros y emitieron su veredicto, mayormente contrario al cambio. En el caso argentino se argumentó la falta de mujeres y personas no binarias, producto del perjuicio que representó la pandemia de Covid-19, bajo la cual muchos jugadores abandonaron la práctica. Una minoría de países, entre ellos Australia, Estados Unidos y parte del continente europeo, fue favorable al cambio y, una vez rechazado, algunos de sus practicantes iniciaron una protesta en redes sociales. Criticaban el argumento de la falta de mujeres y no binarios, señalando que eran los propios equipos los responsables de esta carencia, al no estimular adecuadamente a los ya existentes mediante la creación de un ambiente sano (*Pitch Please*, 2022a). El rechazo era visto como una oportunidad perdida de aumentar la “equidad” dentro del *quadball*; el deporte debía dotar a los individuos de apoyo para motivarlos, hacerlos progresar y sentirse valorados en cancha (*Pitch Please* 2022b). Se informaba también la decisión de muchos países de implementar voluntariamente el cambio rechazado, es decir, jugar con una regla de máximo tres en torneos internacionales regidos por una de máximo cuatro. Algunos equipos declararon la incompatibilidad entre los valores que este deporte pregona y una decisión que ignoraría el menosprecio que sufrirían jugadores de género femenino y no binario en todo el planeta (*Vienna Vanguard Quidditch Club*, 2022). En estos ejemplos se evidencia la importancia del papel de lo institucional, que dota de una fuerte impronta ideológica a la cuestión: la “misión” del organismo que rige al deporte en torno a la *inclusión* permea los debates. Esta perspectiva es la que rige y ordena la discusión, más allá de ciertas cuestiones técnicas u organizativas. Se trata de un rasgo, lo “ideológico”, que hace del *quadball* un deporte alternativo (Cohen, 2013), al oponerse al binarismo de género dominante en el deporte global, sustentando también aquellos anhelos mencionados al comienzo del texto, que buscaban asociar este deporte al feminismo.

Son este tipo de discusiones las que pueden “perderse” en el fútbol mixto. La carencia de una institución que canalice las mismas vuelve dependiente al investigador de las herramientas de la observación participante y la entrevista como vías para captar las disputas de sentido. Este aspecto, junto con la regulación de los torneos, queda librado a los intereses prácticos y del circuito comercial, siempre en relación a las demandas propias del mercado del fútbol de alquiler. Esto puede ser peligroso. Como observa Álvarez Litke (2020) para el fútbol femenino, estos actores ponen en juego operaciones que buscan volver esta práctica algo socialmente aceptable, ajustándolo al ideal heteronormativo de feminidad y de belleza, desactivando todo elemento potencialmente disruptivo mediante la incorporación de elementos estereotípicamente femeninos. Además, apunta el autor, los significados que le otorgan los practicantes a su

propia actividad puede que no concuerden con los reglamentos y normas que establecen quienes administran los complejos de alquiler de canchas. Desde esta óptica, el mercado del fútbol mixto no escaparía a las estrategias publicitarias que conllevan el riesgo de vaciar al feminismo de contenido político, convirtiéndolo en otro elemento de la carnavalización y espectacularización de mujeres y hombres jugando juntos al fútbol. Después de todo, la apelación a la cuestión de género por parte de la industria del deporte no es algo novedoso, como demuestra el estudio de Hijós (2021) sobre *Nike*. La lógica de un “deporte inclusivo” parece constituir para esta propuesta una oportunidad de ampliar su demanda comercial, al intentar abarcar a una fracción de la población afín a dicha idea. Además de utilizar lenguaje inclusivo en sus comunicaciones virtuales, la actividad del fútbol mixto estudiada se promociona bajo estos parámetros:

Figura 1: Publicación en redes sociales del Torneo Copa del Rey



Fuente: Captura de pantalla del Instagram de la cuenta de Torneo Copa del Rey (s.f)

Conclusiones

Este trabajo se propuso realizar una comparación entre dos deportes mixtos, con el fin de analizar los sentidos circulantes en torno a esta modalidad. Al tratarse de dos actividades que revisten esa condición, pero que también son amateurs y de contacto, encontramos puntos en común con una con una visión tradicional en el mundo deportivo que enfatiza en la cuestión física.

