

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

AÑO 6 / 11 / noviembre 2020

DOSSIER

**Pueblos indígenas y neoextractivismo.
Conflictos, resistencias y negociaciones**

Coordinadora Mercedes Biocca

ARTÍCULOS

Escriben Fernanda Gandolfi, Chantal Medici,
Amy Kennemore y Nancy Postero

RESEÑAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Ariel Wilkis

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: José Garriga Zucal

ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN 2451-8050

Directora Silvia Hirsch, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Coordinadora editorial María Soledad Córdoba, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Asistencia Editorial

Pedro Munaretto, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Andrea Silvina Hojman, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Lucía de Abrantes, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Nahir Paula de Gatica, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Matías Paschkes Ronis, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Universidad de Buenos Aires. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Editor responsable: Instituto de Altos Estudios Sociales

Redacción: Paraná 145, 5° piso, CABA (B1017AAC), Argentina

www.idaes.edu.ar

etnocont@gmail.com

Tel / Fax: 0054 11 4374 7007

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño: Ángel Vega

Composición: María Laura Alori

Corrección: Javier Beramendi

COMITÉ EDITORIAL

Máximo Badaró, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Claudia Briones, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

César Ceriani Cernadas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Mariana Chaves, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

María Epele, Universidad de Buenos Aires, Argentina

José Garriga, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Valeria Hernández, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Axel Lazzari, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gabriel Noel, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gustavo Sorá, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Marc Abélès, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

Marc Augé, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

Claudia Fonseca, PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia

María Lagos, City University of New York, EUA

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasília, Brasil

George Marcus, University of California, EUA

Sherry Ortner, University of California, EUA

Joao Pacheco de Olivera Filho, PPGAS-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Ottavio Velho, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

ARTÍCULOS

Sexualidad y clase: contra la cultura como expresividad 8
La distinción moral en la sexualidad y afectividad de jóvenes montevideanos
Fernanda Gandolfi

La liberalización del aborto 36
Alianzas, estrategias y acciones (Argentina 2001-2019)
Chantal Medici

Métodos etnográficos colaborativos 70
¿Un desmantelamiento del “armario de escobas”?
Amy Kennemore y Nancy Postero

DOSSIER PUEBLOS INDÍGENAS Y NEOEXTRACTIVISMO. CONFLICTOS, RESISTENCIAS Y NEGOCIACIONES

Coordinadora: Mercedes Biocca

Introducción 106
Zonas de sacrificio. Neo-extractivismo y pueblos indígenas en la era post-neoliberal
Mercedes Biocca

La política del gas natural y los límites de la autonomía guaraní en Bolivia 114
Reflexiones sobre la época de Evo Morales
Bret Gustafson

Intervenciones temporales y la política de la tierra en la reserva de biósfera Yaboti 134
Cecilia G. Salinas

Descolonizar el territorio 160
Movilizaciones indígenas, el giro territorial y los límites del derecho a la tierra
en la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil
Joel E. Correia

“Nosotras sin intermediarios” 190
Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos
y en defensa de sus territorios
Mariana Gómez

Identidad política y resistencias 220
Una charla con Orlando Carriqueo
Mercedes Biocca

RESEÑAS

- La solidaridad en tiempos del agronegocio, de María Soledad Córdoba*** 234
Rocio González
- A la sombra de los bárbaros. Transformaciones sociales y procesos de delimitación moral en una ciudad de la Costa Atlántica bonaerense (Villa Gesell, 2007-2014), de Gabriel Noel*** 238
Lucía de Abrantes

ARTÍCULOS

Sexualidad y clase: contra la cultura como expresividad

La distinción moral en la sexualidad y
afectividad de jóvenes montevideanos



por **Fernanda Gandolfi**

Universidad de la República, Uruguay
orcid.org/0000-0002-4683-0072
fer.gandolfi@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar los modos en que las condiciones de clase y de género se entrecruzan y constituyen moralidades diferenciales en las trayectorias afectivas y sexuales de los jóvenes. Se entiende a lo afectivo-sexual como una esfera de la subjetividad indisociable de las condiciones sociales en las que se encarna, que a la vez es actuada y negociada por los sujetos a medida que sus trayectorias se desenvuelven. Las principales conclusiones intentan establecer que los discursos sobre afectividad y sexualidad están mediados por las trayectorias y performances de clase y de género. En los discursos de lxs jóvenes aparecen distinciones morales a las que es deseable amoldarse para distinguirse de otrxs. En ciertos jóvenes con un mayor capital social y político asociado a la militancia estudiantil, esta moral y práctica de sí –en términos de Foucault– está asociada a una búsqueda hedonista de las experiencias que tiene en muchos casos finalidades políticas. En otrxs, esta moral y práctica de sí trabaja en favor de distinguirse de contextos sociales desfavorecidos o proyectos vitales trunco.

Palabras clave: *Jóvenes, sexualidad, género, clase social, moralidades.*

Sexuality and class: against culture as expressiveness. The moral distinction in the sexuality and affectivity of young people from Montevideo

ABSTRACT

The purpose of this article is to show the ways in which class and gender conditions intersect and constitute differential moralities in affective and sexual trajectories of young people. The affective-sexual is understood as a sphere of inseparable subjectivity of the social conditions in which it is embodied, which at the same time is acted



and negotiated by the subjects as their trajectories unfold. The main findings seek to establish that discourses on affectivity and sexuality are mediated by class and gender trajectories and performances. In the youth's discourses there are moral distinctions to which it is desirable to adapt to distinguish oneself from others. In certain young people with greater social and political capital associated with student activism, this morality and self-practice - in terms of Foucault - is associated with a hedonistic search for experiences that in many cases has political purposes. In others, however, this morality and self-practice works to distinguish itself from disadvantaged social contexts or truncated vital projects.

Keywords: *Young people, sexuality, gender, social class, moralities.*

RECIBIDO: 29 de junio de 2019

ACEPTADO: 31 de enero de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Gandolfi, Fernanda (2020) "Sexualidad y clase: contra la cultura como expresividad. La distinción moral en la sexualidad y afectividad de jóvenes montevidianos.", *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 11, pp. 8-35.

Introducción

Una vez que se comprenda el sexo en términos de análisis social e histórico, será posible una política sexual más realista.

Gayle Rubin (Rubin, 1989: 15)

Este artículo surge de una investigación antropológica que tuvo como objetivo indagar sobre los discursos, prácticas e imaginarios de la sexualidad de jóvenes uruguayxs, teniendo en cuenta las diferencias relativas a las especificidades de género, socioculturales, lugar de residencia y nivel socioeconómico.¹ Se consideraron además las experiencias reproductivas que podían derivar de las prácticas sexuales. Se puso especial atención a realizar una reconstrucción de sus trayectorias afectivo-sexuales entendiéndolas como moldeadas por una socialización sexual. El presente artículo comprende una de las vertientes de esa investigación, y se centrará principalmente en mostrar cómo la dimensión

1 Este proyecto de investigación titulado "Trayectorias afectivo-sexuales de adolescentes uruguayos" se enmarca en un proyecto mayor financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República de Uruguay, titulado "Entre el matrimonio igualitario y la reproducción asistida. Cuerpos sexuados, sexualidad y reproducción en el Uruguay del siglo XXI". Forma parte del desarrollo investigativo del Programa Género, Cuerpo y Sexualidad de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Sobre la presente investigación, el trabajo de campo fue realizado por Valentina Gómez, Emilia Calisto y Fernanda Gandolfi. Posteriores análisis fueron hechos por Susana Rostagnol – coordinadora del proyecto–, Emilia Calisto y Fernanda Gandolfi. Este artículo es una elaboración propia sobre la base de los análisis e instancias de intercambio que se han venido y se vienen desarrollando en conjunto con las investigadoras antes mencionadas.

afectiva y sexual de lxs jóvenes está íntimamente atravesada por moralidades de clase. El material empírico primordial son los discursos de lxs jóvenes en las entrevistas que realizamos y las conversaciones cotidianas que mantuvimos con ellxs. También se consideran en el análisis algunas instancias de observación participante durante los contactos mantenidos y actividades educativas puntuales realizadas con ellxs.

El universo de sujetos involucrados fueron jóvenes de entre 15 y 19 años, pertenecientes a dos instituciones educativas públicas de la ciudad de Montevideo.² Por un lado, una institución de enseñanza secundaria a la que llamaremos Instituto Muñoz.³ Por el otro, un centro de capacitación técnica básica dirigida a jóvenes con rezago escolar que identificaremos como Instituto Ibáñez.

Este trabajo se propone comprender las moralidades que circulan y son producidas en los universos simbólicos de estxs jóvenes en relación con el impacto que tienen en la conformación de sus trayectorias afectivas y sexuales. Se propone que dichas moralidades radican en los condicionamientos y *performances* de clase que se hacen evidentes en ambos universos. Se realizó un repaso de sus trayectorias afectivas y sexuales, y a partir de allí se señala que en ellas, las elecciones que aparecen tienen elaboraciones morales vinculadas a aspiraciones de clase. Estas elaboraciones son hechas por los mismos protagonistas en función de un “estilo de vida” que desean llevar a cabo, de propósitos que son deseables y de escenarios que son rechazados. Mary Douglas (1998: 92-93) mencionaba sobre el concepto de “estilo”, la necesidad de incorporarle la idea de que la cultura actúa como forma de dictar gustos, y que por lo tanto las decisiones nunca son neutrales; son en sí mismas rechazos u hostilidades a otras posibilidades. Lo que se intenta establecer es que en las decisiones afectivas y sexuales de lxs jóvenes interfiere la intención de elaborar una moral y una práctica de sí (Foucault, 2011: 31-32), en la que la clase es productora de sentido. Y es en esta línea que puede considerarse a los hechos sexuales como hechos sociales comprendidos dentro de otros (Bozon y Giami, 1999: s. p).

Metodología y descripción del universo empírico

El trabajo de campo de esta investigación fue realizado durante los años 2015 y 2016. La metodología fue la de un enfoque etnográfico que implicó la utilización de técnicas como la observación participante y la realización de entrevistas

2 Los nombres de cada entrevistadx han sido suplantados por nombres ficticios.

3 En el sistema de enseñanza uruguayo existe la educación formal y no formal. La formal incluye los niveles: inicial, primaria, educación media o secundaria, educación superior o terciaria. La no formal incluye varios programas de aprendizaje tendientes a satisfacer objetivos educativos específicos para personas jóvenes y adultas. El Centro de Capacitación Técnica incluido en este trabajo de campo está comprendido dentro de este segundo formato, aunque en paralelo a dicha cursada se pueden realizar dentro del mismo establecimiento los contenidos correspondientes la educación formal secundaria, impartido en un tiempo más corto que el tradicional.

4 Los nombres de ambas instituciones educativas han sido reemplazados por seudónimos para preservar la confidencialidad y el anonimato.

en profundidad. La observación fue llevada a cabo en ambas instituciones educativas, tanto en las escalinatas y puertas de entrada de los recintos como en patios o salones. En ellas se puso foco en captar el uso del cuerpo y del espacio por parte de lxs jóvenes, así como sus performances estéticas y discursivas. En las instancias de entrevista se indagó sobre las características de sus núcleos familiares; consultando sobre intereses religiosos, políticos y nivel educativo alcanzado por los padres y madres, con el objetivo de conformar un panorama más profundo en relación con las trayectorias individuales. Muchas entrevistas se realizaron en modalidad grupal, con dos, tres y cuatro jóvenes a la vez, y algunas otras de manera individual. En ellas se procuró el mantenimiento de una conversación abierta pero con el objetivo de repasar su trayectoria afectiva y sexual. Se conversó sobre sus experiencias sexuales concretas, como la iniciación sexual, el consumo de pornografía y la práctica de la masturbación. También de sus relaciones afectivas y sobre con quiénes compartían sus inquietudes, dudas o sentires sobre sexualidad.

El acercamiento se hizo recorriendo las puertas de los lugares e intentando establecer conversaciones con lxs jóvenes, contándoles de qué se trataba la investigación que estábamos llevando a cabo. Con permiso de las instituciones, ingresamos en los patios y recorrimos los pasillos y salones. Así fuimos conociendo a lxs jóvenes y estableciendo vínculo con ellxs. Las instituciones educativas fueron elegidas por representar una distancia territorial dentro de Montevideo acorde a la necesidad de encontrar niveles socioeducativos y socioeconómicos distintos.

Las instituciones educativas

El caso del Instituto Muñoz es el de un centro educativo público de enseñanza formal, donde se cursan los últimos tres años del bachillerato.⁵ Casi la totalidad de quienes entrevistamos aquí tenían la edad correspondiente al nivel académico que cursaban, hecho que los hace tener una trayectoria con algo más de “institucionalización” educativa que lxs jóvenes del otro grupo. La mayoría provienen de familias con padres o madres con niveles educativos universitarios, y con un perfil intelectual e ideológicamente vinculado a ideas progresistas y tendencias de izquierda; y con una acumulación de capital social y político. El establecimiento educativo al que pertenecen estxs jóvenes es una institución históricamente ligada a un movimiento estudiantil fuerte, caracterizada por estar incorporada en luchas sociales como ocupaciones y desde donde ha surgido un gran activismo juvenil.^{6 7} Entre algunos salones, visitamos el aula del centro de estudiantes, dónde lxs jóvenes se reúnen para las asambleas. Está pintado, dibujado y escrito en sus paredes con diversas frases, imágenes e insignias que aluden a consignas

5 Este centro educativo está ubicado en un barrio céntrico de Montevideo, a dos cuadras de la principal Avenida de la ciudad.

6 Ocupación por parte del estudiantado de las instalaciones de la institución educativa con motivo de alguna reivindicación o reclamo colectivo.

7 El bachillerato son los últimos tres años de la educación secundaria y comprende a jóvenes entre las edades de 15 a 19 años.

políticas en referencia temáticas como el feminismo, la campaña de “No a la baja” o símbolos anarquistas.⁸

En la mayoría de lxs jóvenes entrevistadxs había un interés constante en la temática de diversidad sexual y de género. La militancia adquiere un lugar central en esta institución, incluso más allá de ser parte del centro de estudiantes. Hoy día, para muchxs de estos jóvenes el activismo está íntimamente ligado a la diversidad sexual.⁹

Sus consumos musicales estaban vinculados a un gran espectro que incluía géneros como el rock and roll, el pop, el jazz y el hip hop. Varixs de lxs jóvenes asumían abiertamente el consumo de marihuana, tabaco y alcohol. Sus formas de vestirse incluían ropas holgadas con varias combinaciones de colores, pelos teñidos de colores diversos y peinados con un costado de la cabeza rapada al raz, el uso de rastas, pelo largo en algunos varones y corto en algunas mujeres. También el uso de aros en nariz, orejas o la boca por parte de mujeres y de varones. De la totalidad de lxs jóvenes con lxs que estuvimos en contacto, ningunx tenía trayectorias laborales en sus experiencias, ni la planificación de una inserción laboral a corto plazo.

El caso del Instituto Ibáñez es el de un Centro de Capacitación Técnica Básica.¹⁰ Es un centro público destinado a jóvenes de entre 15 y 20 años que no estén estudiando ni trabajando, y se encuentren en lo que, desde la política pública se denomina situación de “vulnerabilidad social”. En efecto la institución está dirigida a jóvenes de escasos recursos con rezago o desvinculación educativa. El objetivo es formarlos en habilidades básicas dirigidas a la inserción laboral de oficios como peluquería, cocina o construcción. Dado que la institución implica una carga de doble jornada, la mayoría no pueda trabajar durante el año y medio en que cursan el taller laboral y el contenido educativo correspondiente a secundaria. Estxs jóvenes desayunan, almuerzan y meriendan en la institución y hasta cumplir la mayoría de edad (18 años) reciben boletos gratuitos para el transporte público. Además muchxs de ellxs reciben una beca económica mensual con fines educativos brindada por el Ministerio de Educación y Cultura. Uno de los principales objetivos de la institución tiene que ver con la búsqueda de una inserción o acercamiento al mundo del trabajo, lo cual se ve fomentado por pasantías laborales a las que pueden acceder en el semestre previo o siguiente a egresar.

Muchxs de ellxs tenían experiencias laborales ya sea en la informalidad o en trabajos ocasionales, en general vinculados al área de servicios. El trabajo aparecía en sus relatos al margen de que preguntáramos o no por él. Estxs jóvenes también hablaban del consumo de tabaco, marihuana y alcohol. En relación con los gustos musicales escuchaban géneros como trap, cumbia, hip hop, reggeaton y géneros en el espectro de la música tropical. Sus vestimentas incluían el uso de

8 “No a la baja” fue el slogan que asumió la Campaña Nacional que se opuso a bajar la edad de imputabilidad en el Uruguay, de 18 a 16 años de edad, llamando a no votar dicha iniciativa. El plebiscito se celebró en el 2014 junto a las elecciones presidenciales y parlamentarias en el país, no alcanzando los votos suficientes para aprobarse. Estudiantes de secundaria se movilizaron y tuvieron un rol muy activo en la campaña.

9 En Uruguay se habla de diversidad sexual para referirse a población LGBTIQ.

10 El instituto Ibáñez se encuentra ubicado en un barrio a 30 minutos del centro de la ciudad, y cerca de dos importantes Avenidas, lo cual facilita el acceso de estudiantes que vienen de barrios populares de Montevideo.

zapatillas deportivas de conocidas marcas, pantalones vaqueros más ajustados al cuerpo y no tan holgados, gorros con visera, y también el uso de aros en el rostro. Los cabellos también teñidos de colores en algunos casos y cortes con algunas zonas de la cabeza rapadas al raz.

La sexualidad como un hecho social: un sistema de denominaciones que alude a la clase

La sexualidad ha estado ligada a la clase en todo momento. Desde varias ópticas disciplinares puede observarse el proceso histórico a través del cual la actividad sexual ha servido para marcar diferencias entre sectores sociales. Ya sea desde una moral burguesa que desea desligarse de los comportamientos *promiscuos* de las clases inferiores (Weeks, 2000: s. p) hasta los patrones reproductivos de familias pobres asociados a una conducta *espontánea e imprudente*, el espectro da cuenta de la intrínseca relación entre clase y actividad sexual.

A pesar de las diversas perspectivas que pueda tomar el concepto de *clase*, no hay dudas de que es un fenómeno condicionante que tiene efectos concretos a la hora de determinar las potencialidades y limitaciones en la vida de las personas. En este caso, las vivencias de estxs jóvenes fueron abordadas desde el lente analítico que entiende a la clase como una dimensión constituida por la experiencia (Thompson, 2002: 1-2), en tanto y en cuanto son los propios individuos los que *hacen* a la clase. Este *hacer* toma relevancia en términos de una lucha por recursos y formas de ser (Skeggs, 2002: 7).

Por lo tanto, la perspectiva que aquí se toma implica un enfoque holístico de la clase (Adamovsky, 2007: s. p). Las pautas de consumo, las relaciones de género, las jerarquías étnicas y raciales, las transformaciones estéticas, la creencia y la religiosidad como modelos de gestión de la subjetividad y las luchas por la ciudadanía y nacionalidad, entre otros factores, pueden comprenderse hoy como una lucha de clases, o como disputas en las que la clase se encuentra solapada. Proponemos que algo similar sucede con la sexualidad y la afectividad de estxs jóvenes. La dominación de clase implica la contienda por clasificaciones sociales que operan de modo jerárquico en la práctica.

Aquí es donde la moralidad como campo de significados entra en juego. La moral puede ser definida o sintetizada como un escenario de disputas en donde lxs individuux utilizan ciertos criterios valorativos para describirse a sí mismxs y a lxs demás en referencia a lo que está bien y lo que está mal (Noel, 2013: s. p). A partir de estos criterios no solo se construye identidad gestionando diferencias y semejanzas, sino que se movilizan fronteras en donde la identidad y la alteridad son dos caras de una misma moneda (Noel, 2013: s. p).

A lo anterior pueden sumarse los aportes de Foucault (2011: 31-32) sobre la experiencia moral que supone el comportamiento sexual, o mejor dicho, cómo la primera va constituyendo la subjetividad de las personas en función de la segunda. Para Foucault la moral puede entenderse como

(...) un conjunto de valores y reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos (...) lejos de formar un

conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias (...) Pero por moral entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen (Foucault, 2011: 31).

El autor también define la “moralidad de los comportamientos” como ese nivel en el que lxs individuxs se relacionan con esas reglas y valores, y el margen de maniobra que tienen para realizar variaciones en sus conductas en relación con dichas reglas. Como lo señala Foucault, hay un trabajo ético y una elaboración que la persona realiza sobre sí misma para que su comportamiento se adecue a cierta regla pero también para el intento de una transformación personal que lo/la convierte en un sujeto moral de su propia conducta (Foucault, 2011: 31-32).

A efectos de operacionalizar el concepto de moralidad, se entiende que esta moralidad de los comportamientos afectivos y sexuales tiene elaboraciones específicas que pueden interpretarse a partir de las condiciones de clase de lxs jóvenes, y en las que la clase es *hecha*. En todos los casos aparece una necesidad de distinción que, a través de los relacionamientos afectivos y sexuales, contribuye a un proceso identitario en el que lxs sujetxs se posicionan moralmente sobre otrxs.

Por eso, tomar a la clase desde su perspectiva cultural implica entender a la cultura, no como una característica de las personas, sino como una herramienta para problematizar las relaciones sociales, sus variaciones, estabildades y los contrastes que la componen (Hannerz, 1996 en: Grimson y Semán, 2005: 6). Desde una óptica antropológica es ese el sentido que interesa darle a la clase como herramienta de análisis.

Ortner ha sugerido que la clase no se distingue de otras estructuras por ser más “material”, pues todas las estructuras de dominación son a la vez materiales y culturales (Ortner, 2016: 39). Sin embargo, es “real” en el sentido de que pueden observarse los condicionamientos que impone. En este sentido, es clave entender que los discursos de sexualidad de lxs jóvenes están atravesados por la compleja configuración de múltiples condicionamientos que recaen en sus trayectorias, y que a su vez son reconfigurados por ellxs mismxs, lo que termina otorgando sentido a sus realidades.

Como lo señala Mario Pecheny, los papeles de género y de clase son, por un lado, esperados en la medida en que “incluyen deberes y trasgresiones autorizadas”, pero también son resistidos y transformados: “Ambos papeles están imbricados: implican alianzas posibles, círculos sociales accesibles o no, terrenos vedados o problemáticos. Ambos papeles son indisociables (...) Los adolescentes hacen su historia, pero no en condiciones elegidas por ellos” (Pecheny, 2010: 11).

Por eso, el concepto de *guiones sexuales* (Gagnon y Simon, 1973 y Simon y Gagnon, 1986: 19 y 98) ha sido central en esta investigación. Concebir a la sexualidad como una actividad en la que los individuos utilizan su habilidad interactiva da lugar a comprender que la vida sexual de las personas se va gestando durante su socialización. En este sentido la sexualidad supone una esfera específica pero nunca autónoma de la vida humana, por lo tanto los límites de lo que es o no sexual son movedizos (Bozon, 2004: 14). Mediante sus aspiraciones

afectivas y sexuales estxs jóvenes buscan posicionarse socialmente en espacios que les son heredados pero que, al mismo tiempo, ellxs mismxs renuevan con el contenido de su propia *episteme* generacional (Margulis y Urresti, 2008: 3). Y en esas renovaciones constantes también están produciendo sentidos de clase.

Desenvolver estos guiones implica que la conducta sexual se traduce en señales, diálogos y prácticas apropiadas, que se acomodan como un modo de organizar dicho comportamiento y adecuarlo a los escenarios culturales específicos. La sexualidad aparece así como una conducta rutinizada y aprendida. Pero al tiempo que es aprendida, también es modificada; ese aprendizaje nunca se repite de modo idéntico, sino que cada repetición deja una grieta, un espacio en el que es posible incorporar nuevas modalidades de actuar en el escenario sexual. Esta forma de concebir a la sexualidad, y a otras tantas prácticas sociales, también es nutrida desde la noción de *performance*. Pensar las prácticas sociales en términos de performance ha permitido explorar los procesos sociales y culturales a través del estudio de sus aspectos icónicos, corporales, performáticos, volitivos y afectivos; comprendiendo que si bien hay reglas que guían el comportamiento social, simultáneamente a la existencia de dichas reglas también hay un margen de maniobra, manipulación y alteración de las mismas (Bianciotti y Ortecho, 2013: 121). La sexualidad, la afectividad y las condiciones de clase tienen en estxs jóvenes un alto contenido performático en su desenvolvimiento.

Jennifer, una estudiante del centro Ibáñez, relata que los golpes son como un juego de manos que tiene el objetivo de buscar al otro, como un fin estrictamente comunicativo:

Entrevistadora: Y después todo eso que lo veo yo, lo vemos todos, de que se pegan, se...

Jennifer: ¡Ah! ¡Eso siempre! ¡Siempre!

E: ¿Y eso qué es?

Jennifer: Y es pa' buscaaar, para ver si, no sé, yo que sé

E: ¿Para buscar qué?

Jennifer: ¡Para busca!!

E: ¿Un novio, una novia?

Jennifer: ¡Noo! ¡Taaal [ríe]

E: ¿Un pique?

Jennifer: Sí, capaz, a veces

E: ¿Un chongo?

Jennifer: [se ríe] A veces, puede ser sí

E: ¿O para jugar?

Jennifer: A veces sí es para jugar, por ejemplo yo con ellos juego, y por ejemplo con los otros gurises, yo también juego con todos

E: ¿Jugar de manos?

Jennifer: Jugar de manos ¡Claro! Pero, yo juego y judeo¹¹ porque ta me gusta judearlos. ¹² (Entrevista, 18/9/2015).

¹¹ Judear significa molestar o fastidiar.

¹² La palabra "pique" y "chongo" en este contexto significan alguien con quien se mantienen,

En la conquista y el relacionamiento afectivo y sexual de estxs jóvenes hay una vinculación desde lo corporal a través de los golpes, que podríamos denominar burlescos. Hay una búsqueda del otrx con el objetivo de llamar su atención, que apela a un contacto físico que en primera instancia se establece desde el golpe, ya sean empujones, roces corporales o directamente golpes con las manos. Aparece de parte de los varones más activamente, pero también las mujeres lo llevan adelante cuando desean aplicar “rezongos” o correctivos a varones que se pasan de ciertos límites con ellas. El golpe no es necesariamente una violencia ejercida, sino que en este escenario de significados tiene una connotación con un fuerte componente erótico.

Pía, quien concurre al instituto Muñóz, expresa de manera clara su preferencia por actitudes corporales –desde la mirada hasta un empujón– para comunicar intereses eróticos. Los prefiere por sobre declaraciones verbales que considera demasiado invasivas por representar una incursión de su intimidad y un modo ofensivo de aproximarse:

Pía: El tema es ese, yo como que de vez en cuando mantengo una mirada con una persona como diciendo “che, me gustás, espero que te enteres”. Igual no sé si me gusta mucho que me digan cosas. Pero la mirada de última, y depende de la persona. Si a mí me gusta esa persona acepto que me mire, si me queda mirando le meto una cara de orto, y si puedo pecharlo al pasar lo pecho. Pero que me digan algo me perturba demasiado, sea quien sea. Me molesta que se sienta con el derecho y pase inadvertido y digo “¡la puta que te parió!”. (Entrevista, 09/08/2016).

Las lógicas de la sociabilidad sexual de ambos universos de jóvenes dan cuenta de las identidades que deambulan en relación a la clase social. Existe un imaginario sobre el otrx que traza a nivel simbólico las barreras de sus propios mundos de sociabilidad y que influye en el modo en que se relacionan entre sí. En este sentido, lo que resulta interesante para este análisis de lo cultural son los procesos de identificación recíproca (Míguez y Semán, 2006: 12). Lxs jóvenes poseen un sistema de denominaciones que alude a la clase. En él, la clase aparece como una identificación del otro en tanto *forma de ser*, traducida en denominaciones particulares, y relacionada a las vinculaciones de tipo sexual y afectivo, a partir de las cuales se está *produciendo* la clase.

Carlos y Brian, dos varones del Instituto Ibáñez, definen al *cheto* como aquel que trabaja y estudia, y ellos no entran en dicha categoría, a pesar de que actualmente estudien.¹³ El modo de expresarse, las actitudes y decisiones que se toman, las características estéticas, la música que se escucha, son rasgos que definen estas clasificaciones manejadas por lxs jóvenes.

o se desean mantener, relaciones sexuales frecuentes o eventuales, sin el compromiso de un vínculo estable o afectivo.

13 Cheto, proveniente de la palabra *concheto*, suele ser una denominación despectiva hacia personas con una posición socioeconómica favorecida y con comodidades materiales, o en algunos casos a personas que ostentan tener dicha posición.

Definen a un “turro” como alguien que escucha todo el día música reggaetón y habla de un modo raro, utilizando frecuentemente la muletilla “ñeri” como forma de referirse hacia los demás. “Bo, ñeri” es un modo frecuente de llamar la atención de alguien a quien desean hablarle. El “plancha” sin embargo es una categoría que funciona de modo más genérico en la que ellos están incluidos, pero dentro de la que existen distintas formas de ser. Algunas de esas formas las encarnan quienes se sitúan dentro de la ilegalidad como salir a robar, y conseguir dinero para fumar marihuana.

Por su parte, algunos jóvenes del Instituto Muñoz asocian el hecho de mantener relaciones sexuales con una trabajadora sexual, a un comportamiento más vinculado a los denominados “planchas” o “ñeris”, quienes frecuentan el casino y el “putero”.¹⁴ Saben que esta asociación implica una estigmatización y asumen reproducirla, sin embargo les resuena, y vinculan cierta actividad sexual con un universo específico de personas.

Aparece una fuerte asociación entre sectores sociales y comportamientos específicos por parte de lxs jóvenes. Y, si bien esto sucede —en efecto hay mayores niveles de inclusión educativa en jóvenes de clases medias, por poner un ejemplo—, las fronteras trazadas entre lxs jóvenes tiene que ver con los estilos de vida, en los que las prácticas sexuales se incluyen como formas de clasificar al otrx.

Aparece lo que Rubin (1989: 20-22) describe como modos de clasificación de las conductas eróticas dentro de un sistema de jerarquías morales. Sin embargo, en contraste con la propuesta de Rubin, pero alineada con ella, se propone que en los universos de estxs jóvenes, las moralidades sobre prácticas sexuales y afectivas están gestadas en estrecha relación con la clase, y no tanto por lo que significan las prácticas sexuales en sí mismas. La clase aparece aquí como productora de ciertas representaciones de la sexualidad. Prácticas lésbicas, gais y bisexuales son altamente valoradas por lxs entrevistadxs del Instituto Muñoz, ya sea como identidades o como experimentaciones. Este mismo sentido no aparece entre lxs jóvenes del Instituto Ibáñez. El abordaje construccionista de la sexualidad desde el que se indagan sus trayectorias, implica sostener una permanente problematización y distinción entre actos sexuales, identidades y las comunidades en las que se desarrollan (Vance, 1997: 110).

En el caso de lxs jóvenes del Instituto Ibáñez hay una mayor presencia de una matriz heterosexual que no es puesta en cuestión. Desde el nivel discursivo se asume como un horizonte común y como proyecto de vida establecido, al margen de las actividades sexuales que se mantengan. Sobre varones homosexuales, Brian menciona:

Brian: No, a mí no me molestan, mientras no se ponga raro conmigo [se ríe] está todo bien

E: ¿Qué sería que se ponga raro contigo?