Podríamos partir de una tensión fundante: competencia versus recreación. Es la idea de “juego integrador” que plantean Henry y Comeaux (1999) en su trabajo: que solo es posible un juego mixto proponiendo una dinámica ajena a la lógica de lo competitivo. Sin embargo, tamaña aseveración no se expresa en la significación de las transformaciones prácticas del fútbol mixto estudiado, realizadas para posibilitar esta modalidad de juego. Álvarez Litke (2020) afirma

que, debido al papel tradicionalmente asociado a lo masculino del fútbol, su práctica por parte de mujeres es un desafío a los mandatos sociales acerca de los que estas pueden hacer con su cuerpo. Siguiendo esta línea de análisis, que personas de diferentes géneros elijan y consensuen cómo compartir esta actividad, también puede constituir un elemento disruptivo en las prácticas recreativas y los modos de vincularse, reforzando estos cuestionamientos.

Sí se observa con claridad aquella tensión en el *quadball*, cuando algunos jugadores contraponen la inclusión con el pleno desarrollo de las habilidades deportivas de los varones. Pero, el argumento principal en ambos casos es la incidencia determinante de las diferencias “naturales”. Las relaciones sociales entre los géneros, su significado, están claramente marcadas por el peso de este argumento. Su importancia es tan grande que llega a incidir incluso en las posiciones que apuntan precisamente a la “integración” y valoración positiva de esta modalidad de juego. Esto matizaría el potencial trazado de una dicotomía como “feminismo/antifeminismo”, entre las distintas opiniones circulantes entre los practicantes de *quadball*. En el fútbol las modificaciones para la convivencia de ambos géneros actúan como “reparación” de esta diferencia, pero operan bajo la lógica de lo “natural”. En el *quadball*, donde esto está ausente, implicó una revalorización de los estereotipos en torno a los géneros. Así, la persistencia de estos sentidos en torno a lo “natural”, nos remite a lo señalado por Henry y Comeaux (1999): incluso en aquellas prácticas con discursos e intenciones “igualitarias”, puede reproducirse la dominación de jugadores masculinos.

En un plano institucional es claro el peso de la “misión” del deporte que establece la IQA, cuya capacidad para motorizar debates en torno a la violencia de género y el propio juego mixto quedó demostrada. En el fútbol mixto, esta posibilidad queda abierta a los designios del mercado local, que suele responder a los deseos de la demanda sin profundizar tanto en la preparación de los espacios y los recursos humanos para afrontar las diferencias genéricas, como se observa en la reglamentación para los torneos competitivos que se citó anteriormente. Esto no es menor, debido a que uno de los aspectos señalados por los antecedentes académicos acerca del deporte mixto son los aprendizajes colectivos que estas modalidades pueden dejar a los participantes. En el *quadball*, las charlas sobre la identidad de género y la experiencia compartida en cancha son reguladas y procesadas por una institución. En el fútbol mixto será cuestión de aguardar si el mercado o los propios administradores de torneos competitivos se interesan por esto. Sin embargo, en estos grupos pueden observarse dos dimensiones asociadas a la categoría de *politicidad*¹² que parece profundizar en estos aspectos. Por un lado, a partir del posicionamiento concreto que ejercen algunos jugadores en torno a cuestiones sociales y políticas de un contexto más amplio, que trasciende el espacio concreto de la práctica de fútbol mixto. Y, por otro lado, la politicidad manifiesta en la práctica misma, a partir de la intencionalidad de desarrollar reglas, pautas y normas que hagan posible la participación de todas las personas en el espacio de fútbol mixto.

Siguiendo a Sueldo, Merlo y Torres (2021), la politicidad implica la apropiación particular del espacio social para modificar su modo de funcionamiento; es en la cotidianidad en donde se constituye esta politicidad. En nuestro caso, en la manera en que deciden desarrollar esta práctica recreativa, así como también

¹² Recuperada aquí según Merklen (2005), quien pensaba a los sectores populares, siendo esta categoría constitutiva de la identidad de los individuos, del conjunto de sus prácticas, su socialización y su cultura política.

en su elección, a partir del compromiso con la colectividad y la posibilidad de crear lazos relacionales que les propicia este deporte.

Lo incipiente y recreativo de las experiencias tratadas aquí no desestima la importancia de los hallazgos. Consideramos que las experiencias comparadas en este trabajo representan un laboratorio del “futuro del deporte”. Thorpe y Wheaton (2019) hablan de una política del Comité Olímpico Internacional (COI) tendiente a incentivar el involucramiento de mujeres en el deporte, un “espíritu de renovación” que busca atraer “público joven”, enunciando como prioridad favorecer la igualdad entre los géneros e incluir modalidades mixtas. La tentativa de este tradicional organismo puede indicar que estamos en el umbral de una nueva era para el deporte, puesto que el COI ha sido un bastión histórico de la discriminación contra la mujer. Las marchas y contramarchas en este sentido son un síntoma: mientras algunos organismos reguladores niegan la participación de mujeres trans, el reciente mundial de fútbol femenino de 11 tuvo como novedad la incorporación de una persona no binaria (Subirana, 2023).