Brian: Yo qué sé, no sé, que me diga “ay sos lindo”, que “me gustás”, ahí ya se terminó todo ¡Sabés cómo me levanto y me voy!

14 Prostíbulo.

E: ¿Y si es una amiga mujer? ¿Tenés amigas mujeres?

Brian: Sí (...) ¡Ah ahí sí! ¡¿No me la voy a cargar?! ¡Le llego a decir eso a mi padre! Y mi padre me dice “¡Ah! ¡¿Pero vos sos puto?!” Me va a decir, como mi abuelo me dice, “ah pero vos sos”, cuando era chico me decía “¡Puto!”.
(Entrevista, 22/11/2015).

En este sector hay además una presencia de vínculos de pareja con fuertes controles de los comportamientos, ya sea que el control provenga del varón o de la mujer. El “baile” como espacio de sociabilidad está estrechamente ligado a lo sexual, y en fuerte contraposición al noviazgo, que supone un vínculo relacionado a lo doméstico, la intimidad y lo privado. Estos mundos son incompatibles.

Sin embargo, para lxs jóvenes del instituto Muñóz, el sentido de la heteronorma y la libertad afectiva y sexual es permanentemente problematizado. A diferencia de lxs jóvenes del Instituto Ibáñez, las ideas sobre el noviazgo no aparecen de manera tan clara aliadas al fenómeno de la posesividad. Gabriela y Dante mencionan:

Dante: Sentirlo como noviazgo también abarca posesividad de parte de...

Gabriela: Claro depende también de tu concepto de relación de pareja.

Dante: Con la persona que estoy en este momento es una relación abierta, y estamos con otras personas, no hay posesividad. (...) Creo que dentro de las personas que conozco, las mayorías van hacia o encuentros o parejas estables, pero no casi siempre es una relación abierta porque entran los celos y no está bueno. (Entrevista, 24/06/2016).

En ambos universos hay una clara diferencia en relación con las posibilidades de ser madres o padres. Mientras que para lxs jóvenes del Instituto Muñóz (tanto varones como mujeres) esa realidad está alejada y la desean evitar a todas luces porque, entre otras cosas, interrumpiría sus trayectorias educativas y posibilidades a futuro; en lxs jóvenes del Instituto Ibáñez este suceso es algo más cercano en sus contextos y es afrontado como un evento que si bien requiere asumir responsabilidades asociadas al mundo adulto, la posibilidad de interrumpirlo no está presente en primera instancia; y motiva el despliegue de redes comunitarias y sociales para atravesarlo. No interesa en este análisis conocer los motivos por los que esto sucede, que en todo caso son múltiples, sino comprender cómo son significados por lxs jóvenes.

De cualquier manera, debe resaltarse el efecto de las articulaciones entre la moralidad heterosexual y la clase social como sistemas de diferenciación social que se entrecruzan y constituyen simultáneamente, generando performances particulares.

Algunos señalamientos que hace Blázquez (2012: 64) para el caso de los sectores populares en los bailes del Cuarteto en la ciudad de Córdoba, sirven para comprender un fenómeno similar en el caso de lxs jóvenes del Instituto Ibáñez. Colocarse a sí mismxs en superioridad a identidades sexo-genéricas abyectas e indeseables funcionaba en el entorno de los sectores populares como un modo de acumular posiciones hegemónicas y alejarse de la subalternidad constitutiva de sus posiciones de clase. “Frente a su creciente empobrecimiento

económico, el único capital restante parecía ser su buen comportamiento” (Blázquez, 2012: 64). En lxs jóvenes entrevistadxs en el Instituto Ibáñez, el “buen comportamiento” sexo-afectivo (siempre plegado a normas tradicionales como la monogamia heterosexual) surgía habitualmente en sus relatos.

El procesual elenco de las “primeras veces”

El debut sexual es un fenómeno central en las experiencias sexuales y es entendido como un mojón en las trayectorias vitales, que marca, junto con otros factores, la transición hacia la adultez (Bozon, 2004; Jones, 2010; Heilborn *et al.*, 2006; Amuchastegui, 2001: 15; 214; 187 y 132). Sin embargo, esta idea se ve complejizada por parte de algunxs autorxs que proponen entender la iniciación sexual de un modo más procesual que iniciático (Grimberg, 2002, Jones, 2010, Heilborn *et al.*, 2006: 54-55; 229-232 y 199-200). Dicho evento no sería tanto un mojón sino más bien un desarrollo en el que se experimentan diversos acercamientos a prácticas e interacciones sexo-eróticas. Este abordaje procesual de la iniciación sexual implica que previamente al llamado “debut” –que en la mayoría de los casos implica un acto penetrativo– se producen una serie de actividades eróticas previas (Jones, 2010: 229) que la persona transita, pero que no necesariamente derivan en una relación sexo-coital (aunque puedan hacerlo).

Sin embargo, esta mirada procesual no implica que “la primera vez” no sea significada por muchxs jóvenes como un hito que se destaca por encima de otros acontecimientos. Heilborn ofrece algunas nociones interesantes para pensar el concepto de juventud, entre las cuales aparece la idea de entenderla como un elenco de pequeñas y sucesivas experiencias de “primera vez” que moldean la socialización de la persona (Heilborn *et al.*, 2006: 42). La primera relación sexo-coital sigue apareciendo como uno de los mayores hitos en las trayectorias afectivas y sexuales, y son relatadas fundamentalmente por las mujeres, como momentos en donde aparece el conflicto entre las elecciones que toman y las sensaciones que esas elecciones les provocan.

Las adaptaciones del género en torno a la iniciación sexual repercuten en los hombres, además de en una asociación de su masculinidad a formas activas de relacionarse, en una constante vigilancia sobre sus gestos y comportamientos de manera que en ellos no recaigan dudas sobre su virilidad. En el caso de las mujeres, ellas deben saber administrar los avances masculinos, al tiempo que es valedero que estos avances existan, y conservar una reputación conforme a una moralidad dominante que no las considere demasiado expertas sexualmente, o al menos no más que los hombres (Heilborn *et al.*, 2006: 200-201). Teo, un joven del Instituto Muñoz decía:

Teo: A mí me pasó con un amigo que estuvo tipo hasta los 18 años que tuvo novia, no estuvo con nadie, ni un beso ni nada. Y ta, yo que sé, no le decía nada pero ta, estos temas no los puedes hablar, pero por él, no por vos. Porque él...

E: ¿Para no generarle como incomodidad?

Teo: Claro, porque se pone incómodo y te das cuenta que no quiere tocar esos temas. Aparte ponele ahora que tiene novia y estubo, y notás la diferencia, salado.

E: ¿Porque habla?

Teo: Claro, habla, opina. Antes hablábamos y él es el que estaba calladito ahí, sin decir nada. (Entrevista, 16/03/2016).

A pesar de las diferenciaciones y los contrastes que aparecen en relación con el género, la acumulación de experiencias sexuales aparece de un modo regular como un acumulado de eventos en la biografía que es deseable tener, en términos de futuras interacciones. Funciona como un prontuario que se sabe necesario, tanto para la interacción sexo-erótica en sí misma como para aquellos ámbitos interactivos entre pares en donde debe mostrarse un saber acumulado, que en el caso del género masculino es esperable que exista.

En relación con prácticas sexuales como la masturbación o el mirar pornografía, hay una clara variación entre ambos universos de jóvenes, fundamentalmente en el caso de las mujeres. En el caso de los jóvenes del Instituto Muñoz, al conversar sobre cualquiera de estas dos prácticas manifiestan que, si bien saben que hay un juicio social distinto si la protagoniza una mujer, asumen sin problema que eso es parte de su sexualidad, además de darle un valor en tanto práctica que contribuye al disfrute. Bruno y Gabriela decían lo siguiente:

Bruno: No, yo creo que nunca me dieron una charla de masturbación, ni mi madre me explicó ni me dijo nada, ni en el liceo yo qué sé, es algo natural, es conocer tu cuerpo, es darte placer a vos mismo.

Gabriela: Sí, en realidad creo que es re importante masturbarse y el contacto físico.

Bruno: Es importantísimo (sonríe).

Gabriela: Claro te estás descubriendo en realidad.

Bruno: Obvio. (Entrevista, 24/06/2016)

En las mujeres del Instituto Muñoz, en primera instancia mencionan no practicarlo, pero sí saben que es algo que sucede entre varones. En los varones, si bien no es negado, se mencionan con cierta vergüenza en algunos casos e indiferencia en otros. Sheila por ejemplo revela haber conversado con su amiga sobre pornografía, pero la referencia a dicha práctica no alude al disfrute en sí mismo, sino a realizarlo como modo de aprendizaje de la práctica sexual, en un sentido instrumental:

Sheila: Pero... eeeh, a los, no sé cómo explicarte, que cuando empezás a tener relaciones, no sabés ¿viste? Y una amiga me dijo a mí, "ponete a mirar video porno y ahí aprendés" (...) Pero yo no quiero aprender con un video, quiero aprender con un hombre en el momento, pero ta, debe haber algunas mujeres que deben mirar. (Entrevista, 15/08/2016).

En los relatos de algunas entrevistadas, el conflicto que les provoca, o la problematización reflexiva que hacen del acontecimiento, parece una clara muestra de lo que Heilborn *et al.* (2006: 211) señalan como la construcción social del

género femenino a través de la subsunción del sexo a la afectividad, en el que el acto sexual adquiere una perspectiva necesariamente relacional. El acto de tipo sexual es, al menos moralmente, definido con ciertas connotaciones negativas. Ya sea por la edad a la que se atraviesa, con quién se comparte la experiencia o qué consecuencias emocionales trae luego. El suceso es relatado como un evento en el que la falta de confianza, de comodidad o de un vínculo de mayor permanencia con el otro, no generan total conformidad. Jennifer decía:

E: Este, bueno, a ver ¿Y tuviste tu primera vez?

Jennifer: Sí, yo no me esperaba eso tan, a esa, a esa edad, pero bueno ta pasó

E: ¿Esperabas después, antes?

Jennifer: Después, más, pero bueno ta, se dio.

E: ¿Y fue con un novio o...?

Jennifer: Fue con un novio, fue raro, y ta, pero al primero que le avisé fue a mi padre, fui y le dije, la verdad porque ta, mi padre siempre, yo tuve una confianza (...) Después hasta este año no, no, no pasó nada porque corte me sentía yo mal, corte ¿qué había hecho? Me sentía yo rara. (...)

E: ¿Y te parece...qué te parece eso de tener relaciones con personas...?

Jennifer: No. Si no te conozco no porque, andá a saber qué tenés y no te conozco, no te conozco ¿Por qué tendría que hacerlo?

E: Y ¿O besarse o relaciones como más esporádicas?

Jennifer: Besarte capaz que puede que sí, pero si te conozco más de lo normal ¿Entendés? (Entrevista, 18/09/2015).

Sin embargo los motivos que la hacen atravesar la experiencia para muchas mujeres tienen que ver con traspasar ese momento de una vez por todas, y tomarlo como un modo de aprendizaje o entrenamiento de la práctica sexual. Sheila pone la situación en términos lo bastante pragmáticos como para ser señalada moralmente, y a sabiendas de esto (aunque sea de un modo inconsciente), se avergüenza de contarlo:

E: Bueno, ¿cómo te parece que viven su primera relación sexual las mujeres, y los hombres?

Sheila: ¡La primera tendría que ser especial! ¡Hacerlo con la persona que vos querés! ¡Tooodo! Pero, ta, hay casos, como el mío, que no ¡Que no me pasó! Que yo no quería, pero igual, yo que sé, era un pibe profe, re lindo ¡Tremenda facha! Todo [silencio] y ta y lo hice con él, y después nunca más, estuve con él, fue lo peor que hice, y ta y después ta.

E: ¿Y por qué fue lo peor que hiciste?

Sheila: Y porque fue como, porque, eh [suspiro] él me dijo, yo le dije yo me quiero sacar ¡Ay! no quiero contarte esto.

E: Bueno, no me cuentes. Lo que no me quieras contar no me cuentes.

Sheila: Pero yo a él, yo no lo quería de novio ¿Sacás? Yo quería aprender con él, estar con él, tener como, pero no no quería novio, yo sí iba a los bailes y si querés tener algo no podés, y ta, y fue esa vez y no fue más, pero fue por circunstancias. (Entrevista, 15/08/2016).

En el caso de Victoria, una de las jóvenes del Instituto Muñoz, ella y sus amigas son partidarias de un pensamiento abierto en cuanto a la libertad sexual y a llevar a cabo los deseos propios más allá de los mandatos sociales. No obstante, en algunos momentos aparecen las tradicionales presiones hacia las mujeres en cuanto a la represión del deseo sexual. Victoria menciona lo siguiente sobre su negativa a tener relaciones con chicos que no conocía tanto:

Victoria: Tipo capaz que, quería ponerle, por mi deseo carnal por decirlo de alguna manera, pero era un: no, porque después anda a saber qué pasa, probablemente no me va a hablar nunca más en su vida, no sé qué. Obviamente yo sé que en algún momento voy a tener una relación así sexual, no sé qué y obviamente capaz dentro de 10 años no voy a ver más a ese loco nunca más en mi vida, pero quiero saber, quiero un bueno ta yo tuve una primera vez con una persona que tenía ganas de tener esa primera vez. (Entrevista, 16/08/2016).

El hecho de que las jóvenes decidan atravesar (o no hacerlo) el acontecimiento a pesar de sus narraciones algo disconformes al respecto, instala la pregunta sobre si el afecto o la permanencia de un vínculo son precisados por ellas como justificadores morales del atravesamiento del acto, o habilitador para la puesta en práctica, en el entendido de que lo discursivo y lo emocional no son lo suficientemente desligables. Pero también se observa, que la decisión de tener esa primera relación sexual, a pesar del choque entre los mandatos sociales, las pautas interpersonales y los deseos más individuales, se cristaliza en una capacidad de congeniarlos en aras de un proyecto personal, tomando la decisión de atravesar ese hito, o casi rito de iniciación, que es “la primera vez”.

Si bien hay claros cambios en relación a una postura más conservadora en la que la mujer debe atravesar esa experiencia en el marco de una relación monogámica estable, éstos no subvierten cierta tendencia tradicional sobre la posición que deben tener las mujeres en cuanto a poder desplegar con libertad su deseo sexual (Heilborn *et al.*, 2006: 224). Sin embargo, consideramos que hay una posibilidad de interpretar estos hechos como tácticas que las mujeres toman porque tienen claras las consecuencias estigmatizantes que conlleva desplegar abiertamente dichos deseos. Esta estigmatización no opera únicamente en términos de un señalamiento moral o un juicio negativo sobre su persona, sino que aparece posteriormente como una sensación emocional que no es deseable atravesar.

Es la capacidad de agenciamiento la que las lleva a tomar una decisión en función de lo que consideran conveniente para ellas. El “cuidado” y las señales de alerta que son parte de los discursos adultos más próximos, son puestos en práctica por ellas de modos particulares. Es imposible eludir los discursos de sus familias, relatados por ellas mismas, a la hora de aconsejarles la elección de una pareja sexo-afectiva. Hay comportamientos en relación al género que son transmitidos a las mujeres, de ambas instituciones, por parte de sus familias, de un modo más claro que a los varones, como señales de advertencia bajo una lógica del cuidado. La elección “pasiva” de una pareja es transmitida de maneras muy claras al mismo tiempo que se les aconseja sugerencias o modos de prevención de las consecuencias que puede tener el ser “activas” en la búsqueda de

un vínculo sexo-afectivo. En la transmisión del discurso familiar vinculado al género y a la moral sexual femenina hay fuertes coincidencias en ambos sectores de jóvenes. Esto repercute, algunas veces tomando la decisión de atravesar ese hito para acumular una práctica que saben que es valiosa - en la medida en que representa un umbral hacia otro tipo de experiencias -, otras veces resolviendo no hacerlo. En todos los casos aparece una toma de decisiones que afecta su sociabilidad en la medida en que entendemos que las mujeres se encuentran en un proceso de “modernización de sus guiones sexuales” (Heilborn *et al.*, 2006: 260).

Una elección que es varias a la vez: el lugar del noviazgo

En su análisis sobre los discursos de la clase obrera estadounidense en referencia al sexo y la clase, Sherry Ortner menciona la división identitaria interna que aparece: “los respetables frente a los indeseables” (Ortner, 2016: 43). Y al igual que es señalado por la autora, la clase como “estilo de vida” se superpone con los discursos y las prácticas de género y de sexualidad, acarreado el hecho de que “toda elección sexual también es, simbólicamente, para bien o para mal, una elección de clase” (Ortner, 2016: 43). Puede verse algo similar en las trayectorias de lxs jóvenes del Instituto Ibáñez. Sobre su primera relación de noviazgo, Sheila menciona:

Sheila: Tampoco me gustaba estar con él porque cuando yo estaba con él, se hacía el que peleaba, me contaba historias de que peleaba, de que se paraba de mano, de que era malo, pero siempre, humilde y todo ¿no? y ta, ¡Ah! Y también, empezó a trabajar y dejó de ir a trabajar, dejó el trabajo, que había conseguido hacía un mes, por irse de vacaciones con el amigo.

E: Y ¿A dónde fue de vacaciones?

Sheila: ¡Ah, yo que sé! A una playa, que hacen una fiesta no sé cuántos días ahí (...) se fue en camioneta, allá, y no avisó en el trabajo, y ta y perdió el trabajo.

E: Y ¿Cuántos años tenía?

Sheila: 21, un pelotudo, y yo tenía 15.¹⁵ (Entrevista, 15/08/2016).

Conversando sobre qué les atrajo o las “enamoro” de sus actuales parejas, Dahiana y Grisél decían:

Dahiana: La personalidad me gusta porque es... es distinto a los demás.

Grisél: Claro, no es que se hacía el...

Dahiana: Porque es medio canario, es medio canario, es de afuera, él era de afuera, era de afuera pero se mudó para ese barrio, le gustan lo, no es como lo otros que les gusta robar, no, le gustan los caballos, lo, lo, dale todo que sea caballo, todo monte, dale todo eso, le da un campo y un barrio y se quedan en el campo.

E: O sea que no... ¿No serían como los que se cruzan todos los días?

15 “Pararse de manos” significa pelearse a los golpes con alguien.

Dahiana: ¡¿Pa qué vas a andar con un cuatrero de estos?! Un cuatrerito...

E: ¿Qué te hacen?

Grisel: ¡Con un cuatrero de esto! ¡¿Que podé aprender?! ¿A robar?¹⁶

(Entrevista, 22/04/2016).

La elección de una pareja sexo-afectiva es hecha en función de una decisión propia sobre la base de un escenario de posibilidades concreto que ellas conocen y saben que existe. Las jóvenes incurren en una práctica que si bien tiene un significado social y se distancia de otras prácticas que no eligen, no tiene una propiedad intrínseca en sí misma (Waquant, 2000 en Skeggs, 2004: 28) en tanto elección de una persona con quien compartir un vínculo. Más bien lo que interesa es cómo se conceptualiza esa práctica de elección mediante las relaciones con los demás (Skeggs, 2004: 28); cómo es justificada y explicada, y el sentido que se le otorga en el orden social establecido. Ellas la conceptualizan como algo que desean elegir para ellas mismas en función de una tranquilidad y un bienestar emocional.

En el caso de Jonathan, por ser el varón es él quien se ve a sí mismo plegado a un vínculo que le trae como consecuencia una serie de actitudes propias, distintas a las que venía desarrollando:

Jonathan: Sí, fue la única con la que anduve acá y llevamos ocho meses, imagínese.

E: ¿Qué? ¿Es como un sacrificio? Ocho meses con una sola mujer.

Jonathan: Ocho meses, yo llevaba cuatro años sin hacer nada, yo hace cuanto que no encaraba una relación en serio, yo no hacía nada, fumaba porro todo el día, me levantaba a las tres de la tarde, me iba a la esquina, ahí sí.

E: ¿Sí estabas con otras mujeres?

Jonathan: Tabá sí, pero nunca, nunca llegué a tener una relación estable por mí, por mis actitudes ¿Qué piba iba a querer andar con un pibe que taba todo el día acostado, se levantaba a las tres de la tarde y vivía fumando porro? Ahora, mirá antes fumaba cigarro, me fumaba dos cajas por día, ahora ni fumo, no me interesa.¹⁷ (Entrevista, 03/10/2016).

En el discurso de Jonathan esto no aparece como una búsqueda propia, al margen de que sí lo sea, en la medida en que es un modo de agenciamiento. En él la "actividad" estaba puesta en lo que, siguiendo a Gans (2015, en: Ortner, 2016: 42), implica una "búsqueda de acción". Fumar marihuana, estar en la esquina con los amigos o estar todo el día acostado, si bien son actividades que Jonathan relata como "no hacer nada", en efecto son *hacer* algo. El trabajo es una cualidad central que caracteriza a la *hombria*, y en este caso funciona como un

16 Canario es el gentilicio con el que se denomina a las personas oriundas del departamento de Canelones en Uruguay. Pero usualmente las personas de Montevideo utilizan el gentilicio para denominar a cualquier habitante del interior del país. También existe la expresión "ser de afuera" para referirse a habitantes del interior del país o de zonas rurales. Hay una tendencia en el sentido común a caracterizar a las personas del interior del país como más tranquilas y trabajadoras que las de la capital.

17 Con "porro" se refiere a cigarrillos de marihuana.

umbral entre el varón niño y el varón adulto (Fuller, 2002: 309-313). No tener un ingreso supone una muerte social que conduce al varón a la dependencia (asociada a lo femenino). No trabajar es estar vacío o no ser nadie, de allí que “la haraganería se asocie con el caos y la marginalidad” (Fuller, 2002: 309). En Jonathan, nuevamente el asunto es cómo esa práctica está conceptualizada por él en su relación con los demás. A partir del vínculo de noviazgo estable comienza a incurrir en prácticas *moralmente* distintas, al margen de que le sean adjudicadas a su novia, o al vínculo, como movilizador de dichas prácticas. Para él adquieren sentido en función de una moral y una práctica de sí (Foucault, 2011: 31-32), que además de plegarse a ciertas normas y valores socialmente aceptables, implican una determinada relación consigo mismo y una constitución propia como “sujeto moral”, en la que la persona actúa sobre sí misma, se intenta conocer, controlar, se perfecciona y se transforma.

El hecho de que aparezcan con mayor frecuencia las preocupaciones o el interés por los proyectos laborales en desmedro de trayectorias delictivas o de consumo de sustancias en lxs jóvenes del Instituto Ibáñez, nos habla de las prácticas y los significados que circulan en sus entornos; y qué distancia lxs jóvenes intentar establecer en relación a ellos, puntualmente en sus trayectorias sexo-afectivas.

En lxs jóvenes de este grupo, las trayectorias laborales son más tempranas, y si bien tiene que ver con lo que es más común en sus contextos, no dejan de aparecer en función de las necesidades socioeconómicas concretas. En el caso de Jonathan el estudio, la novia y la disminución en el consumo llegaron de la mano, y de algún modo se asociaban a incurrir en un comportamiento responsable frente a ella y a la familia de la chica. Aquí también deben tenerse en cuenta los aspectos de género, en los que muchas veces la mujer aparece como una “válvula de ajuste” del comportamiento masculino, regulando, controlando y cuidando al varón, y generando “presiones” para que adquiera una conducta más responsable.

Varios meses después, volvimos a conversar con Jonathan y se había separado de su novia. Hizo referencias constantes al consumo de marihuana y mencionó que había conseguido un trabajo nocturno. Expresaba que le sería difícil sostener la asistencia al centro de estudio y las horas de trabajo, por lo que priorizaría lo laboral.

La pareja “estable” se asocia con la puesta en práctica de un cuidado de sí y de un conjunto de valores morales que es deseado pero no siempre alcanzado. En los sectores populares los estudios son vistos por las personas, al igual que en otros sectores, como condición indispensable para conseguir sus sueños (Fuller, 2002: 341). Sin embargo, la carencia y la inestabilidad económica que caracteriza sus entornos conspira contra estas aspiraciones truncando estas ambiciones. En este sentido Fuller menciona: “De este modo, los estudios actúan como un vehículo de valores democráticos pero también como un eficiente dispositivo de exclusión tanto a nivel práctico como simbólico” (Fuller, 2002: 341).

Como lo establece Beverly Skeggs (2004: 27) la agencia también es producida a través de la dominación. Lo central es poder entender que hay una relación dinámica entre las prácticas de las personas reales y las estructuras sociales, históricas y culturales (Ortner, 2016: 155). Sin embargo, puede entenderse

a la agencia no solo como organizada en torno al eje dominación y resistencia, sino también como una de las acepciones que le da Ortner (2016: 168) en tanto persecución de proyectos, definida por una lógica local de lo bueno y deseable y la forma de conseguirlo. Es justamente este tipo de agencia, la de los proyectos, la que muchas veces se interrumpe o se le niega a los subordinados, y al mismo tiempo la que ellos desean cobijar y proteger (Ortner, 2016: 167).

Como ya ha señalado Fonseca (2005: 122-133) algunos abordajes antropológicos que examinan a las clases populares tienen un análisis reificante y salvacionista que no logra observar la complejidad de las relaciones de poder y las sensibilidades en juego de lxs sujetxs. Como afirma la autora, existe una tendencia generalizada a “negar cualquier positividad al modo de vida de la población económicamente inferior y políticamente débil” (Fonseca, 2005: 121). Es necesario incluir las experiencias concretas de las vidas de las personas, teniendo en cuenta que en ellas la segregación socioeconómica es capaz de dictar gustos y estilos de vida particulares, mostrando las diferencias sin reificarlas (Fonseca, 2005: 122-133).

Los proyectos de vida, y el “estilo” que se juega en ellos, hace de las elecciones afectivo-sexuales parte importante del autocuidado y la práctica de sí (Foucault, 2011: 31-32), que habla no solamente del modo en que los sujetos negocian a través de la agencia con sus redes de relaciones, sino de los juegos culturales en los que se desempeñan y las bases ideológicas que los sostienen (Ortner, 2016: 175). En este sentido, en este sector, el sistema monógamo heterosexual continúa a la vanguardia dentro de un sistema de jerarquías morales.

Las experiencias hedonistas como capital social y político

Algunas de las trayectorias de lxs jóvenes del Instituto Muñoz dan cuenta de que los discursos sobre sexualidad están atravesados por reflexiones que priorizan una sensibilidad y una intención de que el vínculo se vea influido por la confianza, el diálogo y los intereses en común, y para ello aparece una necesidad de introspección personal de lxs sujetos. Los discursos de lxs jóvenes de este sector tienen una gran tendencia a darle un lugar primordial a la reflexión de *cómo* se transita una experiencia. El bienestar personal, el goce del otrx, el disfrute, el respeto, el placer, la comunicación, el descubrimiento, son todos elementos que parecen estar al servicio de, nuevamente, una moral y una práctica de sí, pero que en este caso está orientada a una disposición y producción de clase distinta a la de los discursos de lxs jóvenes del otro Instituto. Juan decía lo siguiente:

E: Si estás conociendo a alguien, ¿qué lugar tiene el sexo en esa relación?

Juan: Y yo opino que, que está bien, y es importante decir qué te gusta a ti, y al mismo tiempo decir qué te gusta a ti, aceptar qué le gusta a la otra persona. Y la relación sexual, obviamente que lo que te pidan no sea algo tan, tan horrible, pero si tenés alguna especie de tabú relacionado con el tema te puede jorobar, qué sé yo. Hay que estar abierto también a complacer al otro, en la medida de lo posible, ¿no? Si sentís que es denigrante hablalo con tu pareja, y si está de acuerdo, está de acuerdo y ta. (Entrevista, 23/06/2016).

En términos de Simon y Gagnon (1986: 100), el deseo no tiene que ver con algo o alguien, sino con la experiencia que produce ese algo o alguien. Y por eso: “el deseo no es reductible a un apetito, un impulso, un instinto: no crea el yo, más bien es parte del proceso de creación del yo” (Simon y Gagnon, 1986: 100).¹⁸

Hay un interés en problematizar los vínculos, que en algunos casos está atravesado por la militancia de estxs jóvenes. Al ser consultadxs sobre sus pareceres tienen la necesidad de cuestionar lo establecido:

Sofía: Dentro de mi deconstrucción como que la sexualidad fue lo menos, me parece... como que ta, me falta vivirla más. (...) creo que también es por todo el miedo como que con la educación sobre sexualidad vinieron todos los miedos de la mano (...) y tenés que ir deshaciéndote de eso y cuesta un poco, no? porque está la vocecita de los miedos atrás (...) Cuando vos vivís tu sexualidad hasta ese nivel por decirlo de una manera, es como que a la mente la dejás un poco de lado y como que la gente le tiene miedo a lo que escapa de la mente y en realidad se enreda más con el cuerpo, con otras cosas, otras sensibilidades, y es como la muerte, para mí lo enganchan con lo racional, y lo irracional como algo malo, y algo que da miedo, y algo por lo que sos condenado (...) Y eso también se transfiere a cómo nos manejamos con los demás, como esa necesidad de siempre ejercer control con las personas, y también con la persona con que te estás relacionando. Entonces llega un punto que con tanta intimidad vos perdés el control, no está bueno que lo ejerzas (...). O también sentirse obligada a cumplir con modelos que son prefabricados sobre lo que es tener una relación, en todo ámbito, hasta en el sexo. (Entrevista, 23/06/2016).

Este rupturismo que lxs jóvenes establecen con ciertos sentidos comunes que se forjan como certezas que ellxs desean desterrar, tiene un funcionamiento más visiblemente vinculado al guion cultural de la sexualidad (Gagnon y Simon, 1973 y Simon y Gagnon, 1986: 20-23 y 98), aquel que actúa en el orden de las prescripciones colectivas que anuncian lo posible y lo no posible en materia sexual. Sin embargo, un punto clave en la teoría de los guiones sexuales que proponen Simon y Gagnon (Gagnon y Simon, 1973 y Simon y Gagnon, 1986: 20-23 y 98) y Gagnon (2006: 114) es el hecho de que cada dimensión de esos guiones (el plano subjetivo, las interacciones sociales y las prescripciones culturales más generales), repercute en la otra en términos de la plasticidad que compone cada una de ellas. Por eso, las prácticas que tienen que ver con la experimentación y la acumulación de eventos en la biografía personal, están íntimamente vinculadas al valor que dichos hitos tienen en el entorno más próximo. La acumulación de experiencias brinda un andamiaje subjetivo, reflexivo y posicional que repercute en las interacciones sociales en función de valoraciones que adquieren distinción. Y esta distinción está íntimamente asociada a un contexto en donde la militancia social es un horizonte común de sentido.

18 Traducción propia de la autora.

Varias de las actividades que estxs estudiantes intentaban instaurar en la institución tenían que ver con su militancia con respecto a la diversidad sexual y de género, fundamentalmente llevadas adelante desde el centro estudiantil. Una “jornada de polleras” fue organizada por lxs estudiantes con el objetivo de manifestarse en contra de los códigos de vestimenta en los liceos. Varones y mujeres estaban vestidos con polleras en las escalinatas de la institución; fue una actividad que circuló por varios portales de noticias. Al tiempo que realizábamos el trabajo de campo, algunxs estudiantes estaban juntando firmas y teniendo instancias de diálogo con la directora de la institución para inaugurar baños “género-neutrales”. Las autoridades no aceptaban del todo esta iniciativa, aunque eran abiertos al diálogo con el estudiantado, en comparación a otras instituciones.