Los sentidos puestos en juego por los practicantes de *quadball* y el fútbol mixto, que muestran una cierta “tensión” pero también prevalencia y reproducción de tradicionales construcciones en torno al deporte y el género, valorizan los hallazgos de este trabajo y se suman al coro de preguntas contemporáneas: ¿Qué sucederá cuando el mercado, el dinero y la competitividad se decidan a promover estas iniciativas de forma definitiva? Llamamos la atención acerca de la creencia de algunos de los practicantes estudiados sobre el carácter “no competitivo” de estas modalidades mixtas. Es que el “partido final” se jugará en la perspectiva nativa: ¿los varones “ceden” o “aprenden” otra forma de jugar? ¿Mujeres “empoderadas” o “protección” machista? ¿Cuidado es “condescendencia”? ¿Qué perspectiva que se impondrá?

Se abre así un campo de debate al que estas experiencias, con sus problemas prácticos, éxitos y fracasos, conservadurismo e innovación, realizan un aporte de gran valor, ya que dicen perseguir el objetivo de la igualdad de género. Una discusión en que también es necesario que las ciencias sociales que trabajan el deporte digan presente, recuperando las voces y trayectos, pensando preguntas e interrogantes que trasciendan lo instituido y binario, logrando incorporar estas experiencias (Ibarra, 2023). ¿Qué otros cuerpos, violencias y exclusiones podemos encontrar en el universo deportivo?

Bibliografía

- » Alabarces, P. (2016). De la clandestinidad a la intervención pública: avatares de un campo. En R. Soto Lagos y O. Vergara (Comps.), *¿Quién raya la cancha? Visiones, tensiones y nuevas perspectivas en los estudios socioculturales del deporte en Latinoamérica* (pp. 25-38). Buenos Aires: CLACSO.
- » Álvarez Litke, M. (2020). ¿Fútbol femenino o feminista? Disputas de sentido en torno al género y el deporte en Argentina. *Kula. Antropología y ciencias sociales*, 22, 9-26.
- » Anderson, E. (2005). *In the Game: Gay Athletes and the Cult of Masculinity*. Albany: State University of New York Press.
- » Anderson, E. (2008) "I Used to Think Women Were Weak": Orthodox Masculinity, Gender Segregation, and Sport. *Sociological Forum*, 23 (2), 257-280. <https://doi.org/10.1111/j.1573-7861.2008.00058.x>
- » Arias, J., Argudo, F. y Alonso, J. (2011). Review of rule modification in sport. *Journal of Sports Science & Medicine* 10(1), 1-8. <https://www.jssm.org/jssm-10-1.xml%3Eabst>
- » Burstyn, V. (1999). *The Rites of Men: Manhood, Politics, and the Culture of Sport*. Ontario: University of Toronto Press.
- » Buzzo, N. (2023). "Che, ¿por qué no juegan un mixto?" *Género y politicidad en el fútbol mixto recreativo de la ciudad de La Plata*. (tesis de grado), Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- » Channon, A. (2014) Towards the "Undoing" of Gender in Mixed-Sex Martial Arts and Combat Sports. *Societies*, 4 (4), 587-605. <http://dx.doi.org/10.3390/soc4040587>
- » Coakley, J. (2001). *Sport in society. Issues and controversies*. Albany: Irwin McGraw-Hill.
- » Cohen, A. (2013). *The impacts and benefits yielded from the sport of quidditch*. (tesis de doctorado), Universidad de Texas, Texas, Estados Unidos.
- » Cohen, A., Melton, N. y Peachey, J. (2014). Investigating a Coed Sport's Ability to Encourage Inclusion and Equality. *Journal of Sport Management*, 28, 220-235. <https://doi.org/10.1123/jsm.2013-0329>
- » Connell, R. (1987). *Gender and power*. California: Stanford University.
- » Connell, R. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 31-48). Santiago de Chile: ISIS-FLACSO Ediciones de las mujeres.
- » Connell, R. (2002). *Gender*. Cambridge: Polity Press.
- » De Beauvoir, S. (1989). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- » Fink, J., La Voi, N. y Newhall, K. (2015) Challenging the gender binary? Male basketball practice players. Views of female athletes and women's sports. *Sport in Society*, 19, 1316-1331. <http://dx.doi.org/10.1080/17430437.2015.1096252>
- » Garton, G. e Hijós, N. (2018) "La deportista moderna": género, clase y consumo en el fútbol, running y hockey argentinos. *Antípoda*, 30, 23-42. <https://doi.org/10.7440/antipoda30.2018.02>
- » Garton, G. (2020). La profesionalización del fútbol femenino argentino: entre la resistencia y la manutención del orden. *Revista Ensamblés*, 7 (12), 72-86.
- » Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós.

- » Hang, J. (2020) Feministas y triperas. Mujeres y política en el área de género del club Gimnasia y Esgrima La Plata. *Debates en Sociología*, 50, 67-90. <http://dx.doi.org/10.18800/debatesensociologia.202001.003>
- » Hang, J. y Moreira, V. (2020). Deporte, género y feminismos: rupturas, negociaciones y agencias en un campo desigual. *Revista Ensamblés*, 12, 2-9.
- » Hargreaves, J. (1986) Where's the Virtue? Where's the Grace? A Discussion of the Social Production of Gender Relations in and through Sport. *Theory Culture Society*, 3, 109-121. <https://doi.org/10.1177/026327648600300101>
- » Hargreaves, J. (1993). Promesa y problemas en el ocio y los deportes femeninos. En J. Brohm, P. Bourdieu, E. Dunning, J. Hargreaves, T. Todd y K. Young (Comps.), *Materiales de Sociología del Deporte* (pp.83-109). Madrid: La Piqueta.
- » Henry, J. y Comaeux, H. (1999) Gender egalitarianism in coed sport. A case of study in american soccer. *International review for the sociology of sport*, 34 (3), 277-290. <https://doi.org/10.1177/101269099034003>
- » Hijós, N. (2018) Apuntes bibliográficos para acercarnos a la pregunta por el género en el deporte. *Cuestiones de Sociología*, 18, 1-4. <https://doi.org/10.24215/23468904e059>
- » Hijós, N. (2021). Runners. *Una etnografía en una plataforma de entrenamiento de Nike*. Buenos Aires: Gorla.
- » Horcajo, M. (2006) Contribución del feminismo de la diferencia sexual a los análisis de género en el deporte. *Revista Internacional de Sociología*, 64 (44), 111-131. <https://doi.org/10.3989/ris.2006.i44.30>
- » Ibarra, M. (2006) Romper binarismos. Experiencias de jugadoras trans en una liga de fútbol del norte de Argentina. *Tramas y redes*, 4, 135-152. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248476/1/Tramas-y-redes-N4-8.pdf>
- » Ibarrola, D. (diciembre de 2018). El desarrollo del quidditch en Argentina, una primera aproximación. En P. Pérez (Coordinación), *Homo Ludens. Sociabilidad, deporte y tiempo libre en las sociedades contemporáneas*. Mesa en X Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, Argentina.
- » Ibarrola, D. (2020a) Apuntes para pensar una relación entre quidditch y género. *Kula*, 22, 37-37. <https://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2020/08/Kula-22-Ibarrola-27-37.pdf>
- » Ibarrola, D. (octubre de 2021a). Quidditch y prosumo: primeros pasos para un abordaje. En H. Lewin (Coordinación), *Estudios Sociales del Deporte*. Mesa en XIV Jornadas de Sociología, Buenos Aires, Argentina.
- » Ibarrola, D. (2021b) La ética del fandom de Harry Potter y el deporte quidditch: continuidades y rupturas. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 60, 43-67. http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/864/pdf_1
- » Ibarrola, D. (diciembre de 2022). Acerca de la regla de género en el quidditch (2005-2022). En P. Pérez (Coordinación), *Homo Ludens. Sociabilidad, deporte y tiempo libre en las sociedades contemporáneas*. Mesa en XI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, Argentina
- » International Quadball Association (IQA). (2023). *Mission & values*. Recuperado de <https://iqasport.org/about/mission-and-values>
- » Lake, R. (2015) "Guys don't whale away at the women": etiquette and gender relations in contemporary mixed-doubles tennis. *Sport in Society*, 19, 1214-1233. <https://doi.org/10.1080/17430437.2015.1067773>