En el campo de lo afectivo y lo sexual de estxs jóvenes, se juegan autorizaciones, aprobaciones y distinciones que trabajan para forjar una trayectoria que apela a un confort personal, pero que desea fundarse como colectiva y como disposición de lo que sería bueno que suceda. En los discursos de sexualidad de estxs jóvenes hay una búsqueda reflexiva más hedonista que concibe al atravesamiento por experiencias rupturistas, como algo valioso en sí, y que a su vez colabora con el entendimiento en torno a dicha experiencia. Las experiencias atravesadas son hondamente reflexionadas y discutidas de modos que repercuten en un sentido común característico de sus contextos, en donde el rupturismo y el cuestionamiento político es un horizonte de sentido cotidiano. De esta manera la experimentación sexual personal es algo habilitado desde lo discursivo:

Todas tenían 16 años. Son estudiantes de bachillerato y cursan la orientación artística. Macarena cuenta que es bisexual y menciona que lo descubrió el año pasado cuando tenía 15. Para comprobar si ese deseo que tenía por las mujeres era verdadero tuvo que serle infiel a su pareja estable en ese momento que era un varón, con quien hasta hoy hay un “ida y vuelta” y no todo está cerrado. Al conversar sobre infidelidad surgió el tema, porque ella manifestó que usualmente no es infiel pero que en aquella situación se vio a ella misma frente a la posibilidad de hacerlo, porque era algo interno que debía confirmar: el deseo por las mujeres. (Extracto del diario de campo. 14/6/2016)

El orden interpersonal del guión sexual (Gagnon y Simon, 1973 y Simon y Gagnon, 1986: 19-20 y 98) aparece en este contexto en el hecho de rodearse socialmente de personas con cierto prestigio o valor social que asumen desde cierto lugar una apertura concreta en asuntos sobre sexualidad (Fuller, 2002: 119). En el caso de Juan, sus padres son artistas y se dedican a la poesía erótica, además de estar vinculados al ámbito de la pintura, también erótica. Esto era algo que Juan destacaba como aspecto particular en su socialización más temprana:

Juan: El tema es que mi madre es poeta erótica, entonces yo desde muy pequeño estoy bombardeado por imágenes y conceptos relacionados con el erotismo, el sexo, el cuerpo desnudo. (Entrevista, 23/06/2016).

Esto conduce a una clara apertura contextual, que al menos a nivel declarativo, se presenta como parte de un ámbito en el que la liberación sexual es una fuente de capital simbólico.

En lxs jóvenes del Instituto Muñoz la búsqueda más hedonista de las experiencias, atravesadas por la disidencia y la militancia estudiantil, se transforma en una trayectoria modélica en estos contextos. Esto no significa que en efecto haya un mayor disfrute de la sexualidad en ellxs, pero sí que en los discursos la sexualidad es representada como una herramienta al servicio de una sensibilidad integral del sujeto.

La sexualidad, como dispositivo de control (Foucault, 2007: 188-190), desea ser llevada, por estxs jóvenes, hacia su dimensión más emancipadora. Por eso, en tanto y en cuanto práctica de placer, es ponderada, desde un capital social y político, como una experiencia fuertemente hedonista. Aparece la idea de que las posturas ideológicas sobre la sexualidad definen quiénes somos; una especie de hermenéutica sexual a partir de la cual se hace legible el tipo de persona que se es.

La sexualidad es comprendida –en un contexto de época en donde la militancia está atravesada por el tema– como una esfera importante de la vida de las personas en la que se debe ganar mayor autonomía. Estxs jóvenes entrevistados hablaban muy abiertamente de la “diversidad sexual”. Este comportamiento coincide con lo que Fuller (2002: 119) señala para los varones de sectores medios en el Perú, quienes presentaban una mayor apertura a la homosexualidad en relación a los varones de sectores populares.

Esto nos obliga a preguntarnos sobre la relación entre la clase social y la mayor apertura hacia la diversidad sexual. Los discursos sobre la liberación sexual han penetrado en los últimos años fuertemente, no solo en los medios de comunicación, sino en las políticas públicas y en la vida social en general, a partir de diversas movilizaciones sobre reivindicación de derechos. Un distanciamiento o no reconocimiento de este fenómeno en algunos sectores puede asociarse a una falta de refinamiento intelectual en un contexto en donde la intelectualidad y la lucha política es altamente priorizada. Como también lo establece Fuller (2002: 119) para el caso de Perú, en este contexto asumir una actitud crítica frente a ciertos conservadurismos es una forma de distinción en sí misma porque coloca a la persona en posiciones de avanzada.

Conclusiones

En el presente análisis realizado sobre las trayectorias afectivas y sexuales de lxs jóvenes, lo realmente primordial desde una perspectiva cultural es cómo estxs sujetos significan sus propias trayectorias, en qué contextos lo hacen, qué fronteras sociales están poniendo en juego, y qué normas están intentando establecer o reconfigurar al hacerlo. Esto trasluce, problematiza y amplía las categorías con las que se ha hecho foco en sus mundos sociales: el género, la clase social y la sexualidad.

Sus discursos y performances son comprendidos como argumentos que dan sentido a sus formas de relacionamiento, pues nunca están disociados por completo de sus formas de sentir. Al respecto Ortner señala: “El desplazamiento de los significados de clase al lenguaje de género y la sexualidad puede tener un

lugar en el plano discursivo, pero el discurso, como afirma Foucault, nunca está divorciado de las prácticas y las emociones reales” (Ortner, 2016: 56).

A través del estudio de las trayectorias de estxs jóvenes, puede observarse que la sexualidad desborda lo puramente sexual. Cuando se habla sobre sexualidad, se expresan experiencias y significados que son afectivos y morales, y que tiene que ver con aspiraciones y rechazos que, como se propone, están vinculados a posicionamientos de clase. A partir de las ideas de *guion* y de *performance*, puede verse que los significados circulantes sobre sexualidad, género y clase van siendo construidos a medida que estxs jóvenes transitan sus experiencias, y no son definitivamente, signos que expresan una determinación subyacente.

El análisis de la cultura ha sido clave para estudiar las relaciones de poder y cómo operan sus significados en diversos contextos. Es por eso que el énfasis en lo cultural ha reaccionado en contraposición a visiones esencialistas de lo humano. No obstante, Semán y Grimson advierten sobre que este hecho devenga en ocasiones en una “culturización de las ciencias sociales” (Grimson y Semán, 2005: 7). Aquellas corrientes teóricas en las que la cultura adquiere un “papel expresivo” (Grimson y Semán, 2005: 7) entran en contraposición con lo que la noción gramsciana de hegemonía intentó imponer: la superación del esquema en el que la infraestructura determinaba a una superestructura que la expresaba.

Algo similar ha sucedido en los estudios sociales de sexualidad. La teoría de la influencia cultural descrita por Carole Vance (1997: 111-112) asume que la humanidad posee una naturaleza común, y que la cultura moldea la sexualidad humana concretando una diversidad de prácticas y significados, pero siempre sobre ese núcleo duro común. En todo caso, los análisis más tradicionales sobre el sexo y la sexualidad han transitado constantemente entre modelos que acentúan los instintos, o las limitaciones impuestas por ellos (Rubin, 1989: 16). Las experiencias de estxs jóvenes muestran que la socialización de la sexualidad actúa a través de un entramado –en el sentido geertziano– de significados y sentidos complejos que están en constante transformación; trascendiendo ese entendimiento de la cultura como algo expresivo de un trasfondo.

Por eso, Bozon (2004: 15) señala que un estudio cultural de la sexualidad tiene entonces el cometido de ser un estudio de las representaciones de la sexualidad, por lo que, pensar en un abordaje “no-naturalista” cuestiona su representación como una pulsión, y resitúa a la sexualidad como una esfera dependiente de procesos sociales que la construyen.

En este sentido, el autor señala que en todas las culturas la iniciación sexual aparece como una actividad que signa de algún modo el estatuto de la edad adulta, y que es una etapa marcante para la construcción social de lo femenino y lo masculino (Bozon, 2004: 27).

Al respecto Rubin (1989: 54) ha propuesto que las subalternidades sexuales producidas por los pánicos morales que circulan a nivel social, pueden diferenciarse de manera estricta de las subalternidades de género. Sin embargo la autora reconoce que: “El género afecta al funcionamiento del sistema sexual, y éste ha poseído siempre manifestaciones de género específicas” (Rubin, 1989: 54). A pesar que en relación al género femenino se ven claros avances vinculados a un

mayor agenciamiento, que rompe con esquemas establecidos y estereotipados, la vivencia de las mujeres sigue estando ineludiblemente trazada por señalamientos morales en relación a sus comportamientos sexuales.

En lxs jóvenes de sectores medios y medios altos y con trayectorias de mayor capital social y político, las distinciones morales pasan por un sentido de militancia política que, en la actualidad, problematiza el modo en que los grandes marcos discursivos calan en las subjetividades. Y, en parte, es a partir de la reflexividad sobre las propias subjetividades, y el rupturismo con ciertas prácticas a consecuencia de ello, lo que permite que la militancia sobre la diversidad sexual adquiera sentido como guión cultural de la sexualidad (Gagnon y Simon, 1973 y Simon y Gagnon, 1986: 20-22 y 98) en estos contextos.

Sin embargo, para lxs jóvenes de sectores populares, en lo afectivo-sexual se cuele la necesidad de distinguirse moralmente de trayectorias que conducen a “estilos de vida inadecuados” que se desean evitar. Si bien ciertas prácticas tildadas de inconvenientes (no estudiar, no trabajar formalmente, consumir drogas, salir a bailar, etc.) son comunes en sus entornos, son significadas como contribuyentes a entorpecer los proyectos deseados. En este sentido, el proyecto monógamo heterosexual y procreador que Rubin (1989: 21) posiciona en la pirámide de las jerarquías morales sexuales, aporta distinción moral en este universo. La normalidad heterosexual es siempre supuesta de antemano colocando en posiciones moralmente superiores a quienes la performan, y se constituye por lo tanto, en una plataforma de base para otras formas de jerarquía social (Blázquez, 2012: 64), como la clase.

En la clase, al igual que en la sexualidad, las fronteras entre lo aceptable y lo rechazado, tienen fuertes jerarquías morales. Los comportamientos adecuados y las pugnas por formas de ser, siempre dejan fuera a otras maneras de actuar, y de esta forma los márgenes son constitutivos de ese contenido deseable. ¿Por qué motivos en estxs jóvenes de clases bajas hay mayor conservadurismo en relación a la diversidad sexual? ¿Qué formas de ser están queriendo dejar fuera de las suyas? y ¿Por qué razones para lxs jóvenes de clases medias y con fuerte capital social y político, los vínculos pasan por un cuestionamiento constante? Un punto central pareciera ser el de las elaboraciones morales al servicio de la producción de la clase social, en donde la vida sexual y afectiva es una plataforma que genera distinción.

A su vez, esto plantea el desafío epistemológico al que Abu-Loghod (2012: 135) se refiere con escribir contra la cultura: intentar comprender los sentidos que lxs sujetos le dan a sus elaboraciones simbólicas, sin encerrarlos en ellas, y entender dichas elaboraciones como sujetas a entidades históricas y políticas mayores. Pero ¿cómo pensar a las clases sociales sin etnologizarlas, y al mismo tiempo no caer en el peligro de invisibilizar las condiciones de marginación o privilegios a las que se ven sometidas? Se sugiere que las fronteras que las producen son, como en cualquier relación de poder, morales. Al igual que sucede con la sexualidad y con el género, aparecen compartimentos estancos sobre lo que está bien y lo que está mal.

Es comprensible observar en las representaciones científicas sobre la sexualidad una subestimación de los elementos no sexuales que interfieren en las

prácticas específicamente sexuales. Por sus modos y tipos de descubrimientos, la investigación de la conducta sexual ha influenciado hasta las formas menos académicas de la vida sexual de la sociedad, y es en sí misma un tipo de conducta sexual (Gagnon, 2006: 70). En este sentido es necesario entender que el sujeto es producido por las teorías sexuales de la época.

La propuesta de observar los discursos sobre sexualidad a través del lente de la clase social y el género, colabora para comprender que la vida sexual de las personas es gestada en la socialización, a partir de una serie de performances que incluyen diversas producciones de sentido. Es necesario captar la realidad vivida de los sujetos para lograr la comprensión de que son las relaciones de poder en ese proceso de socialización, las que provocan la necesidad de distinción que los sujetos ponen en marcha para la constitución de su identidad.

Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, Lila (2012). “Escribir contra la cultura”, *Andamios Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19 pp. 129-157.

Adamovsky, Ezequiel (2007). “Historia y lucha de clase: repensando el antagonismo social en la interpretación del pasado (y de vuelta sobre un debate ausente en la historiografía argentina)”, *Nuevo Topo* (Argentina) 4, pp. 7-33.

Amuchástegui, Ana (2001). “Virginidad e iniciación sexual en México: experiencias y significados”, *Edamex, Population Council*. pp. 131-151.

Bianciotti, María Celeste y Ortecho, Mariana (2013). “La noción de *performance* y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo”, *Tabula Rasa*. No.19, pp. 119-137.

Blázquez, Gustavo (2012) ¡Bailaló! Género, raza y erotismo en el Cuarteto Cordobés. Trabajo de Tesis Doctoral por el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Bozon, Michel (2004). *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

Bozon, Michel y Giami, Alain (1999). *Los guiones sexuales y la configuración del deseo*, documento electrónico: <https://es.scribd.com/document/308295406/Los-Guiones-Sexuales-o-La-Configuracion-Del-Deseo-John-Gagnon-Bozon-y-Giami>, acceso 15 de Enero 2019

Douglas, Mary (1998) *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Gedisa, Barcelona.

Fonseca, Claudia (2005) “La clase social y su recusación etnográfica”, *Etnografías Contemporáneas* 1 (1) pp. 117-138.

Foucault, Michel (2007) [1976]. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. México D. F, Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel (2011) [1984]. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Fuller, Norma (2002). *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Perú, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gagnon, John. H. & Simon, William. (1973). *Sexual conduct. The social sources of human sexuality*. Chicago, United States: Aldine Publishing Company.

Gagnon, John. H. (2006). *Uma interpretação do desejo. Ensaio sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro, Garamond.

Grimberg, Mabel (2002). "Iniciación sexual, prácticas sexuales y prevención al VIH/Sida en jóvenes de sectores populares: un análisis antropológico del género", *Horizontes Antropológicos*, año 8, n. 17, pp. 47-75.

Grimson, Alejandro y Semán, Pablo (2005). "Presentación: la cuestión cultura", *Etnografías Contemporáneas*, 11, pp. 1-12.

Heilborn, Maria; Aquino, Estela; Bozon, Michel y Knauth, Daniela [Orgs.] (2006). *O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Río de Janeiro, Garamond.

Jones, Daniel (2010). "La primera relación sexual: papeles, escenas y secuencias", *cuadernos pagu*. 35, pp: 211-239.

Margulis, Mario y Urresti, Marcelo (2008). "La juventud es más que una palabra", en: Margulis, Mario (ed.). *La juventud es más que una palabra: ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires, Biblos.

Míguez, Daniel y Semán, Pablo (2006). "Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales" en: Míguez, Daniel y Semán, Pablo (ed.) *Entre Santos Cumbias y Piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos, Buenos Aires, pp. 11-32

Noel, Gabriel (2013). *Estudios sociales en Moralidades. Entrevista*, documento electrónico: <https://www.youtube.com/watch?v=ONFvg8zGykU>, acceso 28 de agosto de 2019

Ortner, Sherry. B. (2016) [2006]. *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. Buenos Aires, Argentina: UNSAM Edita.

Pecheny, Mario (2010) "Prólogo", en: Jones, Daniel: *Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea*. pp. 11-13. Buenos Aires, Clacso.

Rubin, Gayle (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en: Vance, Carole. (comp.): *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid. Revolución. Documento electrónico: <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/150121gaylerubin.pdf>, acceso: 15 de marzo de 2018

Simon, William & Gagnon, John. H. (1986) "Sexual Scripts: Permanence and Change", *Archives of Sexual Behavior*, Vol. 15, n° 2, pp. 97-120.

Skeggs, Beverly (2002) [1997]. *Formations of class and gender. Becoming Respectable*. London, SAGE.

Skeggs, Beverly (2004). "Introducing Pierre Bourdieu's analysis of class, gender and sexuality", *Sociological Review Monograph Series: Feminism After Bourdieu*, Volume 52, pp. 19-33.

Thompson, Edward. P. (2002) [1963]. "Prefacio". *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, documento electrónico: https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/thompson._prefacio._la_formacion_de_la_clase_obrera_en_ingles.pdf, acceso 22 de octubre de 2018

Vance, Carol (1997). "La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico", *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 12, No. 1/2 (34/35) pp. 101-128.

Weeks, Jeffrey (2000). "O corpo e a sexualidade" en: Guacira Lopes Louro (org.): *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. (s.p). Belo Horizonte, Autentica.

La liberalización del aborto

Alianzas, estrategias y acciones
(Argentina 2001-2019)



por **Chantal Medici**

Universidad Nacional de San Martín, Argentina
orcid.org/0000-0003-2140-6555
chantalmedici2@gmail.com

RESUMEN

En el año 2018 por primera vez se debatió en el Congreso argentino la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo en el primer trimestre de gestación. Este acontecimiento, que tomó por sorpresa a una gran parte de la sociedad, fue el resultado de un largo trabajo político llevado adelante por los feminismos y sus aliados durante décadas. En el presente artículo se describen algunas de las principales estrategias desplegadas para liberalizar el aborto entre el año 2001 y el 2019. Es decir, se reúnen acciones para mejorar la implementación del aborto legal, desarrollar el acceso al aborto seguro y para la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo durante los últimos 19 años. La reconstrucción del proceso fue hecha a partir de 17 entrevistas a informantes clave de las principales organizaciones feministas y de Derechos Humanos que se complementaron con el uso de varias fuentes secundarias.

Palabras clave: *aborto, liberalización, feminismos, estrategias, Argentina.*

ABSTRACT

In 2018 the Argentine Congress debated for the first time the legalization of Voluntary Termination of Pregnancy within the first 12/14 weeks of pregnancy. Despite this event being unexpected for an important portion of the Argentine society, it was the result of continuous political work accomplished after decades by feminists and its allies.

This article describes some of the most important strategies carried out in order to liberalize abortion between the years 2001 and 2019. This is to say, three types of demands are presented: the access to abortion in the cases it is legal according to the existing law; the access to safe abortion and the struggle for the legalization of voluntary termination of pregnancy during the last 18 years. The research was carried out through 17 interviews to key informants from the most important feminist and Human Rights organizations, which were complemented with secondary sources.

Key words: *abortion, liberalization, feminism, strategies, Argentina.*



RECIBIDO: 27 de mayo de 2019

ACEPTADO: 19 de octubre de 2019

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Medici, Chantal (2020) “La liberalización del aborto: alianzas, estrategias y acciones (Argentina 2001-2019)”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, Número 11, pp. 36-68.

Introducción

El debate de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en el año 2018 permitió que el aborto como problema público cobrara una enorme relevancia. A pesar de la derrota legislativa este acontecimiento constituyó el punto más álgido de una larga lucha por colocar el tema en agenda y por incidir en las políticas referentes a la materia. A la fecha de cierre de este artículo, octubre de 2019, la contienda está lejos de haber terminado y se reabre cada vez que una persona con capacidad de gestar ve sus derechos obstaculizados por personal estatal o es judicializada al acudir a servicios de salud en medio de una emergencia obstétrica (López, 2019; “Jujuy, realizarán el aborto legal...”, 2019).

La inmensa y súbita visibilidad que cobró la demanda sorprende a la sociedad argentina, incluso a quienes impulsaron la ley. De todas maneras, esta situación que aparenta ser disruptiva es producto de una labor sistemática cuyas primeras manifestaciones datan de los años setenta (Belucci, 2014: 135-258). A partir del cambio de siglo las condiciones poscrisis favorecieron la construcción de puentes y alianzas con diversos sectores (Di Marco, 2011: 280-281) y se desplegaron múltiples formas de organización que van desde la creación de redes para la asistencia de abortos medicamentosos hasta la incidencia en organismos supranacionales, desde la academia hasta la calle.

El presente trabajo es una investigación realizada en el marco de una tesis de maestría en la que se indagaron las variadas estrategias que articularon los feminismos y los organismos de derechos humanos para avanzar hacia una liberalización del aborto, tanto en lo que respecta a la mejora de la implementación de la interrupción legal del embarazo, la creación de dispositivos para el acceso seguro a la práctica, la creación de la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito (“La Campaña”) y la presentación de proyectos para un cambio normativo, así como también las respuestas e iniciativas del Estado desde el nuevo milenio.¹

¹ Bergallo (2011) utiliza el término “liberalización del aborto” como parte de una argumentación que valora diferentes estrategias para ampliar el acceso al aborto, tanto la despenalización por plazos como por causales. Se comenta este argumento en siguiente nota al pie. En este artículo utilicé el término para describir una variedad de líneas de acción que entiendo como confluyentes: la procura de una mejor implementación de las causales, de un cambio normativo, la creación de dispositivos estatales y no estatales para la asistencia de abortos medicamentosos, las acciones callejeras y el tejido de redes para la incidencia en la primera

Si bien La Campaña se creó en el año 2005, el corte temporal a partir del 2001 permite captar la forma en que los feminismos aprovecharon el contexto poscrisis, que devino en un mejoramiento de su posicionamiento político y de las primeras transformaciones en las políticas públicas en el año 2004.

Con abordaje exploratorio descriptivo, la metodología combinó entrevistas a referentes de La Campaña y otras organizaciones cuya acción fue identificada como clave en el proceso con la revisión de los repositorios del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, los informes sombra presentados a los Comités y de las Naciones Unidas, de los principales litigios estratégicos como el caso “L.M.R. vs. Argentina” y los litigios de los protocolos provinciales con la revisión bibliográfica de diversas fuentes, antes y después de las entrevistas.

Algunos trabajos como ADC (2015), Gebruers y Gherardi (2015), Cárdenas *et al.* (2017), Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito (2009) y Ramos *et al.* (2011) fueron sumamente útiles para reconstruir algunos períodos, estrategias y acciones. Se requisaron también los sitios web de las organizaciones seleccionadas y se consultaron documentos referidos o entregados por las activistas entrevistadas, como Grosso y Zurbriggen (2016), ANDHES *et al.* (2016) y Ramos *et al.* (2009). Se consultaron asimismo diversas resoluciones y documentos oficiales del Ministerio de Salud de la Nación y de las provincias y fallos judiciales. En ocasiones fue necesario complementar estas fuentes con artículos periodísticos, especialmente para describir lo ocurrido luego del trabajo de campo, que tuvo lugar entre diciembre de 2015 y marzo de 2017.

Se combinó la selección intencional de las organizaciones con el método de bola de nieve al incluir entrevistas a referentes cuyo trabajo fue considerado relevante por las activistas consultadas.

Se realizaron entrevistas a nueve integrantes de La Campaña: Elsa Schwartzman, Martha Rosenberg, María Alicia Gutiérrez, a Marta Alanis, Victoria Tesorero y Soledad Deza, que además son miembros de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD); Florencia Maffeo, que es organizadora de la Red de Profesionales por el Derecho a Decidir y que participó del *socorrismo*; Celeste Mac Dougall, que es gestora de la Red de Docentes por el Derecho al Aborto; y a Cristina Zurutuza, que es además miembro del Comité de América latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM).

Se entrevistó también a Agustina Ramón Michel, investigadora adjunta del Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES); a Edurne Cárdenas, miembro Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS); a Natalia Gherardi, del Equipo Latinoamericano de Justicia y Género (ELA); a Mabel Bianco, de la Fundación para el Estudio e Investigación de la Mujer (FEIM); a Felicitas Rossi, ex integrante de la Asociación por los Derechos Civiles (ADC); a Sandra Vázquez, directiva del Hospital Argerich y del Grupo FUSA; a Emelina Alonso, dirigente de Comisión de Género de Nuevo Encuentro-Capital Federal; a Luciana Sánchez, dirigente de Lesbianas y Feministas e impulsora de la línea “Aborto: más información, menos riesgos”. Todas las entrevistadas eran mujeres

línea de intervención estatal.

de entre 30 y 86 años. Sólo una de ellas es residente en Tucumán y fue entrevistada telefónicamente, el resto residen en Capital Federal. Se proyectaron entrevistas con otras integrantes del grupo CEDES y con la organización INSGENAR, residente en Rosario, pero no pudieron ser concretadas.

Si bien las personas entrevistadas en su mayoría residen en Capital Federal, se considera que el trabajo tiene un alcance nacional dado que las organizaciones tienen incidencia en todo el país y fueron indagadas respecto de acciones y procesos que tienen ese alcance territorial.

En el primer apartado se resume la legislación relativa al aborto, las contradicciones del abordaje estatal y sus implicancias sociales, junto con un resumen del fallo “F.A.L.” de la Corte Suprema de Justicia de la Nación del año 2012 que despejó dudas acerca del alcance de la ley. Luego se organiza el proceso en 4 etapas. No se trata de fases que tengan características marcadamente diversas, sino que fueron construidas a partir de hitos o sucesos importantes para una mejor presentación de la información. La primera (2001-2003) describe los inicios del movimiento por la liberalización de la práctica en el nuevo milenio y las condiciones que lo hicieron posible. La segunda (2004-2011) abarca desde aquellas acciones y sucesos que comenzaron a instalar en la agenda pública el acceso al derecho hasta la emisión de la sentencia antedicha. En el 2004 comenzaron los primeros cambios en las políticas públicas relativas al aborto con Ginés González García a la cabeza del Ministerio de Salud de la Nación y fue creada La Campaña, que fue lanzada recién el año siguiente. Se incluyen en el apartado la creación de consultorías pre y posaborto y de la línea “Aborto: más información, menos riesgos”, que fue el primer dispositivo creado por activistas para la asistencia de abortos medicamentosos. La tercera fase (2012-2017) se inicia a partir del dictamen de la Corte Suprema. Los años inmediatamente posteriores estuvieron signados por la judicialización de regulaciones estatales relativas a la materia. También se organizaron las primeras movilizaciones masivas a través del *hashtag* #NiUnaMenos, que contribuyeron a un mejor posicionamiento de las demandas feministas en la agenda y que a partir del 2016 incluyeron la legalización del aborto entre los principales reclamos. En esos años también comenzó a construirse el *socorrismo*. La última etapa (2018-2019) retrata la “marea verde”, el debate en el Congreso de la Nación de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, y el levantamiento de los sectores conservadores o “pañuelos celestes”. Por último, se ofrece un retrato de la situación actual de la implementación del aborto legal.

El aborto en Argentina

Al igual que en gran parte de los países de América Latina, en Argentina el aborto está regulado a partir de un modelo de causales o indicaciones.² El

2 Bergallo discute con aquellas posiciones que exponen la legislación sobre el tema como si estuviera agrupada en dos extremos, uno que la prohíbe y otro que la permite totalmente. Señala que los países adoptaron muy diversas regulaciones de la práctica o bien optaron por incidir en el fenómeno por medio de políticas distintas a la punición. Aclara que los estudios identifican dos tipos de legislación liberalizadora del aborto: por indicaciones o causales, o por plazos. En el primer modelo, tal como sucede en muchos países latinoamericanos, se

Código Penal de la Nación lo considera un delito, excepto si se realiza “con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre” o si “el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente” (Código Penal de la Nación, art. 86).

A pesar de las leyes restrictivas, se estima que en el país se inducen un promedio de entre 486.000 y 552.000 abortos al año (Mario y Pantelides, 2009). De todas formas, las personas con capacidad de gestar históricamente no pudieron acceder a la práctica en los casos en que es legal. De acuerdo con estudios hechos al despuntar el nuevo milenio, debido a diversas trabas burocráticas casi no se realizaban estas intervenciones. Las mujeres se veían atrapadas en un círculo de inacción y el derecho se volvía inaccesible de hecho (Motta y Rodríguez, 2000; Chiarotti, 2006: 103).³

En el año 2012 la Corte Suprema emitió el fallo “F.A.L. s/ medida autosatisfactiva”, relativo a la autorización de la interrupción del embarazo de una niña de 15 años que gestaba como consecuencia de un abuso, que puso fin a numerosas polémicas en torno al tema. Particularmente, argumentó contra las posiciones que afirmaban que solo eran legales los abortos practicados sobre mujeres discapacitadas, como se había afirmado durante décadas.⁴ Fijó también la interpretación de tratados y convenciones y de la Constitución Nacional que ocasionaron debates y ofreció un marco para entender la protección de la vida intrauterina y su arreglo con los compromisos internacionales contraídos por el Estado argentino.⁵

despenaliza la interrupción de embarazos en ciertas circunstancias, por ejemplo, si se trata del producto de un abuso o si implica riesgos a la vida o salud de quien gesta. En el modelo de plazos se despenaliza el procedimiento en un período de la gestación, estipulado por semanas o trimestres (Bergallo, 2011: 5-7).

3 El documento de La Campaña “Foro: las acciones de La Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito ante Aborto no Punible” que resume una serie de casos acompañados por La Campaña es un interesante testimonio del tipo de obstaculizaciones interpuestas por el personal estatal (Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, 2009). También lo es el caso conocido como “A.M.A”, una mujer a quien se le diagnosticó cáncer mientras descubrió que estaba embarazada. Murió junto a su hijo, pocas semanas luego de dar a luz, tras serle denegados tanto el aborto legal como la quimioterapia que era incompatible con la gestación. Tras el deceso tuvo lugar la acción llamada “Requerimiento de Instrucción Fiscal N° 1 referido a la muerte de A.M.A.”.

4 La ambigüedad de la redacción del artículo 86 del Código Penal (“violación o atentado al pudor de mujer idiota o demente”) originó esta polémica. El fallo, en primer lugar, indicó que es irrazonable la interpretación según la cual serían legales solamente los embarazos producto de una violación sobre mujeres discapacitadas y no sobre cualquier mujer (párr. 15 del fallo). Puntualizó también que obligar a las víctimas a llevar a término un embarazo causado por una violación a sus derechos más fundamentales sería contrario al principio de dignidad de las personas (párr. 16).

5 Indicó que el art. 75 inc. 23 de la Constitución se creó con miras de dictar un marco normativo relativo a la seguridad social y no uno punitivo, y por lo tanto no puede ser sustento de la penalización, como plantearon hasta entonces algunas posiciones. Señaló que no se deduce, ni del art. 1 de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre ni del art. 4 de la Convención Americana sobre Derechos humanos, la prohibición total del aborto en cualquier caso, dado que estas normas fueron formuladas especialmente de tal forma que no se derivara de ellas la invalidez de este (párr. 10 del fallo). Definió también que el artículo 86 se armoniza con el Sistema Interamericano de Derechos Humanos de acuerdo con lo consagrado en sus Tratados y Convenciones (párr. 117).

Finalmente, estableció estándares claros para el accionar estatal. Indicó que la exigencia de requisitos no exigidos por la ley, como la denuncia penal, constituyen una práctica *contra legem* en la que un poder del Estado actúa interfiriendo en el acceso a los derechos y garantías constitucionales y convencionales en lugar de garantizarlos (párr. 19 y 23). Por lo tanto, determinó que se deberá acceder al aborto legal con una declaración jurada que indique que el embarazo es producto de un abuso (párr. 27). En consecuencia, solicitó a las autoridades nacionales, provinciales y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires que implementen protocolos hospitalarios para estas intervenciones, a fines de remover todas las barreras administrativas, y que dispongan a su vez de un sistema que permita al personal de salud manifestar su objeción de conciencia para evitar demoras a quien lo solicite (párr. 26).