- » Maclean, C. (2015) Friendships worth fighting for: bonds between women and men karate practitioners as sites for deconstructing gender inequality. *Sport in Society* <http://dx.doi.org/10.1080/17430437.2015.1096249>
- » Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires: Gorla.
- » Messner, M. (2002). *Taking the field: Women, men, and sport*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- » Natalucci, A. y Rey, J. (2018). ¿Una nueva oleada feminista? Agendas de género, repertorio de acción y colectivos de mujeres (Argentina, 2015-2018). *Revista de Estudios Políticos y Estratégicos*, 6(2), 14-34.
- » Ordóñez, A. (2011). Género y deporte en la sociedad actual. *Polémika*, 3(7), 106-113.
- » Pitch Please [@1.2.3.pitchplease]. (2022a, 3 de agosto). “The 3rd place playoff @iqa_european_games 2022 was voluntarily played by @quidditchaustralia and @norgesrumpeldunkforbund with 3 max gender. The match and the...” [Fotografía]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/Cgy1CNhqPSV/>
- » Pitch Please [@1.2.3.pitchplease]. (2022b, 1 de septiembre). “Equality = everyone on your team is treated the same and has the same opportunities. A 3 max rule is more equal (though gender is not binary so cannot be split...” [Fotografía]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/Ch89lMKlgDD/>
- » Popple, J. (2015). Embracing the magic: Muggle quidditch and the transformation of gender equality from fantasy to reality. En L. Brenner (Ed.), *Playing Harry Potter. Essays and Interviews on Fandom and Performance* (pp. 188-205). Carolina del Norte: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- » Rojas Correal, J. (2014). *Ultimate Frisbee como práctica no convencional en la ciudad de La Plata*. (tesis de maestría), Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, Argentina.
- » Saraví, J. (2012). Skate, varones y mujeres en el espacio público de la Ciudad de La Plata. Algunos aportes para pensar las nuevas prácticas deportivas desde la perspectiva de género. *Revista da ALESDE*, 2(2), 44-53. <https://doi.org/10.5380/alesde.v2i2.30789>
- » Scharagrodsky, P. 2016. En los deportes queda mucho ‘género’ por cortar. *Voces en el fénix*, 58, 22-29.
- » Schwartzner, M. (2020). *Que otros jueguen lo normal. Archivos de militancias y deporte desde una perspectiva transmasculina*. Buenos Aires: Puntos suspensivos ediciones.
- » Stake, R. (1998). *Investigación con estudios de casos*. Madrid: Morata.
- » Sterchele, D. (2015) De-sportizing physical activity: From sport-for-development to play-for-development. *European Journal for Sport and Society*, 12 (1), 97-120. <https://doi.org/10.1080/16138171.2015.11687958>
- » Sueldo, J, Merlo, J y Torres, M. (2021) Politicidad popular en tiempos de crisis. *Con CienciaSocial. Revista digital de Trabajo Social*, 4 (8), 32-47. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ConCienciaSocial/article/view/32873>
- » Theberge, N. (1998) “Same sport, different gender”: A Consideration of Binary Gender Logic and the Sport Continuum in the Case of Ice Hockey. *Journal of Sport and Social Issues*, 22, 183-198. <https://doi.org/10.1177/019372398022002005>
- » Thorpe, H. y Wheaton, B. (2019) The Olympic Games, Agenda 2020 and action sports: the promise, politics and performance of organisational change. *International Journal of Sport Policy and Politics*, 11(3), 465-483. <https://doi.org/10.1080/19406940.2019.1569548>

- » Todo torneos. (s.f). *Reglamento fútbol 5 mixto*. Recuperado de https://todotorneos.com.ar/reglamento/copadelrey/REGLAMENTO_FUTBOL_5_MIXTO.pdf
- » Torneo Copa del Rey [@torneocopadelrey]. [Perfil]. Instagram. <https://www.instagram.com/torneocopadelrey/?hl=es>
- » Vamplew, W. (2007). Playing with the Rules: Influences on the Development of Regulation in Sport. *The International Journal of the History of Sport*, 24 (7), 843-871. <https://doi.org/10.1080/09523360701311745>
- » Vienna Vanguard's Quidditch Club (2022, 3 de agosto). *We are extremely dissappointed and saddened by yesterday's IQA announcement in regards to the failed introduction of the 3-max gender rule in the new rulebook...* [Video adjunto] [Actualización de estado]. Facebook <https://www.facebook.com/ViennaVanguards/posts/pfbidoMaj9xqKNfhTTFGLm5zRm2gJhArgnS4pgB47Aao8idL6cnut3vmgZjKH7Q4ZoPe8vl>
- » Vigliotta, C. (2021). *Participant Perceptions and Widespread Beliefs of Gender Based Rule Modifications in Coed Intramural Sports*. (tesis de licenciatura), Universidad de Louisiana, Louisiana, Estados Unidos.

Otras fuentes consultadas

- » Subirana, G. (21 de julio de 2023). Histórico: debutó la primera persona no binaria en el Mundial Femenino. *Olé*. Recuperado de https://www.ole.com.ar/futbol-femenino/historico-nigeria-canda-primera-persona-binaria-debut-fase-grupo-partido-rebecca-quinn_o_b97FobjiEs.html

Sujetos sin voz en la región sur y austral de Chile y Argentina

ORDENES DELGADO, M. (Eds.). (2022). *Sujetos sin voz en la región sur y austral de Chile y Argentina*. Frontera, colonización, marginalidad y organización popular chileno-mestiza en los siglos XIX y XX. Santiago: LOM ediciones. 474 pp.



Nicolas Basso

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas,
Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: ni4o.bass50@gmail.com

Recibido: 17 de agosto de 2023
Aceptado: 30 de diciembre de 2023

Estamos evidenciando en los últimos tiempos una creciente proliferación de voces racistas y negacionistas para con los pueblos indígenas. Un caso común en ambos lados de la cordillera es el Mapuche, pueblo al que sistemáticamente, y por diversos medios, se le ha buscado suprimir el limitado pero valioso reconocimiento de su preexistencia a la conformación de los estados argentino y chileno, así como a su actual existencia en tanto pueblo que integra y que constituye parte fundamental de la diversidad étnica, social y cultural de dichos estados. Esto ha sido posible, entre otros tantos factores, por la construcción de una sesgada y direccionada historia oficial que, bajo diversos mecanismos, ha intentado ubicarlos en los márgenes de su conformación en tanto naciones. Una forma imprescindible de resistencia ante tal avance simbólico, ideológico y material sobre la población indígena ha sido la extensa y prolífera indagación sobre su pasado. La recuperación de la historia indígena, amparada tanto por los procesos de lucha y de memoria viva de los mismos pueblos como por la legitimidad que otorga la ciencia moderna bajo la forma de saber académico, ha devenido en una potente herramienta a favor de los complejos pero agónicamente prolongados procesos de reconocimiento y reivindicación de estas poblaciones por parte de los estados. Sin embargo, la existencia de literaturas especializadas en procesos históricos de supresión y marginalización simbólica no se cumple para todos los grupos sociales.

La potencia y relevancia de la obra que aquí reseñamos radica entonces en dos puntos. Por un lado, ofrece un abordaje teórico que recupera el concepto de *subalternidad*, dando cuenta además el hecho de que este fenómeno no solo afecta a la marginalización de poblaciones étnicas, sino también a un conjunto más general y diverso de grupos sociales, al favorecer procesos que tienden a excluirlos e invisibilizarlos, así como a silenciar las voces de sus protagonistas. Por lo tanto, y como propuesta esta vez metodológica, los autores que integran este trabajo se embarcan en la tarea de recuperar la voz de los *sin voz*, mediante el análisis de diversas fuentes historiográficas, etnohistóricas y administrativas,



entre otras, procurando así aportar no solo descripciones y análisis significativos de casos historiográficos para nutrir la literatura, sino también para colaborar en el justo cometido que es el buscar contrarrestar aquellos mecanismos mencionados de supresión simbólica de grupos poblacionales subalternos de las historias oficiales. Y es en este punto que encontramos el segundo aspecto de relevancia de la obra. A la propuesta teórica y metodológica presentada, se le suma como novedad el análisis de la población chileno-mestiza del sur de Chile y Argentina, población que ha sido doblemente marginada de la historiografía oficial, tanto por los sectores de poder, quienes dieron forma a los aspectos ideológicos y hegemónicos de los nacientes estados nacionales, como por buena parte de la literatura académica especializada. Tal es así que, en las últimas décadas, como menciona Mathas Órdenes Delgado, “se ha sostenido que entre las deudas más importantes de la Historia y de las Ciencias Sociales de Chile con los excluidos, se encuentra la Historia Social, Política y Cultural del bajo pueblo chileno-mestizo de la zona sur y austral”.

Mathias Órdenes Delgado, editor de la obra, es historiador y doctor en Antropología y en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Mágister en Ciencias Sociales. Detenta una amplia trayectoria de investigación en campos como la Historia Regional, Historia Agraria, Historia Mapuche e Historia Social. Nos propondrá al inicio del libro, cinco aspectos que guiarán los diversos trabajos que lo componen. El primero consiste en identificar y definir la categoría de “poblaciones” y sujetos “sin voz”, haciendo énfasis a su vez en la deuda mencionada anteriormente para con ellos no solo por parte del Estado, sino también por buena parte de la academia. En segundo lugar, se busca identificar aquellos procesos históricos vinculados a la colonización y conformación de los Estados nacionales que llevaron a la subalternización y exclusión de poblaciones chileno-mestizas del sur. El tercer y cuarto eje tienen que ver con una extensa revisión de la literatura temática y específica para la recuperación de los conceptos de sur y sur-austral profundo. Finalmente, el quinto aspecto sintetiza la propuesta epistemológica que emerge de los aportes de los distintos autores que presentan el producto de sus investigaciones a lo largo de la obra.