La demanda del aborto legal desde el nuevo milenio (2001–2003)

A pesar de que la demanda por la legalización del aborto comenzó a manifestarse en Argentina durante los años setenta (Belucci, 2014: 135-258), recién en el nuevo milenio y en el marco de fuertes presiones de los feminismos y otros actores de la sociedad civil se empezaron a implementar políticas para garantizar el acceso a la práctica en los casos en que constituye un derecho.

En el contexto poscrisis emergieron variadas formas de organización y protesta como asambleas barriales, ahorristas, empresas recuperadas que protagonizaron grandes movilizaciones junto con las organizaciones piqueteras (Di Marco et al, 2003). Los feminismos se relacionaron transversalmente con todo este mapa activismos que proliferaban e instalaron sus demandas en los nuevos espacios de debate (Di Marco, 2011: 288), lo que contribuyó a gestar el posicionamiento que tendrían durante las próximas décadas.

Desde los años ochenta se organizan cada año los Encuentros Nacionales de Mujeres, donde se reúnen mujeres, travestis y trans organizadas e independientes para discutir y crear redes acerca de diversos temas: anticoncepción, aborto, condiciones de vida, salud, educación, desocupación. Los movimientos sociales y partidos políticos participan de estas masivas reuniones y se empapan de los debates que allí se dan, lo cual contribuye a instalarlos en sectores más amplios de la sociedad (Di Marco, 2011: 269-270). Durante la última década y media estos eventos se volvieron masivos y llegaron a convocar 65.000 personas (“Tras dos femicidios...”, 2015).

La Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito surgió de los talleres por la despenalización convocados en estos Encuentros y fue lanzada en el año 2005 (Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, s/f). Actualmente se trata de un colectivo compuesto por 338 organizaciones de todo el país que es el principal impulsor de la legalización del aborto en el primer trimestre.

El ingreso del aborto en la agenda (2004 – 2011)

A partir del año 2004, con la creación de La Campaña, el aborto comenzó a cobrar un lugar más importante en la agenda pública. Paralelamente, desde el

Poder Ejecutivo Nacional comienzan a implementarse medidas que implican un giro en las políticas públicas en la materia, con Ginés González García como Ministro de Salud. Pronto se sumaron voces y actores y se dictaron las primeras sentencias que autorizaban abortos legales.

A partir de su creación, La Campaña centró su actividad en la presentación de proyectos de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. A lo largo de poco más de una década lo hizo en ocho ocasiones (2007, 2008, 2010, 2012, 2014, 2016, 2018, 2019). El número de legisladores/as que apoya esta iniciativa aumentó de forma discontinua (22 en 2007, 51 en 2010, 60 en 2012, 67 en 2014, 34 en 2016, 71 en 2018 y 70 en 2019) (Tabbush *et al.*, 2016; Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, 2016; Carbajal, 2008; Roffo, 2018; Bravslavsky, 2019).

Cada presentación del proyecto es acompañada por acciones de distinto tipo, desde el *lobby* parlamentario mediante reuniones con diputados/as y sus asesores/as, eventos con personalidades junto al Congreso, junta de firmas, festivales, movilizaciones, etcétera.

La coordinación en red de numerosas organizaciones a lo largo del país permitió un amplio despliegue de estrategias que complementaron la construcción de una mejor accesibilidad del aborto legal con la visibilización de la demanda y la persecución del nuevo marco normativo propuesto. La labor se dirigió tanto hacia la sociedad civil (organizada y no organizada) como al Estado, el personal sanitario, docentes y otros sectores, e incluyó el diseño de dispositivos para asistir a quienes precisen practicarse un aborto medicamentoso, la creación de redes de profesionales que brindan interrupciones legales del embarazo, la redacción de informes sombra para distintos Comités de la ONU y el litigio estratégico de casos que se convirtieron en hitos.

Poco después del lanzamiento de La Campaña, desde el año 2006, una serie de episodios en que el acceso al derecho fue denegado u obstaculizado por instituciones estatales alcanzó una fuerte repercusión mediática. Se trató de historias de niñas o mujeres víctimas de abuso o cuyo embarazo representaba una amenaza a su vida, que sufrieron todo tipo de trabas burocráticas para efectuar la práctica o no lograron hacerlo.⁶

Las organizaciones que componían esta red hicieron un seguimiento de estos casos, para que el derecho se haga efectivo en los establecimientos públicos. La conformación de este colectivo permitió tomar noticia de estas situaciones y se realizaron una multitud de acciones para lograr el acceso al derecho, tales como movilizaciones, declaraciones, acompañamientos de *amicus curiae*, entre otros. Si el aborto no podía ser llevado adelante en una jurisdicción, las activistas buscaban efectores de salud dispuestos a realizarlo en otra.⁷

La producción de evidencia científica y argumentos jurídicos

De manera contemporánea, otra serie de organizaciones crearon evidencia

6 Algunos de esos casos son referidos a lo largo de este trabajo (C.P.d. P.A.K. s/ autorización, 2005; Requerimiento de Instrucción Fiscal N° 1 referido a la muerte de A.M.A, L.M.R. c/ Argentina).

7 Se puede conocer un detalle de estos casos acompañados por La Campaña en el documento Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (2009).

científica, médica, sociológica y epidemiológica sobre el tema. Desde el 2007 el CEDES, junto con personalidades académicas del derecho, produjo argumentos jurídicos para promover una interpretación amplia de las causales. Este trabajo se plasmó en diversos libros y publicaciones que sirvieron para hacer una extensa labor de incidencia en las comunidades médicas y del derecho.⁸

(...) Empezamos un trabajo de visibilizar el aborto no punible, es decir que en Argentina había causales de despenalización del aborto pero que había ocurrido una penalización de facto durante casi 80 o 90 años. (Entrevista a Agustina Ramón Michel, investigadora adjunta de CEDES).

Entre los años 2009 y 2010 el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y la Asociación por los Derechos Civiles (ADC) se sumaron a la tarea y fundamentaron estas posiciones en los Derechos Humanos. Desde esos años el CELS incluye capítulos sobre la cuestión en su Informe Anual, documento de análisis que la organización emite y que es influyente en la agenda a nivel interno.⁹

En ADC en el 2010, ahí fue cuando Paola Bergallo y el grupo de ellas nos transfieren insumos con la propuesta de que desde ADC empecemos a trabajar el tema y hacer incidencia, intervenir en acciones judiciales (...). (Entrevista Felicitas Rossi, ex integrante de ADC).

(...) Yo creo que en la última década es increíble la producción nacional de argumentos (...) organizaciones como el CELS o ADC, generando argumentos y evidencia desde los DDHH de cuáles son los impactos de la legislación y de las prácticas. (Entrevista a Edurne Cárdenas, integrante de CELS).

Este trabajo permitió más adelante a estas organizaciones tener una participación muy importante en numerosos litigios, ya sea mediante *amicus curiae* o el inicio de acciones. ADC lideró la presentación de *amicus curiae* en el caso "F.A.L." por parte de eminencias y organismos a favor de que se ratifique la autorización:

"Y en el 2010 fue cuando presentamos el *amicus curiae* en la causa F.A.L. (...) centralizamos la estrategia de presentación de *amicus*". (Entrevista a Felicitas Rossi).

Estas organizaciones, junto con otras que se fueron sumando, también tuvieron un rol destacado en la judicialización de los protocolos sanitarios provinciales para el acceso al aborto legal, como se verá más adelante.

8 Dos de las publicaciones más significativas son P. Bergallo, 2011 y AndAr, La Mesa (2008).

9 En el año 2009 el CELS por primera vez la incluye en su informe anual "Derechos humanos en Argentina" (Ramos et al, 2009).

El litigio del caso “L.M.R. c/ Argentina”

Entre las acciones legales que fueron llevadas a cabo, fue crucial el litigio del caso conocido como “L.M.R. c/ Argentina”, querellado por CLADEM, INSGENAR y CDD, organizaciones pertenecientes a La Campaña. Se trató de una joven discapacitada que procuró la interrupción legal de su embarazo, que era producto de una violación, y que el colectivo acompañó a través de múltiples obstáculos burocráticos interpuestos por agentes públicos.

En el dictamen del año 2011 el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas responsabilizó al Estado argentino por negarle el acceso al aborto. Consideró que se violaron los artículos 3 y 17 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, es decir, el derecho a la igualdad y el derecho a no ser objeto de injerencias arbitrarias en la vida privada. También consideró que se violó el artículo 7, o sea, el derecho a no ser sometido a tratos crueles, inhumanos o degradantes al serle negada la interrupción de un embarazo producto de un abuso.

Incidencia en los Comités de las Naciones Unidas

Otro tipo de trabajo que tuvo importantes repercusiones fue la incidencia internacional en organismos supranacionales, particularmente en los Comités de las Naciones Unidas.¹⁰ Diversas organizaciones se involucraron en la presentación de informes sombra que incluyeron varios puntos sobre el aborto en las sesiones que estos celebran con representantes de la sociedad civil y el Estado para revisar la aplicación de los tratados, y se logró la emisión de observaciones y recomendaciones al respecto.¹¹

Los comités expresaron preocupación por las altas tasas de embarazo adolescente, de muerte por aborto, exhortaron a garantizar el acceso efectivo en los casos en que es legal y llamaron la atención sobre los largos procedimientos para la práctica, especialmente en el caso de violación, indicaron que se tomaran medidas para reducir los casos fatales y exigieron la implementación uniforme de estas en todo el territorio (Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, 2000, párr. 14; 2010, párr. 13; 2016, párrs. 11 y 12; Comité de los Derechos del Niño de Naciones Unidas, 2010, párrs. 58 y 59, incs. d y e; Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de Naciones Unidas, 2010, párrs. 37 y 38; 2016, párr. 33 inc. c; Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas, 2011, párr. 22).

Años más tarde, también recomendaron revisar la legislación que regula esta cuestión, incluso la penal (Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, 2016, párrs. 11 y 12), que tiene graves consecuencias en la vida y salud de las

10 Estos organismos son las voces más autorizadas sobre la interpretación de los tratados internacionales, y se celebran sesiones periódicas sobre la aplicación de estos en cada uno de los Estados miembros, a los que acuden representantes del Estado y de la Sociedad Civil, presentando respectivos informes. El resultado son documentos que guían al Estado acerca de cómo accionar sobre determinados temas (ONU, s/f).

11 Los documentos correspondientes a las sesiones del Examen Periódico Universal, así como algunos otros disponibles en la página web del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos atestiguan la actividad conjunta de incidencia de las organizaciones entrevistadas y otras.

mujeres (Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de Naciones Unidas, 2010, párr. 38).

Algunos de estos documentos, junto con el fallo “L.M.R. c/ Argentina” fueron citados por la Corte Suprema en “F.A.L.” para sostener sus argumentos (Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, 2010, párr. 13; Comité de los Derechos del Niño de Naciones Unidas, 2010, párr. 58 y 59.d, párr. 12 y 13 del fallo).

Respuestas e iniciativas de agentes estatales

En estos mismos años surgieron iniciativas que intentan disminuir las altas tasas de mortalidad materna asociadas con la clandestinidad. El Ministerio de Salud de la Nación y los Ministerios de Salud de las provincias reunidos en el Consejo Federal de Salud (COFESA) suscribieron en 2004 un “Compromiso para la Reducción de la Mortalidad Materna en Argentina”. Entre los puntos acordados se estableció la necesidad de “garantizar el acceso a la atención del aborto no punible en los Hospitales Públicos dando cumplimiento a lo estipulado en el código penal” (Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación, 2004) y se pactó la elaboración de una reglamentación para la asistencia de estos casos sin judicialización en establecimientos estatales.

A partir del año 2007 una serie de Ministerios de Salud provinciales (Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Neuquén, Chubut) y el de la Nación elaboraron protocolos o guías, mientras que algunas legislaturas comenzaron a discutir este tema. La sanción de estas regulaciones no estuvo exenta de controversia: gobernadores y jefes de gobierno vetaron los procedimientos aprobados, agrupaciones conservadoras, feministas y de derechos humanos realizaron acciones jurídicas a favor y en contra de estos,¹² con resultados diversos. Esta disputa se prolonga aún luego del fallo “F.A.L.” hasta la actualidad.

También en el año 2007 surgieron como iniciativa de un grupo de profesionales las primeras consejerías pre y posaborto en el Hospital Argerich. En

12 En 2007 las provincias de Buenos Aires y Neuquén y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires emitieron sus primeros protocolos (Resolución 304 del 29/01/2007, Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires, Resolución 1138 del 28/11/2007, Ministerio de Salud y Seguridad Social de la Provincia del Neuquén, Resolución 1174 del 28/5/2007, Ministerio de Salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires). El mismo año el Concejo Municipal de Rosario aprobó el “Protocolo de atención integral para la mujer en casos de aborto no punible” (Ordenanza N° 8166 del 14/6/2007). El Poder Legislativo de La Pampa votó una ley sobre la atención de los casos de aborto no punible, (ley 2394 del 30/11/2007) que fue vetada 15 días después de su aprobación por el gobernador de la Provincia (Decreto 155 del 17/12/2007) (Ramos et al, 2011: 76 -79). Más adelante el diputado Gil Domínguez interpuso un recurso extraordinario ante la Corte para demandar la inconstitucionalidad del veto (Carbajal, 2009), que fue desestimado (“El aborto no punible a la Comisión Interamericana de DDHH”, 2010). La provincia finalmente aprobó un protocolo en el año 2012 (Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación, s/f) y lo actualizó en el año 2018 (“Protocolo de aborto legal no punible”, 2018). Finalmente, también Chubut aprobó su protocolo con anterioridad al fallo “F.A.L.”, en el año 2010 (ADC, 2015: 53). El protocolo nacional también recorrió un camino sinuoso. Luego de ser creado en el 2007, en el año 2010 fue anunciado por el Estado argentino que el mismo había sido elevado al rango de resolución ministerial en la sesión correspondiente del comité de la CEDAW, lo cual había sido largamente reclamado por los feminismos. Al día siguiente el Ministerio de Salud emitió un comunicado negando la firma de tal resolución, sin aclarar cómo afectaba esto a la vigencia de la reglamentación (ADC et al, 2014).

ellas se brinda información a quienes van a efectuar la práctica acerca de cómo hacerlo de forma segura con misoprostol, un medicamento para uso gástrico recomendado por la Organización Mundial de la Salud como una manera idónea de realizarlo (OMS, 2012). Se efectúa asimismo una revisión posaborto y una consejería anticonceptiva. Este dispositivo fue importado desde Uruguay, donde se desarrollaba desde el año 2001 como estrategia para combatir la mortalidad materna (Carbajal, 2007). Poco a poco este tipo de servicio se implementó en más centros sanitarios del país.

En lo que se refiere al Poder Judicial, en este contexto se emitieron las primeras sentencias firmes a nivel provincial que autorizaron a jóvenes discapacitadas a interrumpir embarazos producto de una violación. Renombrados casos culminaron en las Supremas Cortes de la Provincia de Buenos Aires (R., L. M., 'NN Persona por nacer. Protección. Denuncia, 2006), Mendoza (C.S.M. y otros, 06) y en el Superior Tribunal de Justicia de Entre Ríos (Defensora de P.Y.M. N° (en repr. de persona por nacer) s/medida cautelar de protección de persona, 07). Un fallo similar fue emitido por el Tribunal de Familia de Bahía Blanca (S.G.N. s/ situación, 2008; Ramos *et al.*, 2009).

Otra serie de decisiones se pronunciaron acerca de abortos practicados sobre niñas o mujeres víctimas de abuso sexual carentes de discapacidad mental. Constituyeron importantes hitos, ya que antes del fallo "F.A.L." una parte importante del debate jurídico giraba todavía en torno a la legalidad de la práctica en esas circunstancias. Una de estas sentencias se emitió en Mar del Plata (O., M. V. s/ víctima de abuso sexual, 2007) y otra en la provincia de Río Negro (Asesora de Menores Penal s/ pedido, 2008; Ramos *et al.*, 2009).

Asimismo, hubo algunos casos que refirieron al inc. 1 del art. 86 del Código Penal de la Nación, es decir, aquellos en los que el embarazo representaba un riesgo para la salud (C. P. D. P., A.K. s/ autorización) En esta primera etapa comenzó a discutirse solamente situaciones en que la gestación afectaba la integridad física.

Dispositivos para el asesoramiento de abortos medicamentosos

A partir del año 2009 algunas organizaciones crearon dispositivos para el asesoramiento de abortos medicamentosos. Lesbianas y Feministas por la Descriminalización del Aborto impulsó la "Línea aborto: más información, menos riesgos", que brinda información a quienes quieren abortar para hacerlo de forma segura mediante el uso del misoprostol ("Lanzamiento de la línea...", 2009). En el año 2013 el grupo reportó atender alrededor de 5.000 llamados por año ("La 'Línea Aborto: más información...", 2013). Asimismo, se elaboró un manual con esta información que se difundió ampliamente (Lesbianas y Feministas por la Descriminalización del Aborto, s/f).

La lucha por la reglamentación e implementación (2012-2017)

En el año 2012, la Corte Suprema de Justicia de la Nación emitió el fallo "F.A.L.", que fijó estándares para el accionar estatal en materia de aborto legal y

exhortó a las autoridades nacionales y provinciales a redactar guías sanitarias.¹³ A partir de entonces comenzó una nueva etapa de la lucha por la reglamentación y protocolización del aborto legal.

Varias jurisdicciones renovaron los procedimientos o los editaron por primera vez. Inmediatamente, los actores procuraban ampliar el derecho y quienes buscaban restringirlo se trezaron en intrincadas batallas legales en los tribunales de distintas instancias. Se destacó la actuación de organizaciones como CELS, ELA y ADC entre los primeros, y de la asociación Portal de Belén, Pro Familia y el Partido Demócrata Cristiano entre los segundos.¹⁴

También en los años siguientes al fallo se creó el *socorrismo*, red de activistas que asisten a quienes necesitan interrumpir su embarazo con medicamentos. La Campaña afianzó sus vínculos con el personal de salud y creó redes de profesionales para incidir directamente en la implementación de la ley.

Por otra parte, en el 2015 emergió #NiUnaMenos que, si bien en un primer momento se construyó principalmente en contra de los femicidios, pronto incorporó nuevas demandas, entre ellas la legalización del aborto.

En lo que respecta a los protocolos, la guía nacional, luego de ser dictada en el año 2007 y modificada en el año 2010, fue actualizada en 2015 para adecuarse a los estándares de la Organización Mundial de la Salud (OMS), de la sentencia “F.A.L.” e integrar avances como la Ley de Identidad de Género (Ley 26.743 de 2012) bajo el título de “Protocolo de atención integral a personas con derecho a una interrupción legal del embarazo” (Ministerio de Salud de la Nación, 2015).

Respecto a las provincias, también en muchos casos emitieron o renovaron sus guías. A menudo estas medidas desataron contiendas políticas o judiciales. En algunas ocasiones los grupos conservadores que se oponen al derecho al aborto buscaron impedir que se aplique. En otras, organizaciones feministas y de derechos humanos solicitaron que se suspendan requisitos no previstos ni por la ley ni por el fallo, o pidieron a los ejecutivos provinciales que emitan las regulaciones.

En el primer grupo están las provincias de Santa Fe y Entre Ríos, cuyos procedimientos fueron objeto de acciones por parte de Partido Demócrata Cristiano y de la organización “Pro-Vida” respectivamente (Partido Demócrata Cristiano c/ Provincia de Santa Fe s/ Amparo, 2012; ADC, 2015: 44) que fueron desestimadas por la justicia. La primera provincia adhirió al protocolo nacional en 2012 y la segunda en el año 2017 (“Entre Ríos adhirió al protocolo...”, 2017).

Entre aquellas jurisdicciones cuyas regulaciones fueron consideradas restrictivas se encuentra la provincia de Córdoba, que sancionó en 2012 un procedimiento considerado restrictivo por no reconocer el consentimiento informado de menores de 18 años y personas con discapacidad (ADC, 2015). La organización Portal de Belén interpuso una acción para suspenderlo, y tuvo resoluciones favorables en instancias inferiores (Portal de Belén Asociación Civil c/Superior

13 Ver el primer apartado, “El aborto en Argentina”.

14 Para una descripción completa de las acciones sobre los protocolos, así como también sobre casos individuales consultar ADC (2015) y Gebruers y Gherardi (2015).

Gobierno de la Provincia de Córdoba –Amparo –Medida Cautelar, 2012; Portal de Belén Asociación Civil c/ Superior Gobierno de la Provincia de Córdoba-amparo - cuerpo - civil - apelación, 2012). La guía fue finalmente habilitada por la justicia en 2019 (“La Justicia habilitó el protocolo...”, 2019).

También se encuentra en este grupo la Ciudad de Buenos Aires, en donde la disputa política tuvo importantes consecuencias. En el año 2012 se actualizó el protocolo emitido en el año 2007, mediante la resolución 1252/GCABA/MSGB/12, que aún imponía requisitos no estipulados ni en la ley ni en el fallo, como el deber de certificar la gravedad y las alternativas contempladas a través de la dirección del sistema de salud de la Ciudad, la declaración de insanía y la declaración jurada de los representantes legales en caso de personas discapacitadas que gestan producto de una violación.

Pocas semanas después la legislatura votó un protocolo sin estas nuevas barreras, pero fue vetado por el entonces jefe de Gobierno, Mauricio Macri (“Macri vetó la ley de aborto...”, 2012), quien a su vez anunció que se estaba por practicar un aborto no punible sobre una mujer de 32 años víctima de trata (“Macri anunció...”, 2012). Ante esta noticia, la organización “Pro Familia” inició una serie de acciones que culminaron con la intervención de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, que reafirmó los criterios establecidos en “F.A.L”, y con la renuncia de la jueza Rustán de Estrada, que había dado lugar a las solicitudes de la ONG (Pro Familia Asociación Civil c/ GCBA y otros s/ impugnación de actos administrativos, 2013).

Las organizaciones también solicitaron a la justicia que suspenda los requisitos del protocolo que consideraron restrictivos (R. M. de la C. y otros c/ GCBA s/ amparo, 2012; Asociación por los Derechos Civiles (ADC), y otros c/ GCBA s/ amparo, 2013). Tras obtener esta resolución favorable en primera instancia, en el año 2016 la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Contencioso Administrativo Federal revocó el fallo (R. M. de la C. y otros c/ GCBA s/ amparo, 2015; Carbajal, 2016). Luego de la apelación, el Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de Buenos Aires rechazó el recurso por una cuestión de forma en octubre de 2018 (R. M de la C. y otros c/ GCBA s/ amparo, 2018).

La provincia de Salta aprobó en 2012, mediante el Decreto N° 1170/12, un protocolo que fue objeto de acciones judiciales por parte de organizaciones feministas y de la sociedad civil por solicitar cuestiones tales como la intervención de una defensoría oficial o asesoría de menores o incapaces, la formulación de una denuncia policial y el límite de 12 semanas de gestación (Cari, Irene- Presidenta del Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades; Defensoría Oficial Civil nro. 4: Dra. Natalia Buirra- Acción de Inconstitucionalidad, 2013). La resolución de la Corte de Justicia de Salta reafirmó los puntos cuestionados, pero en otra sentencia se pronunció también contra un pedido de suspensión de la guía por sectores contrarios a la aplicación del aborto legal (Durand Casali, Francisco – Acción popular de inconstitucionalidad, 2012). Finalmente, en mayo de 2018 el gobernador adhirió al protocolo nacional, en medio de un escándalo público por el caso de una niña de 10 años víctima de abuso que no pudo acceder al derecho por requerirlo al cursar la 19° semana de gestación (“Urtubey adhirió al protocolo...”, 2018).

Algunas provincias, a pesar de la controversia, no emitieron ninguna regulación. La más famosa de ellas es probablemente Tucumán, que estuvo recientemente en el foco del debate por el controvertido caso de una niña de 11 años a quien se obligó continuar la gestación producto de una violación hasta la semana 25, cuando finalmente se le practicó una cesárea (López, 2019).

De todas formas, no es el primer caso de estas características en la provincia. Luego del fallo “F.A.L”, se efectuó una interrupción legal del embarazo a otra niña de la misma edad, tras lo cual varios agentes estatales actuaron para evitar que el acceso al derecho se repita. Agentes estatales y personalidades de la política provincial efectuaron una denuncia penal por aborto y abuso de autoridad a la maternidad donde se realizó la intervención. El Ministerio Público Fiscal refirió en su respuesta a los lineamientos fijados por el fallo de la Corte y archivó la causa (Personal del Instituto de la Maternidad s/ Aborto, Abuso de autoridad, Violación de deberes de funcionario público, 2014). Se interpuso adicionalmente una acción de amparo contra el Estado y el sistema de salud provinciales para que ambos se abstuvieran de aplicar un protocolo acorde a los lineamientos del fallo (ADC, 2015: 19).

A su vez, la Casa de las Mujeres Norma Nassif y la APDH-Tucumán presentaron pedidos para que se dictara un protocolo al Ministerio de Salud local y a la presidenta de la Comisión de Salud de la Legislatura de Tucumán (Expte. N° 38-VL-13, citado en ADC, 2015: 19).

El gobernador de Mendoza afirmó en marzo de 2012 que no acataría el fallo de la Corte (Badaloni, 2012). Personalidades y organizaciones hicieron propuestas y peticiones en el parlamento (Conte, 2012) y el Poder Judicial (M. N. y otros c. Gobierno de la Provincia de Mendoza p. Acción de Amparo, 2014) pero no lograron que el ejecutivo provincial dicte un protocolo.

Luego de varios años, el litigio estratégico sobre las regulaciones mostró algunos límites. Ni un bando ni el otro parecía lograr importantes avances en esta arena de batalla. Una nueva estrategia se emprendió desde el 2014, cuando se iniciaron acciones para garantizar la accesibilidad de las medicinas esenciales y de la práctica del aborto legal en instituciones sanitarias.

Entre otras medidas, se solicitó al Ministerio de Salud de la Nación que incorpore las prestaciones para la realización de abortos legales a nivel federal y como servicio básico y obligatorio del sistema de salud (“Demandan al Estado por aborto no punible”, 2014), se exigió la producción pública de misoprostol y mifepristona, se requirió la oficialización de la utilidad obstétrica del primero de estas medicinas e incluso se demandó ante la Comisión de Defensa de la Competencia al laboratorio Beta, el único que lo fabricaba y comercializaba para uso gástrico en el país, por haber aumentado 300% el precio de las pastillas en dos años (Cárdenas *et al*, 2017).

En el año 2018 se consiguieron varios de estos avances propuestos: la Administración Nacional de Alimentos, Medicamentos y Tecnología Médica (ANMAT) aprobó la utilización ginecológica del misoprostol y su venta en farmacias (“La Anmat aprobó...”, 2018) y se comenzó a producir en laboratorios estatales de Santa Fe y Capital Federal, a precios mucho más accesibles que los de la producción comercial (Vega, 2018; “En Río Negro se fabricará...”, 2018; Alcaraz, 2018; Buchara, s/f).

A su vez, existieron acciones emprendidas en el sentido contrario. Las provincias de Mendoza y de San Juan aprobaron leyes que prohíben el expendio de misoprostol fuera de hospitales y centros de salud y se promovieron también regulaciones restrictivas en todo el país (Cárdenas et al, 2017).¹⁵ En 2018 un proyecto para derogar esa ley alcanzó la media sanción en Mendoza (“Misoprostol en Mendoza...”, 2018).

Dispositivos para la asistencia de abortos medicamentosos: el socorrismo

En el año 2011, tiempo después de la conformación de la Línea Aborto, comenzaron a formarse las redes de “Socorristas”. Su actividad consiste en la proporción de información a través de una línea telefónica y el acompañamiento de abortos medicamentosos a fin de reducir los riesgos que implica la clandestinidad (Grosso y Zurbriggen, 2016).

El primer grupo en impulsar esta organización fue La Revuelta, de la provincia del Neuquén, pero la cantidad de militantes que realizan “socorros” a lo largo y ancho del país se extendió rápidamente en muy poco tiempo gracias al apoyo de La Campaña (Grosso y Zurbriggen, 2016). En el año 2017, al momento del trabajo de campo de esta investigación, la referente entrevistada calculó que participaban unas 200 personas de 35 organizaciones.

En diciembre del 2011 en la plenaria de la campaña, Ruth Zurbriggen, compañera de La Revuelta, propone que si había más compañeras que estuviesen acompañando abortos con pastillas (...) Fue creciendo. Para la plenaria del 2014, que fue en Neuquén, éramos entre 10 y 15 grupos y unas 50 activistas. Pensá que la primera, esa de febrero del 2012, fue en la casa de una compañera; eran 12 compas y 3 o 4 colectivas; para dos años después ser 50 y pico y 10 o 15 grupos, y ahora tienen la plenaria este fin de semana y son 200. Y 35 grupos. Es como que fue un crecimiento exponencial. (Entrevista a Florencia Maffeo, referente de La Campaña y de la Red de Profesionales por el Derecho a Decidir).

Las redes de socorristas también coordinan líneas de acción con el personal sanitario local de los espacios territoriales donde actúan. En ocasiones, sólo fue necesario afianzar vínculos con quienes los grupos feministas, que llevan adelante estas prácticas, venían dialogando por otras cuestiones relacionadas a la salud de las mujeres. Los feminismos y el socorrismo apoyaron a su vez las iniciativas del personal sanitario tales como consejerías pre y posaborto y anticonceptivas (Grosso y Zurbriggen, 2016).

Conformación de redes de profesionales

Desde el 2014, a partir de las relaciones establecidas a través del socorrismo, los acompañamientos de abortos legales y múltiples acciones, La Campaña erigió una Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir. En ella alrededor de 700 efectores debaten acerca de cómo hacer efectivo el derecho al aborto en los casos en que es legal.

¹⁵ Se trata de la Ley N.º 8116 de 2009 de la provincia de Mendoza y la Ley N.º 8291 de 2012 de la provincia de San Juan, así como también el proyecto de ley presentado por la diputada Ivana Bianchi, expte. 6593-D-2016.

Debe haber ahora en la lista de correos como unas 700 personas, de diferentes puntos del país (...) sirve mucho como intercambio de información, como, bueno, '¿dónde puedo derivar una mujer?' (Entrevista a Florencia Maffeo).

Pronto se creó también la Alianza Nacional de Abogadas y Abogados por los Derechos Humanos de las Mujeres, que también consiste en una red donde profesionales comparten información, argumentos jurídicos y casos, y realizan algunas declaraciones.¹⁶ Asimismo, se generó una Red de Docentes por el Derecho al Aborto, que trabajan el tema como problema no tratado por la Ley de Educación Sexual Integral, difunden diversos materiales y *recurseros* por zona.¹⁷

#NiUnaMenos y los paros de mujeres

A partir del año 2015, las masivas movilizaciones organizadas a través del *hashtag* #NiUnaMenos cada 3 de junio ("Miles de personas marcharon...", 2017) y, más adelante, los paros mujeres ("Paro Internacional de Mujeres...", 2018) que se extendieron por más de 50 países, implicaron una masificación de los feminismos y una importancia mucho mayor de sus demandas en la agenda pública.

En un primer momento los reclamos principales eran contra la violencia y los femicidios, pero en años posteriores, bajo el gobierno de Macri, se articularon demandas populares, antineoliberales y de justicia social. Más adelante, se articuló con el trabajo de larga data de La Campaña y se comenzó a levantar la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo como una de las demandas centrales (Fiol, 2018). De hecho, desde la marcha del 3 de junio de 2016 se incluyó el reclamo de la legalización del aborto (Carbajal, 2016).

Además, se realizaron grandes acciones por esta demanda y un "tuitazo" que se convirtió en *trending topic* mundial bajo el *hashtag* #AbortoLegalYa ("Masiva marcha al Congreso...", 2017; "Masivo 'pañuelazo' en el Congreso...", 2018).

La campaña por la liberación de "Belén"

Tal como sucedió en los inicios de este proceso, en el año 2016 un caso tuvo gran importancia mediática y desató el debate público sobre estos temas. Se trató de la joven tucumana llamada "Belén", que acudió a un hospital para tratar un aborto espontáneo, fue denunciada y sentenciada en primera instancia a ocho años de prisión, a pesar de que la pena prevista para mujeres que provoquen o consientan su propio aborto es de uno a cuatro años según el Código Penal. El fiscal de la causa la había acusado incluso de homicidio agravado por vínculo y alevosía, que tiene una condena máxima de 25 años de prisión.

Los feminismos, junto con organismos de derechos humanos, llevaron adelante una campaña por su liberación durante el año 2016. Variadas organizaciones, partidos políticos, CDD y Amnistía Internacional tuvieron un rol preponderante. La abogada Soledad Deza, perteneciente a CDD, realizó la defensa de

16 Esta información fue referida por Felicitas Rossi, ex integrante de ADC durante la entrevista.

17 Esta información fue referida por Florencia Maffeo, integrante de La Campaña e impulsora de la Red de Docentes por el Derecho al Aborto.

la joven. La sentencia fue apelada y la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán dictaminó la absolución el año siguiente (“Caso Belén: fallo de la Corte Suprema...”, 2017).

El caso puso en evidencia las numerosas arbitrariedades a las que son sometidas las mujeres que acuden con un aborto en curso a instituciones sanitarias y la persistencia de denuncias iniciadas a partir de la violación del secreto profesional, a pesar de la jurisprudencia en la materia que indica que este proceder constituye una violación de las garantías constitucionales contra la autoincriminación.¹⁸

La marea verde y la situación actual (2018 – 2019)

En medio de este contexto de masivas manifestaciones por los derechos de las mujeres, tras el anuncio del presidente Mauricio Macri (“Mauricio Macri alentó a un debate...”, 2018) en 2018 se debatió la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en el Congreso. Los meses siguientes fueron de intensa controversia pública, no sólo por la participación de las más de 700 personas expertas que argumentaron en el Parlamento a favor y en contra de la aprobación de la ley (Bianco, 2018), sino por la gran injerencia del tema en la agenda mediática, las acaloradas discusiones en los programas y *shows* de televisión más vistos (“Martín Fierro 2018: el reclamo...”, 2018; “Mostrando un pañuelo...”, 2018).

También los sectores conservadores bajo el lema “Salvemos las dos vidas” organizaron una gran campaña y movilizaciones de importante convocatoria y adoptaron como insignia un pañuelo celeste de similar tamaño y características que el pañuelo verde que es el símbolo de La Campaña (“Concentración ‘Salvemos las dos vidas...’”, 2018).

Las jornadas de debate en el Congreso fueron acompañadas por concentraciones de millones de personas (Díaz García, 2018). Tras alcanzar media sanción en Diputados, la ley fue rechazada en el Senado por siete votos (Bravslavsky, 2018).

Poco tiempo después, una reforma de la Ley de Educación Sexual que incluye la obligatoriedad de los contenidos dictados por el Ministerio de Educación de la Nación obtuvo dictamen en Diputados (“Dictamen para reformar...”, 2018). Los “pañuelos celestes”, como comenzaron a ser llamados estos sectores, emprendieron una nueva embestida con la campaña “Con mis hijos no te metas” contra esta iniciativa (“Con mis hijos no te metas...”, 2018).

Los “pañuelos verdes” continuaron su actividad, se realizaron nuevas acciones masivas (“Las mejores fotos de la marcha...”, 2019) y se visibilizaron los casos de abortos legales obstaculizados, como el caso tucumano antes mencionado.

18 La Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional, en el caso conocido como “Natividad Frías” (Natividad Frías, 1966), consideró que ese proceder constituye una violación del secreto profesional y es contrario a las garantías constitucionales contra la autoincriminación (art. 18 de la Constitución Nacional). Este criterio fue ratificado por la Corte Suprema de la Justicia de la Nación en el año 2010 (Recurso de hecho deducido por César Alejandro Baldivieso ‘Baldivieso César Alejandro s/ causa n° 4733’, 2010).

Situación actual del acceso al aborto no punible

Luego de arduos años de activismo y batallas políticas de diverso tipo, las activistas entrevistadas atestiguaron una mejora significativa en el acceso al aborto legal. Hacia el inicio del nuevo milenio eran escasos o nulos los casos en que el Estado garantizaba la práctica. En los últimos años, por el contrario, algunas jurisdicciones realizaron estas intervenciones de forma sistemática (“Charla sobre el derecho a la ILE...” 2019; “Se realizan seis interrupciones...”, 2019; GEDESyR, 2019).

Sin embargo, la situación es extremadamente variable a lo largo del país, con un amplio margen para que cada profesional actúe según su punto de vista. En algunos ámbitos se incluyen dentro de las causales distintos tipos de situaciones sexualmente abusivas y se entiende a la salud integral a partir de la definición de la OMS,¹⁹ mientras que en otros apenas existe el acceso al derecho. Se dispone de una extensa red de consejerías pre y postaborto y de servicios amigables, pero cada jurisdicción, hospital y servicio de salud puede tener un entendimiento distinto de lo que es un delito y lo que es un derecho.

Varía muchísimo a lo largo y ancho del país, dentro de una ciudad, según los hospitales, en los hospitales, según los servicios, en los servicios, según quien está ese rato ahí atendiendo, así que es muy heterogéneo. (Entrevista a Cristina Zurutuza, de CLADEM).

Respecto a las regulaciones sanitarias, hasta el día de hoy siete jurisdicciones no cuentan con protocolos para el aborto no punible (Tucumán, Mendoza, Santiago del Estero, San Juan, Catamarca, Corrientes y Formosa), mientras que cuatro provincias tienen aún protocolos que no se adecúan a lo que establece el caso “F.A.L.” (Córdoba, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Neuquén y Buenos Aires). Finalmente, hay una serie de provincias que cuentan con protocolos que se corresponden en buena medida con el fallo de la Corte (Chaco, Chubut, Entre Ríos, Jujuy, La Pampa, La Rioja, Misiones, San Luis, Santa Cruz, Salta, Santa Fe, Río Negro y Tierra del Fuego) (GEDESyR, 2019).

Asimismo, aún después del fallo “F.A.L.” se registraron numerosos casos en que agentes estatales obstaculizaron el acceso al aborto legal, en abierta contradicción con lo dictado por la Corte. Durante los primeros meses de 2019 tuvieron una importante repercusión los casos de dos niñas de 11 y 12 años víctimas de violación a quienes se les negó el acceso al aborto legal y, tras dilaciones, se les practicó una cesárea; uno de ellos en la provincia de Jujuy y otro en Tucumán (López, 2019, “Jujuy: realizarán el aborto legal...”, 2019).

De todas formas, este tipo de situaciones no dejaron de ocurrir desde la emisión del fallo. A lo largo de los últimos años se registraron numerosos casos en

¹⁹ La OMS define que “la salud es un estado de perfecto (completo) bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad”. Preámbulo de la Constitución de la Asamblea Mundial de la Salud, adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, Nueva York, 19-22 de junio de 1946; firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (Actas oficiales de la Organización Mundial de la Salud, No. 2, p. 100) y que entró en vigor el 7 de abril de 1948.

los que mujeres o niñas víctimas de violación, cuyo embarazo representa un riesgo para su vida o salud o cuyo feto no tiene posibilidades de vida extrauterina, sufrieron múltiples obstáculos burocráticos para acceder al aborto legal o no pudieron hacerlo.

En 2013 y 2016 fueron conocidos dos episodios en los que niñas de 13 y 15 años no pudieron acceder a este derecho en Tucumán (ANDHES *et al.*, 2016; Carbajal, 2013). También trascendió en 2015 la situación de una niña de 10 años víctima de abuso que no pudo interrumpir su embarazo de alto riesgo producto de una violación a pesar de haber acudido a agentes estatales (“La violaron...”, 2015). Casos similares fueron registrados en Salta (Pastrana, 2013) y en la provincia de Buenos Aires, cuando todo un hospital se declaró objetor de conciencia para impedir la práctica (Carbajal, 2014).

Más adelante, en Tucumán, Córdoba y en la provincia de Buenos Aires la interrupción de embarazos de fetos anencefálicos en tres ocasiones fue denegada por el personal público. En Córdoba todo el plantel del sanatorio al que recurrió la pareja solicitante se declaró objetor de conciencia. La justicia provincial avaló luego esta “objeción de conciencia institucional” (ANDHES *et al.*, 2016, Carbajal, 2014).

Por otra parte, continúan registrándose casos de mujeres denunciadas penalmente al acudir a las instituciones de salud en medio de una emergencia obstétrica. Un relevamiento realizado en 2016 da cuenta de 16 casos de este tipo (Alcaraz, 2016). En febrero de 2019 se conoció la historia de una mujer santafesina acusada de homicidio agravado por el vínculo al acudir al hospital tras un parto domiciliario en el que murió el feto (Florio, 2019).

Palabras finales

En resumen, la multiplicidad de estrategias desplegadas por los feminismos para la implementación del aborto legal, en un contexto de creciente movilización en torno a la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, permitieron un considerable avance en las políticas públicas e hicieron muy probable un pronto cambio normativo.

A la importante tradición feminista, la celebración constante de Encuentros Nacionales de Mujeres y el trabajo de larga data en torno al aborto, en el nuevo milenio se sumó la alianza con múltiples movimientos sociales en el contexto poscrisis.

Todo esto permitió la emergencia de La Campaña en el marco de estos encuentros. A partir de su creación no cesó de crecer, articular con diversos sectores y desplegar variados tipos de trabajo político. La sucesiva presentación de proyectos para la legalización de la Interrupción Voluntaria del Embarazo fue su principal actividad, pero esta fue acompañada con el *lobby* legislativo, el acompañamiento de casos en que el aborto legal fuera denegado por efectores estatales, las acciones callejeras y la incidencia en ámbitos educativos y de la salud.

A veces de forma coordinada y otras de forma paralela a La Campaña, otros grupos también realizaron importantes aportes como la creación de argumentos científicos y jurídicos, el litigio estratégico y la incidencia en los organismos internacionales.

La creación de dispositivos para la asistencia de abortos medicamentosos, tanto en el ámbito sanitario como por parte de grupos de activistas, si bien implica un impacto directo en las políticas públicas, amplió el acceso al aborto seguro, contribuyó a desestigmatizar la práctica y más adelante sentó las bases de un trabajo de incidencia sobre los efectores sanitarios estatales.

Cabe destacar que algunas iniciativas estatales tuvieron un rol muy importante. Por un lado, las políticas del ministro Ginés González García abrieron una puerta para nuevas formas de abordar el aborto desde el Estado. El fallo “F.A.L.” de la Corte Suprema es sin duda un hito fundamental al cerrar debates jurídicos de larga data, reafirmar la constitucionalidad del derecho y brindar estándares para el accionar estatal.

El #NiUnaMenos contribuyó a un salto de las demandas feministas a lugares mucho más centrales de la agenda pública. La ocupación de las calles contra los femicidios, con una masividad sin precedentes, pronto articuló demandas más amplias y fue el preludio de las históricas jornadas del 13 de junio y del 8 de agosto de 2019. Asimismo, la existencia de estas enormes movilizaciones tiene como precedente la larga trayectoria militante de los feminismos en Argentina.

En definitiva, se partió de una situación en la que las mujeres y personas con capacidad de gestar rara vez accedían a este derecho, hasta alcanzar un contexto en el que existen múltiples formas de hacerlo y una mejor difusión de la ley.

De todas formas, a siete años del fallo “F.A.L.” y a casi un siglo de la sanción del artículo 86 del Código Penal de la Nación, a pesar del sostenido esfuerzo de los feminismos y organizaciones de derechos humanos y de las iniciativas de sectores estatales, persiste la fragilidad del derecho. Hace años que varias académicas (Bergallo, 2012, 2018; Laurenzo Copello, 2008; Ramón Michel y Cavallo, 2018) señalan las limitaciones del régimen de causales para crear certeza jurídica, tanto para pacientes como para profesionales de la salud. Mientras persista la amenaza de la penalización, esta constituye un poderoso disuasor para el plantel médico, lo cual deviene en la imposibilidad de asegurar un acceso extendido al derecho (Laurenzo Copello, 2008). Por otro lado, quienes requieren la práctica no pueden prever si les será otorgada (Ramón Michel y Cavallo, 2018). Las posibilidades de acceder al derecho son además muy desiguales a lo largo del país.

Estas reflexiones son trascendentes a la hora de repensar un marco normativo para el aborto voluntario respetuoso de los derechos de las personas con capacidad de gestar como ciudadanas plenas.

Referencias bibliográficas

Abogados y Abogadas del NOA en Derechos Humanos y Estudios Sociales (ANDHES), Amnistía Internacional-Argentina, Asociación Católica por el Derecho a Decidir-Argentina (CDD), Asociación Lola Mora, Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), Centro de la Mujer (CEDEM), Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM), Equipo Latinoamericano de Justicia y Género (ELA), Fundación para Estudio e Investigación de la Mujer (FEIM), Instituto de Género, Derecho y Desarrollo (INSGENAR), Lesbianas y Feministas por la descriminalización del aborto, Mujeres por Mujeres, Mujeres Trabajando, Observatorio de Violencia de Género de la Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires y la Secretaría de Género del Partido Encuentro por la Democracia y la Equidad (Nuevo Encuentro). (2016). *CEDAW2016. Situación del aborto en Argentina. Informe sombra*, documento electrónico: <http://feim.org.ar/2016/10/28/situacion-del-aborto-en-argentina-informe-sombra-cedaw2016/> , acceso el 15 de noviembre de 2019.

ADC (2015). *Acceso al aborto no punible en Argentina. Estado de situación*, documento electrónico: <http://www.redaas.org.ar/archivos-recursos/Informe%20ADC.%20Marzo%202015..pdf>, acceso 13 de octubre de 2019.

Bellucci, Mabel (2014). *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

Bergallo, Paola (2011). “La liberalización del aborto: contextos, modelos regulatorios y argumentos para su debate”, en Bergallo, Paola (comp.): *Aborto y justicia reproductiva*. Buenos Aires, Editores del Puerto, pp. 1-54.

Bergallo, Paola (2012): “El derecho como modelador de decisiones reproductivas y el fracaso del giro procedimental”, *Revista Derecho Privado*, N° 1, pp. 207-270.

Bergallo, Paola (2018). “Del fracaso del giro procedimental a la inviabilidad del modelo de causales”. En Bergallo, Paola, Jaramillo Sierra, Isabel Cristina y Vaggione, Juan Marco (comps.): *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (2009). *Foro: Las acciones de la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito ante Aborto No Punible*, documento electrónico: <https://es.scribd.com/doc/126758377/Foro-Aborto-No-Punible-2009>, acceso el 22 de abril de 2017.

Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y (2016). *Presentamos un nuevo proyecto de ley*, documento electrónico: <http://www.abortolegal.com.ar/?p=2313>, acceso el 24 de abril de 2016.

Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y (s/f). *Lema de La Campaña – Argumentos*, documento electrónico: <http://www.abortolegal.com.ar/lema-de-la-campana-argumentos/>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Cárdenas, Edurne, de la Vega, Lucía, y López Cabello, Andrés (2017): *Acceso desigualitario al aborto legal y criminalización selectiva*, documento electrónico: <https://www.cels.org.ar/web/capitulos/aborto-legal-acceso-desigualitario-y-criminalizacion-selectiva/>, acceso el 15 de abril de 2019.

Chiarotti, Susana (2006): “El aborto en el marco de los derechos humanos”, en Checa, Susana (comp.): *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*. Buenos Aires, Paidós, pp. 91-110.

Di Marco, Graciela (2011). *El Pueblo Feminista. Movimientos sociales y lucha de las mujeres en torno a la ciudadanía*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Di Marco, Graciela, Palomino, Héctor, Altamirano, Ramón, Méndez, Susana y Libchaber, Mirta (2003). *Movimientos Sociales en Argentina. Asambleas. La politización de la sociedad civil*. Buenos Aires: Ediciones Baudino-UNSAM.

Fiol, Ana (2018). “Ni Una Menos, Posibilidades para la acción histórica de las mujeres en Argentina”, en Di Marco, Graciela, Fiol, Ana, Schwarz, Patricia (comps.) *Feminismos y populismos del siglo XXI frente al patriarcado y el orden neoliberal*. Buenos Aires, Teseo, pp. 125 -136.

Gebruers, Cecilia y Gherardi, Natalia (2015). *El aborto legal en la Argentina: la justicia después de la sentencia de la Corte Suprema de Justicia en el caso ‘F.A.L.’*, documento electrónico: http://www.redaas.org.ar/archivos-recursos/348-Doc4_pdfweb_Gebruers_ok.pdf, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Grosso, Belén y Zurbriggen, Ruth (2016). “Coaliciones y alianzas entre activistas feministas y el sistema de salud: Relato de una experiencia situada en pos del derecho a abortar”, *Documentos REDAAS*, N° 8, documento electrónico: http://www.redaas.org.ar/archivos-actividades/38-Doc8_pdfweb_GrossoZurbri_ok.pdf, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Grupo de Estudios sobre Derechos Sexuales y Reproductivos (GEDESyR) (2019). *Situación del Derecho al Aborto en Argentina y el Cono Sur*, documento electrónico: <https://gedesyrblogspot.com/2019/10/boletin-1-situacion-del-aborto-legal-en.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Laurenzo Copello, Patricia (2008). “Otra vez el aborto: el inevitable camino hacia un sistema de plazos”, en Bergallo, Paola (comp.), *Aborto y justicia reproductiva*. Buenos Aires, Argentina: Editores del Puerto.

Lesbianas y Feministas por la Descriminalización del Aborto (s/f). *Todo lo que querés saber sobre cómo hacer un aborto con pastillas*, Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, documento electrónico: <http://nebula.wsimg.com/f7467bb21a591c137c8202a4691e0087?AccessKeyId=D34CC03CC1FCC-38F3272&disposition=0&alloworigin=1>, acceso el 22 de abril de 2017.

Mario, Silvia y Pantelides, Edith Alejandra (2009). “Estimación del aborto inducido en Argentina”, *Notas de Población*, Año XXXV, N° 87, pp. 95-120.

Ministerio de Salud de la Nación (2015). *Protocolo de atención integral a personas con derecho a una interrupción legal del embarazo*. Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/protocolo_ile.pdf, acceso el 15 de marzo de 2019.

Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación (2004). *Compromiso para la reducción de la mortalidad materna en Argentina*, documento electrónico: http://www.ossyr.org.ar/PDFs/2004_Compromiso_COFESA_reduccion_mortalidad_materna.pdf, acceso el 15 de marzo de 2019.

Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación (s/f) *Atlas Federal de Legislación Sanitaria de la República Argentina. Aborto no punible*. Disponible en: <http://www.legislaud.gov.ar/atlas/categorias/abortonp.html>, acceso el 16 de noviembre de 2019.

Motta, Cristina y Rodríguez, Marcela (2000). *Mujer y justicia. El caso argentino*. Buenos Aires: Banco Mundial.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2012). *Aborto sin riesgos. Guía técnica y de políticas para sistemas de salud*. Montevideo: OMS, documento electrónico: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/77079/1/9789243548432_spa.pdf, acceso el 15 de marzo de 2019.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (s/f) *Comité de los Derechos Humanos. Vigilancia del ejercicio de los derechos civiles y políticos*, documento electrónico: <https://www2.ohchr.org/spanish/bodies/hrc/>, acceso el 21 de octubre de 2018.

Ramón Michel, Agustina y Cavallo, Mercedes (2018). “El principio de legalidad y las regulaciones de aborto basadas en los médicos”, en Bergallo, Paola, Jaramillo Sierra, Isabel Cristina y Vaggione, Juan Marco (comps.), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 31-56.

Ramos, Silvina, Bergallo, Paola, Romero, Mariana y Arias Feijóo, Jimena (2009). “El acceso al aborto permitido por la ley: un tema pendiente de la política de derechos humanos en Argentina”, en CELS, *Derechos Humanos en Argentina. Informe Anual 2009*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 451-491, documento electrónico: <https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/06/Debate-2-El-acceso-al-aborto-permitido-por-la-ley-un-tema-pendiente-de-la-politica-de-DDHH-en-la-Argentina.pdf>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Ramos, Silvina, Romero, Mariana, Arias Feijóo, Jimena (2011). “El aborto inducido en la Argentina: ¿un viejo problema con un nuevo horizonte?” en Bergallo, Paola (comp.), *Aborto y Justicia reproductiva*. Buenos Aires, Editores del Puerto, pp. 57-89.

Tabbush, Constanza, Díaz, María Constanza, Trebisacce, Catalina y Keller, Victoria (2016). “Matrimonio igualitario, identidad de género y disputas por el derecho al aborto en Argentina. La política sexual durante el kirchnerismo (2003 – 2015)”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, N° 22, pp. 22-55, documento electrónico: <http://www.scielo.br/pdf/sess/n22/1984-6487-sess-22-00022.pdf>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Documentos periodísticos

Alcaraz, María Florencia (2016). “Presas sin ley. La criminalización del aborto: datos y realidades”, *MU: el periódico de la vaca*, N° 104, documento electrónico: <https://www.lavaca.org/mu104/presas-sin-ley/>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Alcaraz, María Florencia (2018). “¡Bienvenido a la Argentina Misop 200!”, *Latfem*, 26 de octubre, documento electrónico: <https://latfem.org/bienvenido-la-argentina-misop-200/>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Badaloni, Roxana (2012). “Mendoza no acatará el fallo de la Corte Suprema sobre aborto no punible”, *Clarín*. 24 de marzo, documento electrónico: https://www.clarin.com/sociedad/mendoza-acatara-corte-suprema-punible_0_BJbeAxL2wXe.html, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Bianco, Mabel (2018). “Legal o clandestino, esa es la cuestión”, *Clarín*, 8 de junio, documento electrónico: https://www.clarin.com/opinion/aborto-legal-clandestino-cuestion_0_rkyBTLdX.html, acceso el 15 de marzo de 2018.

Bravslavsky, Guido (2018). “Tras 16 horas de debate el Senado la legalización del aborto: no se podrá volver a tratar este año”, *Clarín*, 9 de agosto, documento electrónico: https://www.clarin.com/politica/senado-rechazo-legalizacion-aborto-podra-volver-tratar-ano_0_SkMmKEKHm.html, acceso el 15 de marzo de 2018.

— (2019): “Diputados verdes exigen avanzar con la ley de aborto pese al año electoral”, *Clarín*, 28 de mayo, documento electrónico: https://www.clarin.com/politica/diputados-verdes-exigen-avanzar-ley-aborto-pese-ano-electoral_0_jDMedH0zZ.html , acceso el 25 de septiembre de 2019.

Buchara, Arlen (s/f). “Misoprostol industria nacional”, *Revista Anfibia*, documento electrónico: <http://revistaanfibia.com/cronica/misoprostol-industria-nacional/> , acceso el 15 de noviembre de 2019.

Carbajal, Mariana (2007). “Consejos para el antes y el después”, *Página12*, 15 de julio, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-88141-2007-07-15.html>, acceso el 15 de marzo de 2018.

Carbajal, Mariana (2008). “Que la maternidad sea una elección”, *Página12*, 29 de mayo, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/sociedad/3-105067-2008-05-29.html>, acceso el 25 de septiembre de 2019.

Carbajal, Mariana (2009). “El aborto no punible llega a la Corte”, *Página12*, 29 de diciembre, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-137733-2009-12-29.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Carbajal, Mariana (2013). “Una adolescente sin derechos”, *Página12*, 11 de noviembre, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-233329-2013-11-11.html> , acceso el 15 de marzo de 2019.

Carbajal, Mariana (2014). “Cómo castigar lo no punible”, *Página12*, 10 de octubre, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-257203-2014-10-10.html>, acceso el 15 de marzo de 2018.

Carbajal, Mariana (2016). “Cuando #Niunamenos es #Vivasnosqueremos”, *Página12*, 30 de mayo, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-300537-2016-05-30.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Carbajal, Mariana (2016). “Para dificultar la interrupción”, *Página12*, 4 de febrero, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-291766-2016-02-04.html> , acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Caso Belén: fallo de la Corte Suprema de Justicia de Tucumán” (2017). *CIJ*, 29 de marzo, documento electrónico: <http://www.cij.gov.ar/nota-25407-Caso-Bel-n--fallo-de-la-Corte-Suprema-de-Justicia-de-Tucum-n.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Charla sobre el derecho a la ILE como política de salud” (2019). *El Ancasti*, 19 de junio, documento electrónico: <https://www.elancasti.com.ar/policiales/2019/6/19/charla-sobre-el-derecho-la-ile-como-politica-de-salud-406724.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Con mis hijos no te metas’: la nueva campaña de los ‘provida’ contra la ley de educación sexual” (2018), *Minuto Uno*, 21 de septiembre, documento electrónico: <https://www.minutouno.com/notas/3088774-con-mis-hijos-no-te-metas-la-nueva-campana-los-provida-contra-la-ley-educacion-sexual>, acceso el 15 de marzo de 2018.

“Concentración ‘Salvemos las dos vidas’ en el Obelisco convocada por las iglesias evangélicas” (2018). *Clarín*, 4 de agosto, documento electrónico: https://www.clarin.com/sociedad/aborto-ley-aborto-aborto-legal-iglesia-evangelica-obelisco-concentracion-marcha-aborto-legal-pro-vida_5_rkffFvQrQ.html, acceso el 15 de marzo de 2018.

Conte, Sandra (2012). “Mendoza rechazó el protocolo para el aborto no punible”, *Los Andes*, 12 de diciembre, documento electrónico: <http://www.losandes.com.ar/article/mendoza-rechazo-protocolo-para-aborto-punible-685241>, acceso el 26 de julio de 2017.

“Demandan al Estado por aborto no punible” (2014), *La Nación*, 10 de diciembre, documento electrónico: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/demandan-al-estado-por-el-aborto-no-punible-nid1750984>, acceso el 15 de mayo de 2019.

Díaz García, Soledad (2018). “Uno más uno, ¡dos millones por el aborto legal!”, *La Voz*, 3 de agosto, documento electrónico: <https://www.lavoz.com.ar/opinion/uno-mas-uno-dos-millones-por-el-aborto-legal>, acceso el 13 de marzo de 2018.

“Dictamen para reformar la Ley de Educación Sexual” (2018), *Latfem*, 5 de septiembre, documento electrónico: <http://latfem.org/dictamen-para-reformar-la-ley-de-educacion-sexual/>, acceso el 15 de marzo de 2018.

“El aborto no punible a la Comisión Interamericana de DDHH” (2010), *La Arena*, 9 de septiembre, documento electrónico: <http://www.laarena.com.ar/la-ciudad-el-aborto-no-punible-a-comision-interamericana-de-dd-hh-52155-115.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“En Río Negro se fabricará misoprostol” (2018). *Río Negro*, 16 de agosto, documento electrónico: <https://www.rionegro.com.ar/en-rio-negro-se-fabricara-misoprostol-CE5574172/>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Entre Ríos adhirió al protocolo nacional de aborto no punible” (2017). *Estación Caseros*, 1 de octubre, documento electrónico: <https://estacioncaseros.com.ar/2017/10/01/rios-adhirio-al-protocolo-nacional-aborto-no-punible/>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Florio, Flavia (2019). “Santa Fe: una mujer parió, fue a un hospital a pedir ayuda y terminó denunciada”, *El destape*, 14 de febrero, documento electrónico: <https://>

www.eldestapeweb.com/salud/santa-fe-una-mujer-pario-fue-un-hospital-pedir-ayuda-y-termino-denunciada-n56060 , acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Jujuy: realizarán el aborto legal a una niña de 12 años pese a que la Iglesia y grupos Pro-Vida intentarán frenarlo” (2019). *La Nación*, 17 de enero. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/jujuy-realizaran-aborto-legal-ni-na-12-anos-nid2211717> , acceso el 15 de noviembre de 2019.

“La Anmat aprobó la venta de misoprostol en farmacias para uso ginecológico” (2018). *Perfil*, 29 de octubre, documento electrónico: <https://www.perfil.com/noticias/salud/la-anmat-aprobo-la-venta-de-misoprostol-en-farmacias-para-uso-ginecologico.phtml>, acceso el 15 de marzo de 2019.

“La justicia habilitó el protocolo para abortos no punibles en Córdoba” (2019), *La Nueva Mañana*, 25 de septiembre, documento electrónico: <https://lmdiarrio.com.ar/contenido/180076/la-justicia-habilito-el-protocolo-para-abortos-no-punibles-en-cordoba>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“La ‘Línea Aborto: más información, menos riesgos’ recibe 5000 llamadas al año”. (2013), *Télam*, 4 de octubre, documento electrónico: <http://www.telam.com.ar/notas/201310/35322-la-linea-aborto-mas-informacion-menos-riesgos--recibe-5000-llamadas-al-ano.php>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“La violaron cuando tenía 10 años y fue mamá, en el sur tucumano” (2015). *La Gaceta*, 2 de mayo, documento electrónico: <http://www.lagaceta.com.ar/nota/635724/policiales/violaron-cuando-tenia-10-anos-fue-mama-sur-tucumano.html%20/>, acceso el 26 de julio de 2017.

“Lanzamiento de la línea: ‘Aborto: más información, menos riesgo’” (2009), *Agencia de Noticias Red Acción (ANRED)*, 01 de agosto, documento electrónico: <http://www.anred.org/?p=12474>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Las mejores fotos de la marcha por el 8M” (2019). *Perfil*, 8 de marzo, documento electrónico: <https://www.perfil.com/noticias/igualdad/las-mejores-fotos-de-lo-que-dejo-el-8m.phtml>, acceso el 13 de mayo de 2019.

López, Fabián (2019). “Denunciaron penalmente a los médicos que le hicieron una cesárea a la chica violada en Tucumán”, *La Nación*, 11 de marzo, documento electrónico: <https://www.lanacion.com.ar/2227505-denunciaron-penalmente-medicos-le-hicieron-cesarea-nena> , acceso el 13 de marzo de 2019.

“Macri anunció que el martes se practicará al primer aborto legal de la ciudad” (2012). *La Nación*, 5 de octubre, documento electrónico: <http://www.lanacion.com.ar/1514644-macri-informo-que-se-practicara-el-primer-aborto-legal-de->

“Macri vetó la ley de aborto no punible” (2012). *La Nación*, 24 de octubre. Re, documento electrónico: <https://www.lanacion.com.ar/1520007-macri-veto-la-ley-de-abortos-no-punibles>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Martín Fierro 2018: el reclamo por el aborto legal tiñó de verde la premiación” (2018). *TN*, 4 de junio, documento electrónico: https://tn.com.ar/show/basicas/martin-fierro-2018-el-reclamo-por-el-aborto-legal-tino-de-verde-la-premiacion_873222, acceso el 15 de marzo de 2018.