La articulación dialéctica de estos trabajos sintetiza lo que el editor denomina “experiencia subalterna del sur y sur-austral profundo”, caracterizándola a su vez como el resultado de cinco hechos sociales identificables: el desafío de la construcción de la cohesión sociopolítica; la cultura sociopolítica del Estado como hecho excluyente; el problema de la acción colectiva en contexto de exclusión profunda; el desarraigo y la atomización social. Órdenes Delgado recupera críticamente la perspectiva thompsoniana en torno a la conceptualización de la experiencia social, al sostener que este autor caracteriza dicho fenómeno como un hecho vinculado a la conciencia de clase. Como alternativa entonces introduce la categoría de “experiencia subalterna”, para así lograr alternar del sentido original y amplio de la categoría introducida por Thompson, por uno menos abarcativo pero más operativo.

Los trabajos que integran esta obra se dividen en tres secciones, todas ellas situadas en espacios de entre fronteras. La primera sección aborda eventos que se ubican en los márgenes del Ngulumapu. Pablo Mariman Quemena, autor del primer artículo, Doctor en historia de Chile y Mágister en Etnohistoria, es integrante de la Comunidad de Historia Mapuche y de la Asociación de Investigación y Desarrollo Mapuche y especialista en la temática mapuche. El autor nos presenta un análisis de procesos de etnogénesis y de conflicto intra e interétnico, desde un enfoque etnohistórico, que transcurrieron en dos periodos de guerras en Chile, el de independencia (1810 - 1830) y la invasión del

Ngulunapu (1859 - 1884), centrando la mirada en aquellas “estructuras socio-raciales” de la época que fueron incorporadas al modelo de Estado nación moderno. De esta manera, busca problematizar los intentos de construir “significaciones y atribuciones de sentido” con respecto a discursos ideológicos que permiten reproducir ciertas categorías étnicas y nacionalistas en el presente al poner en relieve sentidos y representaciones alternativas en torno a lo mapuche, lo chileno y lo estatal, que se presentaban, por ejemplo, en el siglo XIX, demostrando así la complejidad inherente a estos procesos de construcción de identidades sociales. En el siguiente artículo, Mathias Órdenes Delgado toma como caso de análisis a los llamados “rotos”, “fronterizos” y “lleulles” al momento de la Guerra de Ocupación de La Araucanía, proponiéndose analizar sus condiciones de vida tal como fueron determinadas por el estado chileno. Particularmente, el autor detalla la situación de alta vulnerabilidad y de subalternización de estas poblaciones al encontrarse subyugados por “estrechas jerarquizaciones socio-raciales” así como en la conformación de espacios de exclusión social, caracterizado por la categoría de “lugar” de frontera. Pero también se propone sacar a la luz diversos procesos de resistencia, mostrando de qué manera se intentó, tal vez sin tanto éxito, encontrar estrategias que logran cierto ascenso social, de mejoramiento de las condiciones de vida, de acceso al mercado de trabajo y, en definitiva, de construcción de un *lugar* propio.

La segunda parte de la obra se sitúa de lleno en los procesos de construcción de la frontera chileno-argentina, tomando como eje del análisis a las poblaciones indígenas y chileno-mestizas. Mauricio Cárdenas Palma, Magíster y Doctor en Historia y profesor de Estado por la Universidad Andrés Bello, inaugura esta sección con un artículo donde se aborda el proceso de repatriación de chilenos del Neuquén de principios del siglo pasado. Hecho que no fue tan exitoso como se esperaba luego de la implementación de la Ley de Repatriación sancionada en 1896. Según el autor, esto se debió a una serie de dificultades y conflictos sociales que se dieron hacia el interior de diversas colonias creadas específicamente para dicha repatriación. Como casos representativos de estos conflictos que dificultaron el arraigo de los pobladores, Cárdenas Palma señala demoras en la entrega de títulos de propiedad, amenazas de expulsión y reglamentaciones de autoridades. El siguiente trabajo lo presentan Jorge Muñoz Sougarret, Doctor en Historia y especialista en las sociedades regionales del sur de Chile, y en particular sobre el mundo del trabajo y en el desarrollo empresarial de los siglos XIX y XX, temas en los que ha publicado varios trabajos, y Laura M. Méndez, docente de grado y posgrado en distintas instituciones universitarias, habiendo publicado un número importante de libros y capítulos sobre la historia regional y estudios socio-económicos y culturales de la Patagonia Norte. Los autores se enfocan en esta oportunidad en el proceso de construcción de parques nacionales en la Norpatagonia de la frontera argentino-chilena, y analizando el rol que tuvo el turismo a la hora de constituirse un ideario de naturaleza prístina. Hecho que contrastaba con el manejo extractivista que empresas y pobladores realizaban sobre el territorio. El trabajo busca dar cuenta tanto del proceso de poblamiento de la zona, como de los intentos de expulsar dichas poblaciones a fines de instalar emprendimientos turísticos. Siguiendo con esta indagación sobre la constitución de parques nacionales a partir del avance de la frontera estatal, en el siguiente artículo, a partir de una articulación de trabajo de campo y análisis de archivo, Alexis Papazian, profesor de Historia y Doctor con mención en Antropología, especialista en procesos territoriales de las comunidades mapuche en los siglos XX y XXI, focaliza esta vez en los mecanismos de desterritorialización de reterritorialización de la población indígena en Neuquén, que consistieron en un desplazamiento forzado de familias y comunidades, demostrando así

las tensiones y rupturas de lazos y trayectorias comunitarias y familiares que perduran hasta el presente.

Finalmente, la tercera sección de la obra vuelve su mirada hacia los “espacios vividos” y sobre diversos mecanismos de transacción de la tierra, manteniéndose igualmente en concordancia con las secciones anteriores en el espacio de fronteras. Manuel Bastias Saavedra, Doctor en Historia de América Latina, investigador especializado en trabajos sobre propiedad de la tierra en el mundo ibérico e historia sobre Chile y América Latina, abre esta sección tomando como caso las operaciones de compraventa de tierras indígenas, a partir de un análisis del Derecho colonial español, cuya particularidad radicaba en integrar nuevas tierras bajo su dominio siguiendo una lógica que se alejaba de lo puramente contractual, dejando lugar para transacciones “socialmente pactadas” entre los distintos actores sociales. El siguiente trabajo, aportado por Fernando Venegas Espinoza, Doctor y Máster en Historia, investigador y autor de trabajos relacionados a la historia social y cultural desde una perspectiva microhistórica, y Wilson Lermenda Delgado, doctorando en Historia, se proponen abordar “la edad de oro” del mutualismo en el sur de Chile, momento histórico que corresponde a la consolidación de la ocupación de la Araucanía, y que tuvo como consecuencia el empobrecimiento de los pueblos mapuches y huilliche. El último artículo de la obra le pertenece a Rodrigo Araya Gómez, profesor e historiador, Especialista en organización obrera y campesina, temáticas que ha abordado en diversos trabajos. Su propuesta consiste en analizar no solo la elevada conflictividad social que se presentaba en la provincia de Valdivia, fenómeno vinculado a las limitaciones del accionar estatal en la zona debido a su escasa presencia, sino también las respuestas accionadas por la sociedad civil.

En síntesis, *Sujetos sin voz en la región sur y austral de Chile y Argentina*, ofrece una perspectiva novedosa en torno al análisis etnohistórico, antropológico e histórico de procesos de silenciamiento y subalternización de poblaciones que han sido marginalizadas tanto por la historiografía oficial como por la literatura especializada, situadas en contextos de conformación de estados nacionales en las regiones sureñas de Chile y Argentina. Obra que se sostiene por un abundante y diverso conjunto de trabajos que, si bien presentan cada uno su debida especificidad, logran articular constructivamente una propuesta teórica y metodológica novedosa en relación a las fuentes historiográficas y los conceptos que recupera críticamente, así como los que introduce de manera original así como la población que se toma como caso de estudio, ofreciendo así valiosas herramientas para futuras investigaciones que busquen también re-visualizar y des-marginalizar las experiencias silenciadas de sujetos y pobladores del sur austral, así como de otras latitudes y que, a través de ellas, poco a poco y sonido por sonido, pueden hacer oír nuevamente su voz.

Bibliografía

- » Ordenes Delgado, M. (Eds.). (2022). *Sujetos sin voz en la región sur y austral de Chile y Argentina*. Frontera, colonización, marginalidad y organización popular chileno-mestiza en los siglos XIX y XX. Santiago: LOM ediciones. 474 pp.

RUNA

/vol. 45 nº 1
enero - junio,

Dossier Antropología de lo Público

Presentación

Dossier Artículos Invitados

Dossier Artículos Originales

IDENTIDAD

Espacio Abierto - Artículos Originales