“Masiva marcha al Congreso para reclamar la despenalización del aborto”, (2017). *Télam*, 29 de septiembre, documento electrónico: <http://www.telam.com.ar/notas/201709/208587-marcha-pedido-interrupcion-voluntaria-del-embarazo-aborto-congreso-nacion.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Masivo ‘pañuelazo’ en el Congreso con la consigna #AbortoLegalYa” (2018). *Télam*, 19 de febrero, documento electrónico: <http://www.telam.com.ar/notas/201802/251874-exigimos-debatimos-y-presionamos-para-que-el-proyecto-se-discuta-dijo-elsa-schvartzman.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Mauricio Macri alentó a un debate ‘maduro y responsable’ sobre el aborto” (2018). *Clarín*, 1 de marzo, documento electrónico: https://www.clarin.com/politica/mauricio-macri-alento-congreso-debate-maduro-responsable-aborto_0_Sk5QI9rOz.html, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Miles de personas marcharon contra la violencia de género por tercer año consecutivo” (2017), *Télam*, 3 de junio, documento electrónico: <http://www.telam.com.ar/notas/201706/191126-ni-una-menos-junio-2017.html>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Misoprostol en Mendoza: media sanción a la ley que deroga su prohibición” (2018), *La Izquierda Diario*, 21 de noviembre, documento electrónico: <https://www.laizquierdadiario.com/Misoprostol-en-Mendoza-media-sancion-a-la-ley-que-deroga-su-prohibicion>. acceso el 15 de marzo de 2018.

“Mostrando un pañuelo de la Campaña por el Aborto Legal y Gratuito, Jorge Rial propuso abrir el debate en televisión: ‘Yo estoy a favor’” (2018), *Teleshov*, 2 de febrero, documento electrónico: <https://www.infobae.com/teleshov/paso-en-la-tv/2018/02/02/mostrando-un-panuelo-de-la-campana-por-el-aborto-legal-y-gratuito-jorge-rial-propuso-abrir-el-debate-en-television-yo-estoy-a-favor/>, acceso el 15 de marzo de 2018.

“Paro Internacional de Mujeres: cuándo surgió y por qué Argentina tiene un rol central” (2018), *Clarín*, 7 de marzo, documento electrónico: https://www.clarin.com/entremujeres/genero/paro-mujeres-paro-internacional-mujeres-8m_0_H1MEblPuz.html, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Pastrana, Carlos (2013). “En Salta, impiden a una niña un aborto no punible”, *La Nación*, 16 de diciembre, documento electrónico: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/en-salta-impiden-a-una-nina-un-aborto-no-punible-nid1648079>, acceso el 15 de marzo de 2019.

“Protocolo de aborto legal no punible: ‘la adhesión de La Pampa no es total’ (2018). *Plan B Noticias*, 28 de mayo, documento electrónico: <http://www.planb-noticias.com.ar/index.php/2018/05/28/protocolo-de-aborto-legal-no-punible-la-adhesion-de-la-pampa-no-es-total/>, acceso el 02/09/2020

Roffo, Julieta (2018). “Con 71 firmas que lo avalan, presentaron en Diputados un proyecto de despenalización del aborto”, *Clarín*, 6 de marzo, documento electrónico: https://www.clarin.com/politica/71-firmas-avalan-presentaron-diputados-proyecto-despenalizacion-aborto_0_rymXcX2_z.html, acceso el 6 de noviembre de 2019.

“Se realizan seis interrupciones legales de embarazo por día en Santa Fe” (2019), *Nuevo Día*, 7 de agosto, documento electrónico: https://www.eldiariounuevodia.com.ar/nacional/info-general/2019/8/7/se-realizan-seis-interrupciones-legales-de-embarazo-por-dia-en-santa-fe-90450.html?fbclid=IwAR2Dv14ze-fdN4TdUyW8H66vihdvR_U0vunrdq6tTGpTXAAQL-5pRiTPcvc, acceso el 15 de noviembre de 2019.

“Tras dos femicidios, la marcha de 65 mil mujeres en Mar del Plata terminó con disturbios entre grupos extremistas” (2015). *La Nación*, 12 de octubre, documento electrónico: <https://www.lanacion.com.ar/1835816-tras-dos-femicidios-la-marcha-de-65-mil-mujeres-en-mar-del-plata-termino-con-disturbios-entre-grupos-extremistas>, acceso el 15 de marzo de 2019.

“Urtubey adhirió al protocolo nacional para el aborto no punible” (2018). *Perfil*, 24 de mayo, documento electrónico: <https://www.perfil.com/noticias/sociedad/urtubey-adherio-al-protocolo-nacional-para-el-aborto-no-punible.phtml>, acceso el 11 de marzo de 2019.

Vega, Erico (2018). “Santa Fe está lista para lanzar el primer Misoprostol de uso ginecológico hecho en el país”, *Clarín*, 25 de agosto, documento electrónico: https://www.clarin.com/sociedad/santa-fe-lista-lanzar-primer-misoprostol-uso-ginecologico-hecho-pais_0_rySGFkCIQ.html, acceso el 15 de marzo de 2019.

Referencia jurisprudencial

Asesora de Menores Penal s/ pedido. Juzgado de Instrucción N° 12. General Roca, 31 de marzo de 2008.

“Asociación por los Derechos Civiles (ADC), y otros c/ GCBA s/ amparo”. Expte. 46062/0, Secretaría N° 4, Juzgado en lo Contencioso Administrativo y Tributario N°2, 27 de marzo de 2013.

“C.P.d.P.A.K. s/ autorización”. Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires, documento electrónico: <https://juba.scba.gov.ar/Ver Texto Completo. asp?i-dFallo=113308>, acceso el 02 de septiembre de 2020

“C. S. M. y otros”. Sala 1°, Suprema Corte de Justicia de Mendoza, 28 de agosto de 2006.

“Cari, Irene-Presidenta del Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades; Defensoría Oficial Civil N° 4: Dra. Natalia Buirra - Acción de Inconstitucionalidad”. Corte Suprema de Justicia de Salta 20 de julio de 2013.

Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2011). *E/C.12/ARG/CO/3, Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud de los artículos 16 y 17 del Pacto. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. 47° período de sesiones*, documento electrónico: http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=E/C.12/ARG/CO/3&Lang=En, acceso el 15 de noviembre de 2019, acceso el 20 de septiembre de 2019.

Comité de los Derechos del Niño de Naciones Unidas (2010). *Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 44 de la Convención. CRC/C/ARG/CO/3-4. Comité de los Derechos del Niño. 54° período de sesiones*, documento electrónico: http://www2.ohchr.org/english/bodies/crc/docs/co/CRC.C.ARG.CO.3-4_sp.pdf, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas (2010). *Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos a Argentina en su 98° período de sesiones*. Nueva York, 31 de marzo de 2010. CCPR/C/ARG/CO/4, documento electrónico: http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrc/docs/CCPR.C.ARG.CO.4_S.pdf, acceso el 15 de noviembre de 2019

Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas (2016). *Observaciones finales sobre el quinto informe periódico. Argentina*. Nueva York. CCPR/C/ARG/CO/5, documento electrónico: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR/C/ARG/CO/5&Lang=Sp, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de Naciones Unidas (2010). *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer a Argentina. 46° Período de Sesiones*. CEDAW/ARG/CO/6. Nueva York, documento electrónico: <http://www.acnur.org/t3/file-admin/Documentos/BDL/2012/8408.pdf?view=1>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Constitución de la Organización Mundial de la Salud (OMS) (1946). Nueva York, 19-22 de junio, documento electrónico: <http://apps.who.int/gb/bd/PDF/>

bd48/basic-documents-48th-edition-sp.pdf?ua=1#page=7, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969), documento electrónico: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm, acceso el 22 de abril de 2017.

Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (1948), documento electrónico: <http://www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/declaracion.asp>, acceso el 22 de noviembre de 2018.

Defensora de P.Y.M. N° (en repr. de persona por nacer) s/medida cautelar de protección de persona. S.T. de Entre Ríos (20 de septiembre de 2007).

“Durand Casali, Francisco - Acción Popular de Inconstitucionalidad”, Tomo 177:769/802, Superior Tribunal de Justicia de la Provincia de Salta, 20 de julio de 2012. Recuperado de <http://www.saj.gob.ar/corte-justicia-local-salta-durand-casali-francisco-accion-popular-inconstitucionalidad-fa12170238-2012-07-20/123456789-832-0712-1ots-cupmocsollaf>, acceso el 02/09/2020

“F, A. L. s/medida autosatisfactiva”, Corte Suprema de Justicia de la Nación, 13 de marzo de 2012.

“L. M. R. c/ Argentina (CCPR/C/101/d/1608/2007)”. Comité de los Derechos Humanos de Naciones Unidas, 28 de abril de 2011, documento electrónico: <https://undocs.org/CCPR/C/101/D/1608/2007>, acceso el 15 de noviembre de 2019.

Ley 11.179. Código Penal de la Nación. Buenos Aires, (TO 1984 actualizado). <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/16546/teact.htm>, acceso el 22 abril de 2018

Ley 26.743 de Identidad de Género. Infoleg. Información Legislativa (23 de mayo de 2012). Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm>,

“M. N. y otros c. Gobierno de la Provincia de Mendoza p. Acción de Amparo”. Suprema Corte de Justicia de Mendoza 25 de junio de 2014.

“O., M. V. s/ víctima de abuso sexual”. Trib. Men. N° 1 de Mar del Plata 14 de febrero de 2007.

“Partido Demócrata Cristiano c/ Provincia de Santa Fe s/ Amparo.” Resolución N° 213, Folio 159, Libro 14, Cámara de Apelación en lo Civil y Comercial de la primera circunscripción judicial de Santa Fe, 2 de noviembre de 2012.

“Partido Demócrata Cristiano c/ Provincia de Santa Fe s/ Amparo”. Juzgado en lo Civil y Comercial de Santa Fe - Cuarta Nominación, 7 de septiembre de 2012.

“Personal del Instituto de la Maternidad s/ Aborto, Abuso de autoridad, Violación de deberes de funcionario público”, Fiscalía de Instrucción en lo Penal N° IV de Tucumán, 21 de mayo de 2014.

“Portal de Belén Asociación Civil c/ Superior Gobierno de la Provincia de Córdoba- amparo - cuerpo - civil – apelación”. Cámara Tercera de Apelaciones en lo Civil y Comercial - Córdoba 3 de octubre de 2012).

“Portal de Belén Asociación Civil c/ Superior Gobierno de la Provincia de Córdoba –Amparo – Medida Cautelar”. Juzgado de 30° Nominación, 13 de abril de 2012.

“Pro Familia Asociación Civil/GCBA y otros s/impugnación de actos administrativos”. Corte Suprema de Justicia de la Nación. 17 de septiembre de 2013, documento electrónico: <http://www.saij.gob.ar/corte-suprema-justicia-nacion-federal-ciudad-autonoma-buenos-aires-pro-familia-asociacion-civil-gcba-otros-impugnacion-actos-administrativos-fa13000141-2013-09-17/123456789-141-0003-1ots-eupmocsollaf>, acceso el 2 de septiembre de 2019.

“R. M. de la C y otros contra GCBA sobre amparo”. Juzgado en lo Contencioso Administrativo y Tributario N° 6 – CABA, 8 de noviembre de 2012.

“R. M. de la C. y otros contra GCBA sobre Amparo” (art. 14 CCABA)”. Juzgado en lo Contencioso Administrativo y Tributario N° 2, 5 de julio de 2015.

“R. M. de la C. y otros c/ GCBA s/ amparo”, Expte. 13918/16, Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de Buenos Aires, 10 de octubre de 2018 <https://drive.google.com/file/d/1tK0rqOLeszWTqNHFk6QjiDBGnmjZzeXi/view>, acceso el 25 de noviembre de 2019.

“R., L. M., ‘NN Persona por nacer. Protección. Denuncia’. Suprema Corte de Justicia de Buenos Aires, 31 de julio de 2006.

“Requerimiento de Instrucción Fiscal N° 1 referido a la muerte de A.M.A.”. Juzgado de Primera Instancia de Distrito en lo Penal Correccional de la 5° Nominación de Santa Fe, 11 de agosto de 2008, documento electrónico: <http://www.womenslinkworldwide.org/en/files/2732/gjo-argentina-a-mariaacevedo-es-pdf.pdf>, acceso el 15 de marzo de 2019.

Resolución 304/2007. Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires. *Autoriza a practicar abortos en hospitales públicos*, documento electrónico: http://www.notivida.org/legprovincial/Pcia%20de%20Bs%20As%20Res_aborto_no_punible.html, acceso el 2 de noviembre de 2019.

Resolución 1138/2007. Ministerio de Salud y Seguridad Social de la Provincia de Neuquén. *Procedimiento para la atención profesional frente a solicitudes de prácticas de aborto no punibles*, documento electrónico: [dehttp://www.notivida.org/legprovincial/NeuquenRes1380-07AbortoNoPunible.html](http://www.notivida.org/legprovincial/NeuquenRes1380-07AbortoNoPunible.html), acceso el 2 de noviembre de 2019

Resolución 1174/2007. Ministerio de Salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Procedimiento para la atención profesional ante a solicitudes de prácticas de aborto no punibles.*, documento electrónico: <http://novedades.filo.uba.ar/sites/novedades.filo.uba.ar/files/13%20guiaabortosnopunibles%283%29.pdf>, acceso el 15 de marzo de 2019.

Resolución 1252/GCABA/MSGB/12. Ministerio de Salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, documento electrónico: <http://perlaprigoshin.com.ar/wp-content/uploads/2015/06/Resolucion-CABA-1252-12.pdf>, acceso el 2 de septiembre de 2020.

“S. G. N. s/ situación”. Tribunal de Familia de Bahía Blanca, 1 de octubre de 2008.

Métodos etnográficos colaborativos

¿Un desmantelamiento del “armario de escobas”?



por Amy Kennemore y Nancy Postero¹

Amy Kennemore
University of California at San Diego
akennemo@ucsd.edu
orcid.org/0000-0003-1122-9495

Nancy Postero
University of California at San Diego
npostero@ucsd.edu
orcid.org/0000-0002-2298-7139

RESUMEN

Investigadores y activistas están desarrollando cada vez más investigaciones colaborativas, en respuesta a los privilegios asimétricos que conforman la ciencia occidental, asociándose con comunidades locales y orientando sus investigaciones explícitamente hacia sus objetivos políticos. En este artículo, examinamos este importante cambio, identificando las maneras en que éste mismo se entrecruza con otras tendencias similares e importantes, especialmente la política del conocimiento y la descolonización. A la vez, analizamos dichas tendencias de la investigación colaborativa en Latinoamérica para comprender el contexto y los programas políticos de aquellos involucrados y para mostrar lo que se produce. Sugerimos que la colaboración, como otros discursos aparentemente progresistas, pueden

¹ Este artículo es una traducción de Amy Kennemore & Nancy Postero (2020): Collaborative ethnographic methods: dismantling the ‘anthropological broom closet’?, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, DOI: 10.1080/17442222.2020.1721091, eprinted by permission of Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandfonline.com>. Etnografías Contemporáneas agradece al equipo editorial del Latin American and Caribbean Ethnic Studies por ceder los derechos del artículo para su publicación en español.



ser espacios tanto de gobernanza como de liberación dado que, cada vez con mayor frecuencia, la norma en agencias gubernamentales, instituciones de investigación y ONGs consiste en el fomento de los métodos participativos para la promoción de sus propios planes. Teniendo en cuenta los dilemas particulares en nuestros propios (y distintos) proyectos de investigación sobre las políticas indígenas en Bolivia, recomendamos un análisis cuidadoso de los puntos de vista (*standpoints*) múltiples y cambiantes de nuestros colaboradores, así evitando re-construir nociones esencialistas de la indigeneidad. En última instancia, resaltamos la necesidad de reconocer los estrechos márgenes de negociación en los que todos nos vemos inmersos cuando emprendemos proyectos colaborativos.

Palabras clave: *antropología, investigación colaborativa, decolonización, política del conocimiento, Latinoamérica.*

Collaborative ethnographic methods: dismantling the ‘anthropological broom closet’?

ABSTRACT

Scholars and activists are increasingly carrying out collaborative research to respond to the asymmetrical privileges built into Western science by partnering with local communities and explicitly orienting their research towards their political aims. In this article, we examine this important shift, tracing the ways it intersects with other important trends in the field, especially the politics of knowledge and decolonization. We discuss the tendencies of collaborative research in Latin America to examine the context and political agendas of those involved and to show what is produced. We suggest that collaboration, like other seemingly progressive discourses like decolonization, can be the site of governance as well as liberation, as it is increasingly the norm for government agencies, research institutions, and non-governmental organizations to promote participatory methods to further their own agendas. Considering the dilemmas in our different research projects on indigenous politics in Bolivia, we urge careful analysis of the multiple and changing standpoints of our collaborators in order not to re-construct essentialized notions of indigeneity. Ultimately, we see the need to acknowledge the tight spaces of negotiation that we all find ourselves drawn into when we undertake collaborative endeavors.

Key words: *Anthropology, collaborative research, decolonization, politics of knowledge, Latin America*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Kennemore, Amy y Nancy Postero (2020) Métodos etnográficos colaborativos: ¿un desmantelamiento del “armario de escobas”?, *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, N° 11, pp. 70-102.

Introducción

Elizabeth Povinelli comienza su libro de 2011 sobre su larga colaboración con sus amigos y parientes indígenas en Australia con una breve narración escrita por la autora de ciencia ficción Ursula Le Guin. *Los que se alejan de Omelas* cuenta la historia de una ciudad, Omelas, donde la “felicidad y el bienestar de sus habitantes dependen del confinamiento y de la humillación de un niño pequeño encerrado en un armario de escobas asqueroso” (Povinelli, 2011: 1).

Todos los habitantes son conscientes de esta relación; el armario de escobas no es una simple metáfora, sino una realidad material. “Cada miembro de Omelas debe aceptar la existencia de esta relación entre su felicidad personal actual, la solidaridad con la felicidad actual de los millones de habitantes de Omelas, y el sufrimiento actual de un ser humano pequeño” (Povinelli, 2011: 2). Más aún, como lo sugiere Povinelli, esta situación no es percibida como una crisis, sino como una especie de sufrimiento “ordinario, crónico y asqueroso”, al cual la mayor parte de la gente se ha acostumbrado. Le Guin presenta tres opciones para los habitantes de Omelas: algunos ofrecen excusas frívolas al escoger su felicidad frente a la del niño; otros enfrentan la paradoja y se enfurecen ante la injusticia hasta que finalmente la aceptan; otros se alejan, dejando al niño en el armario. La pregunta que Le Guin y Povinelli plantean es: “¿cómo se construye una ética en relación a este tipo sufrimiento disperso?” (Povinelli, 2011: 4).

Este cuento ficticio dirige nuestra atención a una situación que enfrentan muchos científicos sociales occidentales. Como describimos más adelante, los antropólogos y antropólogas han sido criticados desde hace tiempo por usar sus posiciones privilegiadas y su mirada colonial para estudiar al “Otro”, especialmente a los pueblos indígenas. A medida que la política del conocimiento ha sido cuestionada, cada vez más investigadores desarrollan investigaciones colaborativas como una manera de superar esas desigualdades, asociándose con comunidades y orientando explícitamente su investigación hacia el objetivo político de sus interlocutores. A través de toda América Latina, la investigación colaborativa ha documentado los legados del colonialismo y ha producido conocimiento con grupos indígenas y afrodescendientes que trabajan para transformar sus sociedades. En este artículo examinamos este importante giro hacia la colaboración, trazando las maneras en que se entrecruza con otras importantes tendencias en el campo, en especial la política del conocimiento y descolonización, y sus potencialidades y limitaciones.

Nuestro enfoque en la temática de la colaboración está configurado por nuestras experiencias situadas como dos antropólogas norteamericanas blancas que realizan investigaciones en Bolivia. El proyecto más reciente de Nancy Postero es una plataforma de investigación colaborativa interdisciplinaria que articula la autodeterminación indígena y gobernanza de los recursos con iniciativas de investigación sobre el cambio climático global. El objetivo del proyecto es ayudar a organizaciones autónomas que están negociando directamente con el Estado y con empresas transnacionales y, al mismo tiempo, producir conocimiento sobre cuestiones ambientales como el cambio climático o la contaminación. Este amplio proyecto implica la coordinación de programas de tres organizaciones indígenas, investigadores y fundaciones en varios países, la redacción de propuestas para obtener financiación, y la realización de conferencias por Skype con múltiples participantes. Amy Kennemore trabaja con activistas legales indígenas y no indígenas, antropólogas y antropólogos, abogadas y abogados en afianzar la jurisdicción indígena originaria campesina tras la aprobación de la Constitución Política del Estado Plurinacional de 2009. Este proyecto surgió a partir de la investigación de su tesis doctoral, la cual investiga la emergencia de nuevas estrategias jurídicas entre organizaciones indígenas en respuesta a obstáculos al

acceso formal de la autonomía indígena. Por esa razón, el proyecto se desarrolló orgánicamente a lo largo de varios años a través de la articulación de una red de investigadores y activistas interesados en una mejor comprensión del rol del pluralismo jurídico en un contexto político y socio-económico frecuentemente cambiante. En estos proyectos, Kennemore y sus colaboradores emprendieron una variedad de actividades que se extienden desde proyectos convencionales como la documentación y la difusión de casos de estudio específicos a formas menos explícitas de colaboración, tales como la participación en conversaciones acerca de las posibilidades y límites de la ley. En ambos casos, los objetivos de los grupos y los esfuerzos individuales convergen de distintas maneras (en las reuniones de planificación, diálogos durante viajes largos en ómnibus y esfuerzos para la producción de documentos comunitarios, propuestas de subsidios o textos académicos). En otras ocasiones, esos objetivos “coinciden solo parcialmente” (Briones, 2017) o divergen completamente.

Mientras que nuestros dos proyectos difieren en la estructura general y el enfoque, comparten una premisa: que el diálogo y el intercambio colaborativo deberían ser centrales respecto a todos los otros aspectos de un proyecto de investigación, los cuáles deberían alinearse con las agendas de nuestros interlocutores. Nuestra posición corresponde con la manera en que muchos antropólogos y antropólogas activistas e investigadores comprometidos y comprometidas definen la investigación colaborativa (p. ej., ver Hale y Stephen, 2013; Perry y Rappaport, 2013; Rappaport, 2017), incluso cuando los métodos específicos y las preocupaciones varían considerablemente en contextos determinados (Briones, 2017; Sieder, 2017). Así, mientras nuestros enfoques de la colaboración se nutren de intercambios transnacionales importantes, también están configurados por las críticas específicas de las y los académicos bolivianos, intelectuales y comunidades locales, los cuales tienen experiencias situadas diferentes en relación con los privilegios asimétricos del pasado y del presente que conforman la política del conocimiento.

Sin embargo, a pesar de las muchas buenas razones para emprender una investigación colaborativa, en este artículo queremos considerar críticamente cómo se realiza la colaboración y qué se podría producir como resultado de ella. Mientras que en algunas circunstancias la colaboración puede servir para abordar los legados asimétricos del conocimiento occidental eurocéntrico con vistas de valorar el conocimiento y las prácticas propias de los pueblos indígenas, nuestra investigación también muestra que en otras situaciones puede servir para reforzar dicotomías establecidas entre ellos, por un lado, y el conocimiento y las prácticas occidentales por otro, cosificando el guion (-) en la colaboración entre indígena-colonizador (ver Jones y Jenkins, 2014). Más aún, en la Bolivia de hoy, la norma para las agencias gubernamentales, las instituciones de investigación y las ONG consiste cada vez más en el fomento de los métodos participativos, basados en los principios del diálogo intercultural y el intercambio recíproco, para la promoción de sus propias agendas. Planteamos que la colaboración, como otros discursos supuestamente progresistas, como por ejemplo la descolonización, se puede convertir tanto en un espacio de gobernanza como de liberación (ver Postero, 2017). Por eso, sostenemos que es importante ir más allá de elogiar

a esta nueva tendencia para analizar con cuidado lo que se produce con la investigación colaborativa en la práctica.

Por lo tanto, en este artículo no estamos solamente evaluando la colaboración en términos de su eficacia como herramienta de la investigación antropológica. Más bien, estamos preguntando si responde de una manera significativa al dilema del armario de escobas que plantean Le Guin y Povinelli. Si enfrentamos el hecho de que nuestra profesión depende de la observación y el análisis de las luchas de otros, ¿la colaboración ofrece una respuesta a los dilemas que los antropólogos enfrentan en el mundo pos-(o no tan pos-)colonial? ¿Cómo podrían los métodos y análisis de nuestras investigaciones servirles mejor a los esfuerzos de las bases para dismantelar las desigualdades estructurales existentes? ¿Y para ayudarnos a “estar con” (*stand with*) (Tallbear, 2013 y 2014) aquellos que de distintas maneras están comprometidos en la demolición del armario de escobas? ¿De qué manera puede la colaboración ayudarnos a comprender mejor la composición del armario de escobas? Es decir, la relación entre los obstáculos estructurales y privilegios asimétricos implicados en las prácticas de la producción de conocimiento. Y finalmente, ¿de qué manera podría la colaboración reproducir el armario de escobas, y así generar o permitir la consolidación o esencialización de la posición desigual de las y los colaboradores dentro de él?

Hoy día, vemos un diálogo transnacional vigoroso entre investigadores que están diferentemente situados, pero comparten preocupaciones similares acerca de los dilemas epistemológicos y éticos que plantea la investigación antropológica en la coyuntura política actual. Aquí describimos dos distintos espacios donde la colaboración puede intervenir. El primer espacio reúne los esfuerzos por descolonizar la práctica antropológica misma, dirigiendo la atención a los privilegios desiguales insertos en la disciplina. Esta es una preocupación compartida en general por los antropólogos profesionales. El segundo se enfoca en la cuestión más amplia de la desigualdad social. En este espacio, a las y los académicos y colaboradores les interesa ver que pueden ofrecer a las organizaciones indígenas y de la sociedad civil las herramientas colaborativas para sus luchas por la emancipación política y social. Consideramos que estos dos espacios están relacionados en la medida en que el conocimiento y el poder están siempre imbricados. Como ha sido manifestado por numerosos y numerosas investigadores e investigadoras (ver Deloria, 1969; Lewis, 1973; Simpson, 2014; Willis, 1972), las formas de conocimiento producidas por los y las científicos y científicas sociales sobre los grupos indígenas y campesinos muchas veces han justificado estructuras sociales de racismo y despojo. Esa dinámica de conocimiento/poder determina cómo las y los investigadores colaborativos visualizamos las posibilidades para nuestras investigaciones y, en primer lugar, por qué nos implicamos en la colaboración.

Por cierto, vemos la colaboración como una respuesta a la comprensión de que todos y todas debemos enfrentar el mismo armario de escobas colonial. Sin embargo, estamos situados y situadas en relación a él de formas diferentes y, así, nos planteamos distintas expectativas y demandas cuando nos comprometemos en relaciones colaborativas (Briones, 2017). De este modo, investigadores, académicos y sus colaboradores participan en la colaboración como respuesta a

programas políticos muy diferentes, lo cual nos conduce a métodos y resultados diferentes. Más aún, el esquema binario tradicional de investigador/sujeto se ha vuelto cada vez más borroso. Rappaport y sus colaboradoras hablan de la oposición “adentro” versus “afuera” para explicar que no siempre es claro quién cuenta como un “*insider*” (una investigadora del sitio de investigación, interna) o un “*outsider*” (una investigadora ajena al sitio de investigación, externa) (Rappaport, 2005). ¿Una antropóloga indígena (*Native American*) que estudia genética nativa (ver Tallbear, 2013) es más un “*insider*” o un “*outsider*” que una antropóloga británica blanca que ha sido miembro de un sindicato de productores de coca en Bolivia durante 40 años (ver, por ejemplo, Spedding, 2016)? La comprensión de esas particularidades significa que no podemos bosquejar un plan de investigación o prescribir las mejores prácticas para todas las investigaciones colaborativas. En cambio, en este artículo, esperamos mostrar los múltiples niveles de colaboración que están sucediendo en diferentes espacios, qué es lo que estos están produciendo y lo que implican para la investigación en términos de justicia y activismo en el mundo de hoy. Comenzamos con las críticas de las prácticas antropológicas tradicionales y la errada política de conocimiento que implican, y después describimos las muchas propuestas para transformarlas. Encontramos inspiración en muchos de los emprendimientos que describimos aquí, pero el armario de escobas sigue existiendo. Nos resistimos al impulso de ignorarlo o de suponer que estas nuevas prácticas van necesariamente a resolverlo, y, en conclusión, volviendo a las preguntas que el armario de escobas suscita.

“Esqueletos en el armario de escobas”: críticas a la política antropológica del conocimiento

Trabajando en una época en que los pueblos colonizados a través del mundo estaban rompiendo las cadenas del imperialismo, investigadores e investigadoras negros y negras, feministas y nativos y nativas norteamericanos (*Native Americans*) en los años 70 en los Estados Unidos llamaron la atención sobre las condiciones históricas en que la antropología se había desarrollado y había sido usada como un instrumento de la expansión colonial (ver Allen y Jobson, 2016). Un grupo de investigadores e investigadoras negros y negras, conocidos como la “generación de la descolonización”, desarrolló una crítica potente basada en sus investigaciones y sus experiencias dentro de la academia estadounidense (ver Lewis, 1973; Willis, 1972).² Anticipando el enfoque de Povinelli sobre el armario de escobas, William Willis (1972) argumentó a favor de un reconocimiento de los “esqueletos en el armario de escobas antropológico”. Las y los antropólogos y antropólogas han sido “imperialistas por interés”, sostuvo Willis, “pues han obtenido modestos provechos de sus estudios sobre pueblos de color dominados” (Willis, 1972: 126). Diane Lewis sugirió que el prestigio que obtuvieron los primeros antropólogos creó una paradoja fundamental: “no importa cuán grande fuera la aversión del antropólogo hacia el sistema colonial, este, como trabajador de campo, era incapaz

² Esta investigación formó parte del ahora famoso volumen de Faye Harrison editado en 1991, *Decolonizing Anthropology*.

de funcionar fuera de él” (Lewis, 1973: 583). Un texto fundacional de la perspectiva de los nativos norteamericanos fue el de Vine Deloria, *Custer Died for Your Sins* ([1969] 1988), quien desprestigió la obra de los antropólogos que estudiaban a los indígenas de los Estados Unidos. Agrupándolos con los misioneros y los burócratas del gobierno, Deloria sostuvo que los estudios de los antropólogos solo conducían a más financiación y empleo para los intelectuales blancos ajenos a la realidad, a los cuales llamaba “buitres ideológicos” (Deloria, 1988: 95). Deloria demostró que ya desde temprano los análisis antropológicos esencializaban las culturas autóctonas y creaban un monopolio del conocimiento. Aquí vemos una clara presentación de la paradoja del armario de escobas a través del cual las y los antropólogos y antropólogas se beneficiaban del sufrimiento de Otros.

Estas críticas fueron más allá de la crítica de los privilegios que gozaban las y los investigadores como resultado de su rol histórico en los procesos de colonialismo, pues también mostraron que los investigadores desarrollaron modelos teóricos defectuosos como resultado de su posicionamiento. Tal vez la discusión que planteó Willis sobre el giro hacia el relativismo cultural, promovido por antropólogos y antropólogas boasianos, es la mejor ilustración de este punto. Willis sostuvo que, como el racismo científico dejó de gozar de popularidad, fue remplazado por el concepto de cultura, que naturalizó la desigualdad sociocultural a través de la “dignidad” que el relativismo cultural le daba a los [Otros] (1972: 126). A pesar de las buenas intenciones, añadió Willis, el concepto de cultura enmascaraba la incapacidad de las y los antropólogas y antropólogos para ver las estructuras de poder y racismo en las cuales tanto ella y ellos como sus sujetos estaban situados. Esta era también la idea central de Deloria: las y los antropólogas y antropólogos que estudiaban en las reservas de los nativos norteamericanos no podían ver los efectos destructivos de sus teorizaciones; en cambio, pensaban que estaban encontrando la “verdad definitiva” (1988: 100).

En América Latina también se lanzaron sus propias críticas. En Bolivia, el intelectual aymara Fausto Reinaga, en la década de 1970, lanzó una poderosa crítica contra la política de asimilación de las clases mestizo-criollas dominantes. Para Reinaga la emancipación verdadera solo puede ser realizada sobre la base de un *pensamiento amáutico*, o sea de un pensamiento basado en los principios y valores aymaras y quechuas (ver Reinaga, 1978). El teorizador aymara Esteban Ticona elogió el pensamiento descolonial de Reynaga porque fue más allá de promover la conciencia histórica de las condiciones coloniales de opresión y construyó en su lugar una lógica que estaba encarnada en la noción de *Pachakuti*, de agitación y cambio (Ticona Alejo, 2010: 38). El filósofo aymara Rafael Bautista llega a la misma conclusión y por ello sostiene que el rasgo central de la dominación colonial es el aún poderoso mito de la superioridad blanca que devalúa las culturas, las religiones, los lenguajes y los modos de vida indígenas. Según su visión, descolonizar la sociedad boliviana es eliminar esos fundamentos peligrosos y recuperar el orgullo, las formas de conocimiento y las prácticas indígenas (2010).

Las ideas de Ticona y Bautista reflejan las críticas recientes procedentes de investigadores de la modernidad/colonialidad/descolonialidad (MCD) como Mignolo (2000), Quijano (1992) y Escobar (2008), entre otros. Estos destacan cómo las formas coloniales de dominación obscurecieron los modos indígenas

de pensar y conocer, privilegiando ciertas categorías y epistemologías, lo que se denomina “colonialidad del conocimiento” (Quijano, 1992). Según esta visión, la descolonización exige reclamar una nueva relación epistemológica con el Estado y la recuperación de la cultura, el lenguaje, la cosmología y las formas de ser no occidentales.³ En Norteamérica, la antropología de la corriente dominante también comenzó a responder a la posición postcolonial en la cual (tardíamente) se encontraba en los años 80.⁴ La influyente colección *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) adoptó el enfoque posmoderno para cuestionar la autoridad de las y los autores académicos, apoyando una noción intersubjetiva de investigación que evitara las interpretaciones científicas del Otro a través de una negociación construida o un diálogo entre sujetos (Clifford y Marcus, 1986: 41). El volumen provocó amplios debates sobre la posición de las y los investigadores dentro de las estructuras coloniales de raza, clase y género. Sin embargo, hasta donde esta colaboración llegó a ser aceptada en el Norte, fue comprendida ampliamente como una manera de mejorar el trabajo de campo para hacerlo mejor fundado éticamente (Marcus, 1997). Es importante notar que este tipo de colaboración no tiene el mismo objetivo que la investigación “política y éticamente comprometida”, que es un rasgo determinante de la investigación colaborativa en América Latina hoy, como describimos más adelante. Sin embargo, hubo un número de investigadores que abogaron por una investigación políticamente más comprometida. Por ejemplo, tomando inspiración del trabajo temprano de Orlando Fals Borda en Colombia, Davydd Greenwood y sus colegas de Cornell afirmaron la importancia de la Investigación Acción Participativa (IAP) (Greenwood y Levin, 1998); Nancy Scheper-Hughes (1995) convocó a una “antropología militante”; y Ted Gordon (1991) propuso una “antropología para la liberación”.

Sin embargo, estos “giros” críticos académicos de carácter descolonial o reflexivo no anularon los privilegios asignados a investigadores e investigadoras occidentales y sus teorías. De hecho, muchos sostienen que esa teorización realmente excluye a la misma gente que pretende apoyar. Por ejemplo, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui destaca que investigadores e investigadoras del MCD tienen posiciones privilegiadas en las instituciones del Norte, lo cual les permite beneficiarse de la “economía política del conocimiento” (2010). Ella sostiene que los estudios descoloniales están con frecuencia basados en ideas que están sacadas de su contexto y, así, “desprovisto del sentido de urgencia política” (Rivera Cusicanqui 2010: 98). Más aún, ella observa que investigadores e investigadoras

3 Las y los investigadores motivados por esta crítica se esfuerzan por comprometerse con las cosmovisiones indígenas, muchas veces repensando los esquemas binarios de naturaleza y cultura que subyacen al capitalismo y al desarrollo. Esto en línea con el llamado “giro ontológico”, en el cual en la investigación se debe reconocer que los pueblos indígenas habitan mundos caracterizados por ontologías o modos de entender el universo que son radicalmente diferentes (ver Blaser, 2013; de la Cadena, 2015). Mientras de la Cadena enfatiza la colaboración como una forma de investigación colaborativa a través de la diferencia ontológica, no todos los abordajes a la ontología son colaborativos. En efecto, muchos son más bien como una investigación etnográfica convencional.

4 Ver Allen y Jobson (2016), para una crítica de cómo la Generación de la Descolonización, que describimos arriba, fue ignorada o marginada por muchos y muchas antropólogos y antropólogas.

en América Latina tienden a citar a las y los investigadores norteamericanos o europeos para desplegar su privilegio, desconociendo los modos en que las y los intelectuales bolivianos y bolivianas ya están teorizando acerca de las estructuras de opresión localmente situadas (Rivera Cusicanqui 2010: 104). La presentación de Rosanna Barragán (2008) sobre la antropología boliviana destaca el otro lado de las barreras institucionales. Mientras que aquellas y aquellos extranjeros y extranjeras que estudian a Bolivia tienen acceso a trabajos y a financiación, las condiciones de trabajo para académicas y académicos bolivianas y bolivianos son inestables y su acceso a las revistas académicas extranjeras a menudo es limitado. Sin embargo, sostiene la autora, junto a esas brechas también hay “puentes” entre investigación y sociedad civil, lo cual ha creado un diálogo extraordinario entre la investigación de las ciencias sociales y los movimientos sociales (Barragán, 2008).

Si bien muchos críticos de la política del conocimiento difieren entre sí, tienden a compartir un enfoque en la producción del conocimiento, la cual cuestiona la idea vigente desde hace tiempo en la ciencia occidental de que el conocimiento académico depende de una separación tajante entre quienes investigan, el sujeto y los objetos de conocimiento (Vasco, 2011: 28). El educador revolucionario brasileño Paulo Freire, por ejemplo, insistía en que el conocimiento solo puede ser adquirido en la interacción entre conocimiento y acción: “sin práctica no hay conocimiento” (Horton y Freire, 1990: 98). De manera parecida, el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (2015) criticó quienes realizan investigaciones empíricas que buscan explicaciones causales directas y neutras. Su investigación sobre la acción social con comunidades le mostró que los sistemas cerrados que adoptaban investigadoras e investigadores eran, en realidad, un mundo complejo multicausal. Esto incluía a la investigadora, quien no estaba fuera del sistema estudiado, sino que era una parte inherente de él (Fals Borda, 2015: 260). Lewis (1973) llamó la atención a los modos en que la pretensión de antropólogas y antropólogos por la objetividad reduce a los sujetos observados a un objeto inferior, bajo el supuesto que no tiene voz al interpretarse su vida. A la vez, se supone que dicho sujeto observado podrá aprender sobre su vida a partir de la escritura del antropólogo o antropóloga (manera en que su vida es interpretada y que va a aprender de lo que se escribe sobre él o ella). Estas ideas hacen eco a las importantes intervenciones que surgieron de feministas acerca de la relacionalidad de la investigación. Teórica/os del ‘punto de vista’ (*standpoint*) como Sandra Harding (1986) y Patricia Hill Collins (2000) mostraron que mientras que el positivismo aparecía como libre de valores, en realidad ocultaba las desigualdades basadas en el género y la raza. El concepto central de esta teoría es que todo conocimiento es “situado” (Haraway, 1988); es decir, lejos de ser neutral, todo conocimiento emerge de puntos de vista particulares y de las visiones de la realidad que conllevan.

Desmantelando el armario de escobas: propuestas para una descolonización del conocimiento

Willis, desde su punto de vista como investigador negro, fue claro acerca de qué era necesario hacer para salvar la antropología norteamericana: exponer los esqueletos encerrados en el armario, enfatizando los impactos del colonialismo

blanco. Esto no solo ayudaría a las agendas políticas de quienes luchaban activamente contra el imperialismo, sino que conduciría a quienes investigan hacia el desarrollo de mejores teorías y modelos que podrían usar para analizar el racismo en sus propias sociedades (Willis, 1972: 146). Su reclamo destaca ambas dimensiones de la práctica descolonizadora que mencionamos antes: los esfuerzos para descolonizar la práctica antropológica, por un lado, dirigiendo la atención a los privilegios asimétricos insertos en la disciplina, y, por el otro, los esfuerzos para usar los instrumentos del conocimiento para trabajar por la emancipación. Esta sección bosqueja algunas propuestas iniciales que emergen de las Américas, las cuales ilustran diferentes dimensiones de la práctica descolonizadora que configuran la investigación colaborativa actual.

Algunos de los primeros ejemplos de la utilización del conocimiento en la dirección de la justicia social surgieron de las metodologías participativas en educación. Un proyecto educativo de ese tipo en Bolivia fue la escuela-ayllu de Warisata, una escuela experimental colaborativa gobernada de acuerdo con los principios del *ayllu*, una estructura territorial de gobernanza tradicional de los pueblos andinos, que también servía como consejo judicial de la misma (ver Pérez [1962] 2015). En los años 60, Freire (1970), siguiendo el llamado de Fanon ([1961] 1963) sobre una educación anticolonial, abogó por una pedagogía que utilizara las perspectivas críticas de los grupos marginalizados como un instrumento para la emancipación y el cambio social. Su enfoque era doble: primero usar la educación popular para facilitar una visión objetiva de las estructuras de opresión en las cuales los grupos estaban profundamente implantados; segundo, generar una reflexión auténtica y un compromiso con la acción política (Freire, 1970: 54–55). Myles Horton, de la Highlander Folk School en Tennessee, Estados Unidos, siguió ideas similares, estableciendo “escuelas ciudadanas” para miembros de la comunidad afroamericana que no había sido alfabetizados que estaban excluidos del proceso electoral (como el voto) en el sur de los Estados Unidos. Como Freire, Horton enfatizó el imperativo de respetar el conocimiento de obreras y obreros y de los movimientos de derechos civiles con los cuales él trabajaba. Evitando el rol de experto, Horton insistía que la característica central de la Highlander Folk School consistía en que el cuerpo de profesores admitiera que ellos no sabían todas las respuestas y que el objetivo era que las personas debían aprender las unas de las otras (Horton y Freire, 1990: 55).⁵ Estos importantes movimientos orientados hacia la educación popular y el cambio social tuvieron eco en la obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, el fundador de Investigación Acción Participativa (IAP). IAP enfatiza la importancia del “poder del pueblo”, basado en su propia metodología “experiencial” que le suministra una capacidad crítica para sistematizar el conocimiento con vistas a transformar la realidad social (Fals Borda, 1987: 330; Rappaport, 2017). En su investigación, en conjunto con las comunidades colombianas campesinas de la costa, Fals Borda colaboró con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) para producir textos destinados al consumo académico

5 Para análisis similares de pedagogía en un contexto muy diferente, ver Rancière (1991).

tanto como a la educación popular y la concientización política en las comunidades campesinas.

En el hemisferio norte global, la ola de críticas formuladas por investigadoras e investigadores nativos norteamericanos, negros y feministas condujo a nuevos métodos y a una nueva ética de la investigación. En Nueva Zelanda, el libro ya clásico de la investigadora maorí Linda Tuhiwai Smith *Decolonizing Methodologies* (1999a) formuló un manifiesto a favor de una nueva metodología indígena, que, según ella, debía ser empleada para y con las comunidades autóctonas y configurada por culturas, ontologías y políticas autóctonas. Allison Moreton-Robinson sugiere que los elementos constitutivos del paradigma de la investigación indígena crítica, que se ha desarrollado durante las últimas décadas, son la axiología (nuestras maneras de actuar), la ontología (nuestras maneras de ser) y la epistemología (nuestras maneras de conocer) (2013: 8). Por ejemplo, Smith (1999b) junto con su colega, el investigador maorí Bishop (1999), describen la investigación ‘kaupapa maorí’ que está informada por la soberanía maorí, así como por su conexión con la tierra, el mar y la gente. Un aspecto crucial de esta investigación es su comprensión de la “relacionalidad”, una “conexión innata con nuestros respectivos países, con todos los entes vivos, con nuestros antepasados y nuestra soberanía” (Moreton-Robinson, 2013: 7). Esta visión concuerda con la propuesta de intelectuales indianistas en Bolivia en 1970, que hemos mencionado arriba, los cuales iniciaron el llamado a la apropiación del conocimiento científico para forjar y perfeccionar sus propias herramientas epistemológicas con vistas a sus propios proyectos políticos de nacionalismo y soberanía aymara-quechua (ver Ticona Alejo, 2010: 37–39).

Una reflexión crítica para esos investigadores –y para todas y todos nosotros– es la de *standpoint*. ¿Cómo se relacionan o se sitúan las y los investigadoras e investigadores con respecto a los objetos que estudian? Lewis (1973) sugiere que las diferentes posiciones situadas (*situatedness*) de antropólogas y antropólogos blancos y no blancos significan que sus intereses, programas y responsabilidades (*accountability*) por sus obras serán muy diferentes, y convoca a la práctica de “*insider anthropology*”, (“antropología nativa”) que podría ser más efectiva en la producción de conocimiento dirigida hacia los objetivos de emancipación. Muchos investigadores e investigadoras autóctonos han combinado productivamente la teoría del punto de vista feminista con la metodología crítica indígena. La antropóloga nativa norteamericana Kim Tallbear, por ejemplo, las combina para abogar por una metodología que ella llama “posicionarse con y hablar con fe” (“*standing with and speaking with faith*”) (2014: 4). La antropóloga mohawk Audra Simpson (2014) ofrece otra propuesta que surge de la investigación desde adentro basada en lo que ella llama el “rechazo etnográfico”. Para ella, esto implica rehusarse a escribir acerca de las culturas indígenas y a representarlas de una manera que podría contrarrestar los empeños de los mohawk por mantener su soberanía política.

La noción de una antropóloga nativa nos remite a una cuestión mucho más profunda, atinente a la emancipación en la política del conocimiento: si el objetivo es la descolonización, ¿las y los interlocutores de la sociedad civil deberían negarse a trabajar junto con académicos extranjeros o ‘*outsiders*’? Tallbear ofrece

varios modos de abordar esta cuestión. Primero, nota que, habiendo salido de su reserva⁶ como adolescente para estudiar y trabajar en universidades en ambas costas de los Estados Unidos, ella no es enteramente una antropóloga interna o externa. Reconociendo esa indeterminación, rechaza el “rol de la antropóloga autóctona (estudiando gente autóctona)” y sugiere que ese posicionamiento es relevante solo para la disciplina, no para las comunidades con las cuales ella trabaja (Tallbear, 2013: 16). A ella le interesa producir un conocimiento alineado con las necesidades y las “sensibilidades éticas” de colaboradoras y colaboradores locales (Tallbear, 2013: 16). Segundo, se inspira en el trabajo de Simpson, quien usa una “etnografía de cálculo”, la cual desplaza la mirada lejos de los sujetos nativos americanos hacia los discursos y las prácticas científicas que afectan la vida diaria de estos y hacia los debates políticos entre ellos (Tallbear, 2013: 17). Tercero, reconoce que, actualmente hay cada vez más investigadoras e investigadores que no son blancos empeñados en las prácticas científicas occidentales. A la vez, ellos emplean una metodología de descolonización que actúa y habla “en concierto con” la gente que ella estudia (Tallbear, 2013). Tallbear aboga por métodos que no suponen quién o qué está adentro o afuera sino, más bien, que “comienzan y terminan con el punto de vista de las vidas, de las necesidades y de los deseos indígenas, articulando a la vez todo el tiempo con la vida, los enfoques y los deseos académicos” (Tallbear, 2014: 20).

Vemos la ola más reciente de la investigación colaborativa y activista en América Latina como una respuesta a la comprensión de que todos tenemos que enfrentar el mismo armario de escobas. Tal como vimos con Tallbear, en estos ejemplos, se vuelven borrosas las líneas de separación entre conocimiento activista y académico, entre las epistemologías “tradicionales” y las epistemologías científicas “occidentales”, y entre los procesos de investigación y los productos que pueden resultar de ellas. Ahora volvemos a algunas de las tendencias importantes de la investigación colaborativa para mostrar los múltiples niveles de colaboración que suceden en diferentes espacios, lo que producen y lo que implican para la investigación en el tema de la justicia y el activismo en el mundo de hoy.

Tendencias de la investigación colaborativa en América Latina y sus potencialidades

Puesto que investigadoras e investigadores están posicionados en diferentes tipos de instituciones, coyunturas políticas y relaciones con las organizaciones de la sociedad civil con las cuales están colaborando, no hay un método claro para aproximarse a las preocupaciones suscitadas por la política del conocimiento. Reflexionando sobre los diferentes abordajes de la investigación colaborativa, Rappaport (2017) sugiere que nos abstengamos de medir la investigación colaborativa solo según los criterios académicos tradicionales y nos concentremos, en cambio, en las diferentes maneras en que actoras y actores situados

6 En los Estados Unidos, reservas indígenas (Indian reservations) son territorios manejados por pueblos indígenas reconocidos por el U.S. Bureau of *Indian Affairs* (ver Engle, 2018).

localmente definen a la investigación y buscan hacer uso de ella, así como también, cómo esas diferencias se negocian en nuestras relaciones de investigación. Así, aquí, más que codificar una serie de técnicas, nos parece más útil describir los diferentes programas de investigación colaborativa y mostrar lo que esos programas producen.

Colaboración como reflexión y praxis: historia oral y testimonio compartido

Una herramienta importante que ha unido a investigadoras e investigadores y activistas para abordar las condiciones de discriminación y despojo son los talleres de historia oral, en los cuales se organizan encuentros colectivos para grabar y documentar las historias locales. Este método produce contranarrativas subalternas a la historia y suministra una plataforma para que las comunidades recuerden o reconstruyan un pasado colectivo que les permita organizar el presente (Rappaport, 2005). Un buen ejemplo en sus inicios en Bolivia es el Taller de Historia Oral Andina (THOA), que fue fundado por estudiantes aymaras en el Departamento de Sociología de la Universidad de San Andrés en 1983, en coordinación con su profesora Silvia Rivera Cusicanqui. A través de talleres de historia oral y métodos innovadores para difundir sus conclusiones, como la creación de folletos y radionovelas en aymara, el grupo contribuyó a una historia revisionista que desafió las narrativas asimilacionistas basadas en la clase (ver también Rivera Cusicanqui y Arze, 1986; Stephenson, 2002). Al hacer que sus herramientas de investigación estuvieran inmediatamente disponibles para sus interlocutores e interlocutoras, THOA también suministró a las comunidades locales herramientas para demandar y luego reclamar derechos al territorio y a la autonomía sobre la base de su identidad étnica, promoviendo el “movimiento para la reconstrucción del ayllu” en la región del altiplano (Stephenson, 2002). Barragán (2008) presenta esto como ejemplo de un “puente” entre la antropología y movimientos sociales en Bolivia, como fue mencionado arriba.

De manera similar a las iniciativas para una educación emancipadora ya mencionadas, la colaboración como praxis facilita un cambio en el locus de la colección de datos y su análisis hacia los sitios mismos donde las experiencias son compartidas colectivamente. Como lo describe Rappaport, para sus colaboradores indígenas en Colombia, la etnografía no era “simplemente un registro de prácticas culturales con la finalidad de servir a la argumentación intelectual, como ocurre en los ámbitos académicos, sino un mapa de rutas para futuros imaginarios y modos de vida” (2017: 8). Solano (2011) menciona un objetivo similar en el caso del proyecto *Sjalel kibeltik*, un libro del cual es coautora con otros nueve miembros de la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos/as de Chiapas en México. Las autoras destacan que el producto final, un (audio) libro escrito en cuatro lenguas y tres códigos de representación (escrito, oral y visual), no era el objetivo final del proyecto. Más bien, ellas enfatizan que sus esfuerzos se concentraban principalmente en el desarrollo de un método dialógico y colectivo para trabajar juntas, el cual los ayudaría a “desarrollar una colaboración concreta con las comunidades indígenas, artísticas,

académicas y políticas”, a las cuales ellas pertenecían (Solano, 2011: 132). En contraste con lo que habitualmente se considera “investigación colaborativa”, que opera según valores académicos, las autoras situaron explícitamente su proyecto fuera de la academia, diseñando una metodología que promoviera el compromiso con sus comunidades.

Sin embargo, al mismo tiempo, es importante evitar la reificación de una división entre compromiso social e investigación académica. Frecuentemente, tales límites resultan difusos, dado que hay proyectos que incluyen a intelectuales indígenas y no indígenas que han asumido cargos en las instituciones académicas formales y que desarrollan investigaciones en múltiples espacios. La historia de THOA en Bolivia claramente lo ejemplifica. Intelectuales aymaras, quienes eran en su mayor parte académicos de primera generación, fueron instruidos en un departamento de sociología relativamente nuevo y trabajaron directamente con los que tenían un conocimiento “desde adentro” de las historias y las visiones del mundo indígena. Tallbear da otro ejemplo de los límites difusos entre investigación académica e investigación impulsada por una comunidad, cuando menciona la *tribally-driven participatory research* (TDPR), o *Tribal Scientific Review Boards*, en las cuales funcionarios tribales supervisan la aprobación o el rechazo de protocolos de investigación formal académica y regulan publicaciones y contratos de investigación en los Estados Unidos (Tallbear, 2014: 22). Ella sostiene que “TDPR”, como kaupapa maorí [de *Decolonizing Methods* de Smith], se abocan a las prioridades indígenas abogando por la investigación como la clave para la expansión de la gobernanza y la soberanía indígena, sin pretender ser una epistemología indígena o conocimiento *per se*” (Tallbear, 2014: 22). Sin embargo, tales procesos regulatorios pueden demandar gran energía y tiempo de los líderes de las comunidades. Mientras norteamericanos nativos y nativas tratan de ejercer más control sobre su propia investigación mediante el establecimiento de Tribal Review Boards (consejos de referato comunitarios) y mediante la recepción de una capacitación formal académica, también deben participar en prácticas de conocimiento desarrolladas cada vez más en las universidades o en el contexto de las agencias del Estado. Según Tallbear, es irónico que “la construcción de burocracias y la conversión a expertos en campos científicos no indígenas tenga por objeto justamente la protección de los modos de conocimientos a los cuales los miembros de la comunidad ya no se dedican porque necesitan enfocar sus energías a otros temas” (Tallbear, 2014: 21).

Investigación conjunta: un ensamblaje de diferentes tipos de producción de conocimientos

Cada vez más investigadoras e investigadores con diferentes posiciones e intenciones se juntan para combinar sus destrezas y perspectivas, reconociendo sus formas particulares de producción de conocimientos en el proceso de colaboración. Tal vez el más importante y ambiciosos intento de colaboración es el proyecto Otros Saberes (OS) patronizado por LASA (Latin American Studies Association), la organización norteamericana de investigación más grande enfocada en América

Latina.⁷ El proyecto Otros Saberes fue iniciado por investigadores e investigadoras del Norte (o “de afuera”) pero se desarrolló como un proyecto conjunto con las comunidades locales. La primera etapa del proyecto OS reunió seis estudios de caso de investigación colaborativa a través de América Latina, y analizó los resultados. En uno de los casos, en Nicaragua, miembros de la comunidad indígena Miskitu trabajaron con investigadoras e investigadores provenientes de la Universidad de Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense en un proyecto de titularización de tierras con vistas a restablecer y reclamar el territorio de los indígenas mencionados. El diseño de investigación que desarrollaron se centraba en un proyecto de “mapas parlantes” que recolectó un amplio registro de información a través de la historia oral, la investigación de archivos y el análisis de datos socioeconómicos y demográficos. El proyecto de mapeo reveló los modos en que el pueblo misquito de Tuara y otros grupos indígenas construyen y viven en su territorio, un escenario muy diferente a aquel representado cuando el territorio es delimitado según la ley nicaragüense. De esta manera, la investigación conjunta con las comunidades puede atender a las cuestiones más urgentes para las organizaciones locales, suministrándoles la información necesaria para presentar reclamos territoriales, por ejemplo, o para cuestionar proyectos de emprendimientos extractivos. Esta forma de contra-mapeo se ha convertido en una herramienta crítica en la región (ver Wainwright y Bryan: 2009).

En estos tipos de proyectos, vemos una forma de interculturalidad que conecta a una amplia red de investigación académica activista y permite que se reúnan diferentes herramientas para su aplicación según las distintas agendas políticas involucradas. Sin embargo, como muchas de las críticas de la política del conocimiento ponen de manifiesto, investigadoras e investigadores son influenciados por los aparatos institucionales en los que trabajan. Por ejemplo, los programas de investigación tienden a ser determinados por los intereses de las agencias de financiación, las editoriales y aquellos que están en posición de conceder acceso a la información (Greenwood 2008; Hale y Stephen, 2013; Harrison, 1991; Lewis, 1973). Investigaciones como las que promueven la iniciativa Otros Saberes han buscado vías para crear aperturas en las instituciones académicas formales cuestionando su lógica desde adentro, enfatizando el carácter riguroso de la investigación colaborativa para contrarrestar las pretensiones de los profesionales que controlan la política del conocimiento que no es ciencia “neutral” u “objetiva” (ver Hale, 2008). La falta de una transformación sistémica significativa en la academia dificulta la posibilidad del investigador o investigadora en establecer y sostener relaciones significativas con organizaciones de base si es que quiere conservar su cargo académico en una universidad norteamericana (Greenwood, 2008).

En Bolivia, donde la antropología ha sido menos institucionalizada como disciplina, tales debates han tenido menos relevancia, y han permitido que la

7 La iniciativa Otros Saberes fue fundada originariamente en 2005 en un Encuentro del Consejo ejecutivo que condujo a la Conferencia LASA. Para más datos respecto de su relación con la organización LASA y las razones de la iniciativa, ver <https://lasa.international.pitt.edu/forum/files/vol45issue4/OtrosSaberes.pdf>.

antropología sea influida por los movimientos sociales y que sirva como un instrumento para estos (Barragán, 2008). Sin embargo, Barragán sugiere que, al carecer de estabilidad institucional, antropólogas y antropólogos bolivianos son como “nómades”, que constantemente hacen malabares “entre cargos sostenidos simultánea o secuencialmente como profesores universitarios, consultores, militantes políticos y empleados del Estado” (Barragán, 2008: 33). Esto ha creado abismos no solo entre antropólogas y antropólogos bolivianos y extranjeros –añade Barragán–, sino también entre investigadoras e investigadores bolivianos y las comunidades locales, en la medida en que los “líderes de las comunidades y de los movimientos sociales han visto de primera mano cuántas ONG y sus directores y técnicos de la clase media se ganan la vida “en nombre de ellos” (Barragán, 2008: 50).

Este punto nos lleva nuevamente a la cuestión del conocimiento y el poder. Los resultados de metodologías e investigaciones orientadas al cumplimiento de exigencias institucionales tienden a pasar por alto las nociones locales de qué cuenta como investigación o qué esperan obtener a cambio las comunidades locales de la relación (Rappaport, 2017). Las asimetrías están incluso más marcadas en el contexto de la investigación activista como soporte de los reclamos de los pueblos indígenas por los derechos territoriales o autonómicos, en la medida en que aquellos confían en que antropólogas y antropólogos o abogados y abogadas sirvan como “expertos” para legitimar sus reclamos basados en su cultura o para desarrollar estrategias legales complicadas (ver Aragón, 2018; Loperena, Hernández Castillo y Mora, 2018). Al examinar el activismo legal en México, Orlando Aragón advierte que esto corre el riesgo de consolidar justamente lo que la práctica descolonizada trata de evitar: las desigualdades entre quienes saben y aquellos a los que se les enseña que no saben. Sin embargo, desafiar al antropólogo-como-experto requeriría que enfrentemos la paradoja de que el privilegio emerge en la relación colaborativa misma, lo cual hace que sea muy difícil renunciar tal privilegio.

¿Cómo se manejan, entonces, estas limitaciones y agendas (políticas y programáticas) distintas en las relaciones colaborativas mismas? Rappaport formula la siguiente pregunta: ¿qué sucede durante el dar y recibir de la colaboración (2017: 5)? Ella concluye que, más que un método o una técnica, el aspecto más crucial de la colaboración es la relación entre las partes. “No se trata solo de que la gente con la que trabajamos establezca el plan de acción al principio, supervise nuestra colección de datos y haga un comentario sobre el producto final, sino que, a través de conversaciones en cadena, todo esté sucediendo con continuidad, es decir, que se realicen los ajustes constantemente y la interpretación ocurra permanentemente” (Rappaport, 2017: 24). Jones y Jenkins (2014) indican una manera de trabajar desde este espacio de diferencia. Por ejemplo, una colona blanca y una maorí, que colaboran con frecuencia, describen la manera en la cual “trabajan el guion (-)” que marca la división colonial entre ellas. Como ellas dicen: “[Nosotras]... intentamos crear una relación de investigación y escritura basada en la tensión de la diferencia, no en su borradura... el guion entre indígena-colonizador marca la relación indeleble que ha configurado a ambas partes de maneras diferentes, el guion entendido como un sujeto en la

relación de investigación se convierte en un objeto de necesaria atención” (Jones y Jenkins 2014: 475).

Coincidimos en que el guion conforma el núcleo de la colaboración, sin embargo, insistimos en que no se puede dar por hecho. Es decir, es importante recordar que la indigeneidad y la raza no son categorías indelebles. En vez, son conceptos relacionales que surgen de campos sociales en disputa de diferencia e identidad (Friedlander, 1975). Como lo destacan de la Cadena y Starn, “las prácticas culturales, instituciones y políticas indígenas se convierten en tales al articularse con lo que no es considerado indígena dentro de la formación social particular en que existen” (Cadena y Starn, 2007: 4; Postero, 2013). La pregunta crucial aquí: ¿cómo produce nociones específicas de indigeneidad la colaboración?

En sus discusiones colaborativas sobre los efectos del neoliberalismo y el multiculturalismo en el activismo indígena en Argentina, Briones *et al.* nos aconsejan no reforzar lo que parece ser una dicotomía inevitable entre el pensamiento y la práctica indígena y antropológica (2007: 73). Estos autores enfatizan que antropólogas y antropólogos, y activistas mapuches, más que suponer que “generan campos peculiares de pensamiento que deben ser entrelazados”, deberían concentrarse en “las diferentes maneras en la cuales, de acuerdo con nuestras trayectorias sociales, todos estamos atravesados por numerosas heterogeneidades, incluyendo nuestra biografía personal, generación y experiencia con las corrientes histórico-sociales, como la revolución o el neoliberalismo” (Briones *et al.*, 2007: 73). Estas reflexiones dirigen nuestra atención hacia un dilema muchas veces inadvertido, el cual es central para una investigación colaborativa, especialmente entre extranjeros “de afuera” e indígenas “de adentro”: la dificultad de determinar lo que realmente constituye “la perspectiva indígena” o “el conocimiento indígena”. Briones *et al.* (2007) advierten que investigadoras e investigadores deben ser cuidadosos y evitar tales encasillamientos porque impiden las percepciones críticas de los procesos en los cuales todos estamos situados (ver también Cañuqueo, 2018).

Co-teorización y co-labor

Si bien los proyectos descriptos hasta aquí se han concentrado en la superación de los desafíos de las diferentes clases de conocimiento, Briones *et al.* (2007) nos conducen a considerar un creciente número de proyectos colaborativos que se esfuerzan por crear nuevos conocimientos y nuevas teorías. Para quienes colaboran, esto requiere un paso más allá del mero reconocimiento y respeto de la diferencia, hacia lo que investigadoras e investigadores llaman “co-teorización” o “co-labor” (De la Cadena, 2015; Leyva y Speed, 2008; Solano, 2011; Rappaport, 2005). Este tipo de proyectos exige tiempo y paciencia, pero les permite a quienes investigan buscar juntos nuevos abordajes analíticos, posibilitados por una co-comprensión, co-interpretación, co-producción y co-teorización (Solano, 2011: 120–121; ver también Perry y Rappaport, 2013). Por ejemplo, Rappaport describe su experiencia en un equipo colaborativo integrado por indígenas, mestizos e investigadores extranjeros, así como por intelectuales activistas procedentes del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca),

la organización indígena más antigua de Colombia. Si bien los miembros del equipo no siempre escribían o desarrollaban una investigación colaborativamente, regularmente se reunían para analizar colectivamente sus conclusiones. Durante cinco años, el equipo intercambió diferentes teorías que luego fueron integradas en su propio proyecto y planes políticos. El marco conceptual de “adentro/afuera” que hemos utilizado para pensar la colaboración en este artículo, por ejemplo, fue un instrumento importante utilizado por pensadores del pueblo nasa y que también ayudó a los miembros de la organización a conceptualizar nociones politizadas de cultura y adhesión a un proyecto político como marco imaginario para el manejo de espacios muy heterogéneos. A su vez, pensadores del pueblo nasa encontraron la idea de W.E.B. Du Bois de la “doble conciencia” útil para conceptualizar tensiones entre identidad y pertenencia que encontraron en diferentes espacios (Rappaport, 2005: 211). La idea de Du Bois de que diferentes experiencias de racismo y discriminación producen una “segunda vista” (*second sight*)⁸ también fue un concepto adoptado por investigadoras e investigadores de la “generación de la descolonización” anteriormente mencionada (ver Harrison, 1991). Así, en estos ejemplos vemos cómo la apropiación de conceptos en diferentes contextos no solo puede servir como vehículo para un diálogo intercultural coherente, sino que puede generar nuevas comprensiones y teorías críticas.

Una contribución similar se evidencia en uno de los proyectos de Otros Saberes desarrollados por los investigadores wajäpi en Brasil. Para apoyar a los esfuerzos de las y los wajäpi para crear un currículo propio en sus escuelas, el equipo de investigación, compuesto mayoritariamente por maestras, maestros y estudiantes, documentó sistemáticamente las distintas maneras de aprender y enseñar (soñando, escuchando, visiones, estando atentos, etc.) wajäpi (Gallois *et al.*, 2013). El conocimiento que documentaron cubrió un amplio rango de temas, que incluían los sistemas de clasificación de la naturaleza, control de pestes, construcción de viviendas y medicina. A partir de esto, los participantes compararon las conclusiones de su propio modo de conocer con el conocimiento sobre los pueblos indígenas condensados en modelos occidentales no indígenas, tales como listas de objetos, historias e instituciones. Esto los condujo a encontrar su propio concepto de cultura, que ellos definieron como un “ensamblaje de habilidades, para hacer, explicar, pensar, decir y representar” (Hale y Stephen, 2013: 15). Hale y Stephen sugieren que, al comparar críticamente sistemas de conocimiento indígenas y no indígenas, las y los Wajäpi desarrollaban una descolonización a un nivel más profundo, esforzándose por “contaminar formas cerradas de producción de conocimiento hegemónico, de tal modo que estas puedan dialogar con otras formas y sistemas de conocimiento” (Hale y Stephen, 2013: 18). Volviendo a la crítica de Willis a las nociones boasianas de cultura descritas arriba, podemos ver que la teorización colaborativa ofrece la posibilidad de producir modelos teóricos más dinámicos.

⁸ Du Bois pensó que la experiencia de racismo dio a los Afroamericanos una capacidad de verse no solo como son, sino como son vistos por los demás, blanco americanos (Du Bois, 1996 [1903]).

No obstante, la colaboración enfrenta el desafío crucial de negociar diferentes modos de conocimiento. Marisol de la Cadena ofrece un modo de pensar la colaboración a través de diferencias ontológicas. Describe cómo sus amigos indígenas –como todas y todos nosotros– habitan mundos múltiples que están en “conexión parcial” entre sí (de la Cadena, 2015). Sus dos protagonistas son chamanes andinos quienes honran sus obligaciones con los seres de la tierra con los cuales comparten sus vidas y su lugar, mientras que, al mismo tiempo trabajan como activistas en el mundo occidental moderno de las leyes y la protesta política, para obtener derechos laborales y protección del ambiente (de la Cadena, 2015). De la Cadena define la colaboración como “co-labor” para llamar la atención al hecho de que muchas de las herramientas de la antropología externa (e incluso algunas de la interna) son analíticamente insuficientes para entender lo que nuestros interlocutores ya saben. Esto abre las puertas a un modo de desarrollar un trabajo respetuoso y recíproco a partir de mundos conectados parcialmente y del aprendizaje mediante la “no comprensión”. Los proyectos colaborativos debatidos por Cañuqueo (2018) ofrecen un abordaje adicional. Ella sugiere que el reconocimiento de las líneas borrosas entre la investigación *insider/outsider* y activista/académica exige un abordaje distinto de la colaboración que podría tomar en cuenta la heterogeneidad de experiencias y perspectivas entre los miembros del equipo de investigación. En consecuencia, estos mismos teorizan a distintos “niveles” para entender cómo nociones naturalizadas sobre qué cuenta como política, conocimiento, investigación e identidad son siempre cuestionadas en los proyectos individuales, interpersonales y macropolíticos. Cuestionan la idea de que el ser mapuche, por ejemplo, necesariamente condiciona una perspectiva particular epistemológica o política alineada éticamente con la “lucha” indígena, lo cual deja sus planes investigativos y políticos abiertos (Cañuqueo, 2018: 75). Planteados en términos del dilema del armario de escobas, estos enfoques cuestionan roles prescriptos de “resistencia” indígena y, en cambio, reconocen las trayectorias y experiencias entrecruzadas de quienes están dentro del armario de escobas teorizando sobre su estructura y contenidos desde perspectivas (o mundos) diferentemente situados.

Trabajando desde adentro del armario de escobas

La colaboración ofrece la posibilidad de navegar una de las cuestiones más difíciles al centro del armario de escobas: cómo identificar colectivamente las acciones de estrategia política dentro de las limitaciones de las fuerzas estructurales dominantes. Por ejemplo, el antropólogo blanco Charles Hale y el antropólogo mapuche Rosamel Millamán (2018) describen su participación en un proyecto de investigación colaborativo que exploró la responsabilidad social empresarial como un sitio de posibles soluciones para el conflicto interétnico en el sur de Chile. En su artículo, los autores indagan acerca de la posibilidad de encontrar una solución constructiva para un conflicto prolongado entre las empresas de explotación forestal y las y los mapuche. Aún más, las y los mapuche comparten una fuerte convicción de que el proceso mismo de diálogo está basado en un supuesto falso e injurioso de homogeneidad. Al explorar estas cuestiones, los

investigadores encontraron que tenían interpretaciones y enfoques muy diferentes. Hay mucho en juego en estos diálogos, dado que el pueblo mapuche ha perdido la mayor parte de sus territorios al Estado y a proyectos empresariales como represas y plantaciones de bosques. A la vez, la militarización de su territorio los ha sometido a violencia estatal y a acusaciones de terrorismo.⁹ Encarar estas tensiones –por ejemplo, cuando los colaboradores mapuches confesaron su profunda desilusión con el proyecto de investigación mismo– permitió al equipo de investigación considerar la verdadera posición estructural de su proyecto, y adoptar el desacuerdo o ambigüedad, sin definir una resolución.

Hale y Millamán sugieren que esta tensión los condujo a una posición matizada que no hubieran podido alcanzar de otra manera. Mientras coincidieron en que las soluciones propuestas por el Estado habían fracasado y necesitaban ser repensadas, se sintieron esperanzados por prácticas *ad hoc* y acuerdos improvisados más que por nuevas iniciativas que podrían resultar siendo inútiles. Esto los llevó a una apertura estratégica no basada ni en premisas compartidas profundamente ni en grandes aspiraciones de construir confianza a través del diálogo y la negociación. Más bien, imita y expande las relaciones pragmáticas y transaccionales entre las comunidades mapuches y las empresas forestales mismas: estas suelen entrar en conflictos intensos y sostenidos, pero de vez en cuando, hacen una pausa para identificar intereses y objetivos inmediatos, que podrían alcanzarse tomando ciertas medidas y evitando otras (Hale y Millamán, 2018: 308).

Esta es una apuesta que los colaboradores han optado por hacer en una situación donde hay poca esperanza de una transformación social.

Otro ejemplo interesante de colaboración dentro del armario de escobas, por así decirlo, es la obra de Barrero y Sánchez (2018) en Bogotá, Colombia. Los autores relatan su colaboración con trabajadoras y trabajadores de un hospital público de maternidad destinado a ser liquidado como parte de reformas neoliberales. Invitados por trabajadores, quienes habían sido despedidos y despedidas ilegalmente y se manifestaban contra el inminente cierre del hospital, el trabajo etnográfico de los investigadores llamó la atención a las pérdidas experimentadas por ellas y ellos así como sus esfuerzos por mantener el hospital abierto dado su importancia como monumento nacional (Barrero y Sánchez, 2018: 582). Para promover reflexiones acerca de la violencia neoliberal y el Estado colombiano, los investigadores documentaron el grafiti que los y las trabajadores y trabajadoras habían pintado en las paredes y en los corredores vacíos, mostrando las dimensiones emocionales de la clausura del hospital como una tragedia nacional, e invitaron al público a recorrer el espacio para vivenciarlo a través de lo visual y así generar una nueva comprensión de los acontecimientos. Barrero y Sánchez también colaboraron con ellos y ellas para conceptualizar estas experiencias, pensando juntos si sus condiciones de trabajo podrían ser consideradas una forma de tortura. Mediante esos actos de solidaridad e investigación, se sintieron reconocidos y escuchados, en contraste con sus experiencias de ser

9 Para más datos, ver LACES "Special Issue on Indigeneity and Neoliberalism in Chile," vol. 13 no. 3.: <https://www.tandfonline.com/toc/rlac20/13/3?nav=toCList>.

silenciados por el Estado. Al evaluar esfuerzos de muchos años, los autores reconocen que fueron incapaces de obtener algún cambio estructural—el hospital fue cerrado, partes de él fueron vendidas a compañías privadas y los trabajadores se dispersaron. Sin embargo, sostienen que la colaboración y el arte actuaron a un nivel afectivo, creando una nueva experiencia que abrió posibilidades emocionales, analíticas y de justicia social (Barrero y Sánchez, 2018: 599).

Una coyuntura crítica para la investigación colaborativa

En nuestro resumen de la investigación colaborativa y las críticas a las cuales busca responder, esperamos haber puesto en claro que lo que está en juego depende del contexto y de las agendas políticas de aquellos que están involucrados. En Bolivia, al inicio del siglo XXI, el paradigma del multiculturalismo enfrentó una crisis cuando oleadas de organizaciones sociales tomaron las calles para pedir cambios, los cuales condujeron a la histórica elección del primer presidente “indígena”, Evo Morales Ayma, en 2005. Durante los últimos quince años, el país ha experimentado grandes transformaciones culturales y estructurales, particularmente tras la aprobación de una nueva constitución en 2009 que “refundó” Bolivia como un estado comunitario “plurinacional”. Tal vez lo más inspirador acerca del contexto boliviano es el hecho de que intelectuales activistas indígenas y no indígenas fueron las y los principales arquitectos del plurinacionalismo y representaron a las organizaciones de la sociedad civil en una Asamblea Constituyente elegida por el pueblo. Si bien, inicialmente nos esperanzamos, como a muchos otros, las promesas de cambios, también compartimos con un gran número de nuestras y nuestros interlocutoras e interlocutores preocupación ante el hecho de que la institucionalización de estas demandas históricas ha dificultado la atención a cuestiones de larga data sobre la desigualdad social que afecta a la población indígena y campesina que constituye la mayoría del país (ver Postero, 2017).

La contradicción está en el hecho de que avances significativos en los derechos territoriales y la autonomía de los pueblos indígenas han sido acompañados por un proyecto de desarrollo conducido por el Estado, basado en la extracción de recursos naturales. Cuando los pueblos indígenas defienden sus territorios de proyectos de minería, petróleo, gas y carreteras, esto ha llevado a muchos conflictos. Sin embargo, para muchas y muchos otros bolivianos y bolivianas (incluyendo campesinas y campesinos indígenas), el crecimiento económico reciente y la inclusión de símbolos y líderes indígenas en el gobierno son una importante fuente de orgullo. Para ella y ellos, un nuevo consenso en torno a la “liberación económica” es más importante que la salvaguarda de las demandas de los pueblos indígenas por su autonomía (Postero, 2017). Junto a nuestras y nuestros colegas bolivianas y bolivianos, indígenas y no indígenas, hemos estado trabajando en el análisis de las maneras en que los procesos de descolonización y extractivismo están articulados. No son necesariamente opuestos, ni son una ruptura respecto de los legados del multiculturalismo neoliberal del pasado. Más bien, vemos cómo discursos acerca de lo indígena, el diálogo intercultural y el intercambio con frecuencia ocultan las maneras en que estos procesos están

articulados en el discurso estatal, lo cual hace cada vez más dificultoso analizar los desafíos que enfrenta el movimiento indígena. Volvemos ahora a nuestros dos proyectos de investigación para discutir cómo esos cambios recientes afectan la política del conocimiento, como también las potencialidades y los límites que presentan para la investigación colaborativa como instrumento para la crítica y la acción política.

El proyecto de Postero es el comienzo de una colaboración investigativa internacional con grupos indígenas procedentes de tres países. Su contacto de trabajo más estrecho es con el pueblo guaraní en Charagua, donde las comunidades usaron las leyes plurinacionales para formar la primera municipalidad autónoma (llamada Autonomía Indígena Originaria Campesina, o AIOC) en Bolivia (ver Postero, 2017). Esto significa que los pueblos indígenas controlan la toma de decisiones municipales, incluyendo negociaciones con el Estado y las empresas transnacionales que tienen concesiones para explotar recursos en sus territorios. Charagua es la municipalidad más avanzada de las casi dos docenas de municipalidades y territorios indígenas que están en proceso de conversión tras la aprobación en 2010 de la Ley marco de autonomía y descentralización. El proceso llevó muchos años en concluir e incluyó negociaciones complejas con distintos grupos étnicos (incluidos mestizos y colonos andinos que se opusieron a la autonomía). Las y los guaraníes han usado las instituciones liberales para construir modelos híbridos de gobierno basados en sus costumbres y prácticas tradicionales, con la intención de implementar su objetivo antiguo de autodeterminación. Sin embargo, una autonomía sin independencia financiera es una autonomía sin sentido. Así, el próximo paso crucial será la negociación con empresas transnacionales y el Estado sobre los recursos no renovables ubicados dentro de su territorio, sobre los cuales el Estado mantiene una jurisdicción exclusiva.

Ese proyecto colaborativo comenzó con un encuentro entre académicas y académicos extranjeros y representantes de tres comunidades indígenas con las cuales las y los académicos tenían una larga relación de trabajo. En primer lugar, se tuvo que desarrollar un modelo conceptual –lo que colaboradores llaman una “gobernanza indígena de los recursos”– y se determinó qué clase de investigación podría resultar útil para las comunidades indígenas. Este co-labor reveló comprensiones muy diferentes de la gobernanza de recursos entre los diversos miembros del equipo. A causa de los conflictos intercomunitarios dándose en ese momento, algunos miembros del equipo estaban más preocupados por las relaciones entre sus organizaciones de gobernanza y sus miembros. Otros miembros, como los líderes de Charagua, que ya habían pasado muchos años trabajando en organizaciones indígenas a nivel nacional, estaban más concentrados en las relaciones con el Estado. Al haber vivido conflictos dramáticos sobre la extracción de recursos, el líder guaraní estaba especialmente preocupado por el poder del Estado y Postero compartía esa preocupación. El líder indígena colombiano y el académico que habían seguido este caso aludieron al rol de los actores no estatales, como los paramilitares, y a la crítica situación de violencia en el país. Otros miembros académicos estaban más preocupados por los poderes globales; lo cual fue confirmado por el representante de los indígenas peruanos que acababa de llegar de la COP 21, la Cumbre mundial sobre el cambio

climático en París. De este modo, al tener que prestar atención a posiciones heterogéneas de diferencia, en vez de que escuchar una “voz indígena” monolítica, el equipo pudo teorizar de una manera más matizada.

El modelo de trabajo resultante abarca comprensión sobre los muchos campos de fuerza que afectan a las comunidades indígenas; el equipo anticipa que esa comprensión se va a desarrollar a medida que las investigaciones de campo continúen. Los miembros indígenas del equipo también identificaron campos donde sintieron que la investigación podría ayudarlos para poner en funcionamiento una gobernanza más potente. Los guaraníes sostuvieron que necesitan más información acerca de las consecuencias climáticas de la extracción de hidrocarburos. No se oponen a la explotación de hidrocarburos; de hecho, dependen de las regalías de esas extracciones. De hecho, le pidieron al equipo de investigación que colabore en un proyecto de monitoreo socio-ambiental. Esto va a implicar una combinación de conocimiento hidrológico, del conjunto de científicos sociales y de miembros de la comunidad para poder identificar las áreas que deberían ser protegidas y minimizar los daños ambientales de larga data. El proyecto está comprometido a cumplir un equilibrio epistemológico, valorando todas las formas de ciencia, ¿pero qué clase de datos se tendrán en cuenta en los procesos formales de consulta? Aquí, la cuestión de la traducción entre las diferentes maneras de conocimiento es central: ¿cómo se van a combinar o entrar en conflicto?

Otro desafío es decidir la estructura de la colaboración: ¿colaborar con quién? Gran parte de la bibliografía supone que hay una comunidad indígena identificable y coherente, con la cual investigadoras e investigadores de afuera pueden trabajar. En el caso de Charagua, el poder surge tradicionalmente de las asambleas de la comunidad y está encarnado en las y los *mburivichas* (líderes). El nuevo gobierno autónomo asume una forma diferente, en la cual representantes elegidos pasan a formar parte del aparato de Estado. Aún se disputa cómo esto debería funcionar. Un dilema crítico es si el equipo de investigación debería coordinar la colaboración directamente con la comunidad local y los todavía poderosos *mburivichas*, o trabajar, en vez, con el nuevo gobierno autónomo. Esta no es simplemente una cuestión pragmática sino que algo que podría tener serias implicaciones para el tipo de co-labor propuesto. No solo se corre el riesgo de tomar partido en un conflicto, sino que podría significar tomar una posición frente a la cuestión central que el equipo está tratando de investigar. ¿Cuál es la base de la gobernanza indígena? ¿Cómo pueden ser articuladas las formas tradicionales de poder y toma de decisiones con prácticas de gobernanza que permitan a las comunidades imponer realmente su soberanía cuando enfrenten a empresas transnacionales? Las y los guaraníes están en un proceso de experimentación política con vistas a decidir justamente eso, pero todavía es un proceso incompleto.

El proyecto de Kennemore surgió a través de una serie de esfuerzos por fortalecer la jurisdicción indígena como respuesta a una fragmentación entre las organizaciones indígenas y las barreras que muchos grupos enfrentaban para acceder formalmente a conversión a la AIOC (Autonomía Indígena Originaria Campesina). Proyectos interculturales patrocinados por el Estado han sido

provechosos en la medida en que suministraron a algunos líderes y lideresas indígenas acceso a capacitación formal como peritos en los derechos humanos y el pluralismo jurídico. Kennemore trabaja con estos peritos indígenas, quienes han utilizado estas herramientas para establecer un Tribunal de Justicia Indígena Originaria Campesina, con base en Sucre, donde supervisan los conflictos jurisdiccionales entre comunidades indígenas, y además actúan como asesores legales para los líderes indígenas que tratan de resolver conflictos sobre tierras y recursos al nivel local en sus comunidades. Junto con otras y otros defensores de los derechos, abogados, abogadas, antropólogas y antropólogos no indígenas, una gran parte de los esfuerzos de estos tribunales se concentran en la documentación y la difusión de estrategias legales exitosas, con el propósito de hacer que estos instrumentos estén más disponibles para otras comunidades.

Sin embargo, también hemos encontrado que recientes medidas políticas que promueven el diálogo intercultural horizontal mediante la incorporación de cosmovisiones y prácticas indígenas tienden a enmascarar asimetrías que aún existen o que están a punto de surgir. Esto es evidente en la expansión de barreras técnicas y burocráticas incluidas en las reformas legales que pretendieron “descolonizar” la Corte constitucional (Copa, 2017). De la misma manera, las reformas utilizaron conceptos homogeneizados tales como territorio o “vivir bien” y otras nociones esencializadas de indigeneidad, cosa que impide a los grupos que son incapaces de cumplir con criterios normativos el acceso a los derechos colectivos (Copa, Kennemore y López 2018). Además, incluso cuando las y los líderes indígenas logran alcanzar cierto nivel de autonomía indígena, el mero reconocimiento de la jurisdicción indígena, sin suficientes fuentes de recursos económicos y de ayuda institucional rara vez suministra una herramienta viable para resolver los conflictos de tierras y recursos; en consecuencia, estos empeños fracasan a menudo. Kennemore y sus colegas han concluido que algunas formas de “diálogo de saberes”, incluso los que son esenciales para la investigación colaborativa, pueden encubrir formas más profundas de injusticia, que no han sido atendidas por las reformas estatales (ver también Briones, 2017). Esto puede limitar el potencial de ciertas colaboraciones, especialmente de los diferentes modos de co-teorización que podrían brindar nuevas perspectivas muy necesarias sobre el enlace de daños estructurales que subyacen los conflictos complejos sobre la tierra. Con mucha frecuencia, solo tienen éxito en la participación de este tipo de investigación colaborativa cuando se distancian de los espacios institucionalizados de investigación participativa y combinan métodos de investigación con encuentros con las comunidades locales para analizar conflictos locales. En esos contextos, palabras como “participación”, “colaboración” o “interculturalismo” se usan rara vez para describir la investigación, a pesar del hecho de que forman la base de muchos de las tareas en curso, con vistas a teorizar acerca de la justicia indígena en un sentido dinámico y contextual.

Además, en el caso de nuestros dos proyectos hemos observado que los procedimientos de financiación fueron cambiando en Bolivia como resultado del desplazamiento hacia un desarrollo centrado en el Estado. Durante la última década, esto significó una reducción drástica de la financiación de las ONG, quienes habían ayudado anteriormente en muchas de las iniciativas sobre la

autonomía promovidas por los pueblos indígenas. Esto significa que la financiación internacional es cada vez más necesaria para muchos proyectos de investigación. En el proyecto de Postero, incluso el proceso de reunir a los colaboradores requirió de entrada una financiación. Hasta el momento, la mayor parte del trabajo del trabajo de investigación en los Estados Unidos y Europa ha consistido en redactar una solicitud de asistencia. El carácter apremiante de los plazos y las exigencias de escribir en inglés ha dificultado la inclusión de colaboradores indígenas en esos procesos, aun cuando miembros del equipo han traducido y hecho circular resúmenes. Las ONG locales asociadas al proyecto esperan que trabajar con el equipo de Postero las ayudará a obtener financiaciones y puestos de trabajo, y las y los colaboradores de Kennemore han ofrecido ocasionalmente su apoyo en proyectos de corto plazo, con institutos de investigación no gubernamentales.

En el caso del proyecto de Kennemore, esto ha sido positivo en el sentido de que dio lugar a una reflexión interna sobre los modos en que el multiculturalismo neoliberal y la dependencia en el conocimiento técnico han distanciado a algunos consultores técnicos indígenas de las luchas de base. Colegas indígenas de Kennemore notaron que la reducción de esa dependencia técnica y económica les permite mantener más control sobre sus estrategias legales y, con frecuencia, subrayan la importancia de la *auto-gestión*. Esto se refiere a la práctica colectiva dónde se reúne un fondo común de recursos para apoyar a un líder escogido y encargado de administrar justicia o negociar con autoridades estatales en nombre de la agenda colectiva de la comunidad. A pesar de que esto implique una desventaja frente a las autoridades estatales, quienes mantienen un control significativo, líderes indígenas siguen luchando para mantener sus proyectos políticos incluso sin tener financiación necesaria, espacios institucionales, transporte o tiempo. Tal vez, el desafío más grande para el equipo colaborativo es articular prácticas de investigación comprometidas con la soberanía indígenas que, a la vez, respondan a los objetivos de las agencias exteriores. Mientras las ONG y los programas estatales pueden suministrar un espacio para canalizar los propósitos de las comunidades, con frecuencia lo hacen dentro de los marcos de la “participación” y el “desarrollo sustentable” que fundamentalmente buscan mitigar los efectos de la paradoja del armario de escobas, más que poner en acción modos de cambio estructural más radicales.

Finalmente, en ambos proyectos ya estamos viendo que van a haber resultados múltiples y variados, que pueden o no coincidir entre sí, y a la vez, un desarrollo de demandas y de expectativas a futuro. Las y los guaraníes, por ejemplo, necesitan datos que puedan presentar en los encuentros de consultas estatales para enfrentar las pruebas científicas que las empresas utilizan para justificar la extracción, con la finalidad de sostener sus esfuerzos en la reducción del daño ambiental. Quienes colaboran de los proyectos de Kennemore a veces escriben artículos o producen informes, tanto individuales como colectivos, que incluyen igualmente miembros indígenas y no indígenas. También realizan presentaciones en público y en foros académicos, con actores, y grupos que comparten e intercambian sus artículos. Los peritos indígenas de la nación Qhara Qhara a veces presentan su propia investigación ante audiencias académicas, mientras

que en otras instancias prefieren actuar como asesores legales para otras comunidades indígenas. En otras ocasiones, están más ocupados defendiendo su territorio en sus propias batallas contra el gobierno. Nuestros proyectos son un intento de descolonizar prácticas de investigación en apoyo a este descentramiento, con la intención de comprender mejor cómo toda y todos estamos situados en (y afectadas y afectados por) lo que vemos como una coyuntura crítica en las luchas globales por la justicia. ¿Pero estos intentos van a cambiar las desigualdades estructurales que constituyen el armario de escobas? ¿O simplemente van a consolidar las categorías coloniales al centro del armario de escobas?

Conclusiones

El antropólogo James Ferguson terminó su influyente libro sobre los desastres producidos por los proyectos de desarrollo conducidos por ONG en Lesoto, África con un epílogo provocativo. Respondiendo a los que preguntaban: “¿qué debemos hacer nosotros?”, Ferguson preguntó; “¿quién es el ‘nosotros?’” (1990: 282). Él insistía en que las muchas partes interesadas en Lesoto ya estaban trabajando en pos de una vida mejor y no necesitaban a los de afuera para que identificaran sus propios problemas ni tampoco para que los resolvieran a partir de su *expertise*. Así, trabajadoras y trabajadores humanitarios bien intencionados que esperaban poder ayudar harían mejor labor dirigiendo su atención a sus propios países y a sus problemas. La única excepción que admitía Ferguson era cuando los investigadores extranjeros identificaban lo que él llamaba “puntos de compromiso contra-hegemónicos” (*points of counter-hegemonic engagement*) donde la gente del lugar ya estaba analizando y proponiendo soluciones. En tales situaciones, las habilidades de extranjeros y extranjeras podrían resultar útiles y/o necesarias para las partes interesadas del lugar, quienes consiguientemente los invitarían a colaborar en sus proyectos en curso (Ferguson, 1990: 287).

Encontramos que su consejo precoz continúa resonando con el actual llamado a descolonizar la antropología mediante la investigación colaborativa. En el análisis que aquí desarrollamos sobre los diferentes tipos de proyectos colaborativos que surgen a través de las Américas, hemos enmarcado este desafío actual en términos del dilema del armario de escobas. Hemos preguntado: ¿hasta qué punto ayuda la colaboración a analizar la situación estructural de vulnerabilidad y desigualdad que llamamos el armario de escobas? ¿La investigación ayuda a quienes están luchando por romper estas barreras o incluso por vivir una vida mejor dentro del armario de escobas? ¿Está interviniendo esta investigación en los puntos de compromiso contra-hegemónicos? Nosotros hemos sostenido que, bajo ciertas circunstancias, esta clase de investigación por supuesto puede cumplir su objetivo. Sin embargo, aconsejamos ser precavidos ante tal expectativa; más bien, debemos investigar nuestras expectativas y nuestras prácticas colaborativas para ver lo que realmente producen en cada caso.

A lo largo de este resumen sobre el gran flujo creativo de la colaboración, así como a través de nuestros emprendimientos en Bolivia, hemos identificado varios desafíos. Primero, mientras que muchas y muchos investigadoras e investigadores que promueven la descolonización instan a un diálogo respetuoso

mediante el guion entre indígena-colonizador, sostenemos que, en algunos casos, ese diálogo puede ocultar las suposiciones acerca de cómo los colaboradores están realmente posicionados en relación con ese guion. Insistimos en el análisis cuidadoso de los puntos de vista múltiples y cambiantes de nuestros colaboradores, con la finalidad de no reconstruir nociones esencialistas de lo indígena. Queremos evitar la predeterminación de todas nuestras posiciones, así como alentar las posibilidades de encontrar un espacio en común, aunque este sea parcial. Segundo, nos parece necesario reconocer los espacios estrechos de negociación en los cuales todas y todos nos vemos inmersos cuando emprendemos intentos colaborativos. Sin duda, un cambio radical revolucionario es menos probable en la presente coyuntura de lo que lo era en los años 70, época en la cual pensadores fundacionales como Freire y Fals Borda propusieron la investigación colaborativa como una herramienta para la emancipación. Sin embargo, este reconocimiento no es una exhortación para alejarse de la colaboración, ni implica que deberíamos borrar o suavizar el guion para encontrar un arreglo más aceptable frente a las actuales desigualdades. Más bien, al “estar con” nuestros colaboradores, enfrentamos el ‘armario de escobas’ colonial y trabajamos juntos para cambiarlo, reconociendo que los resultados siempre serán parciales e inciertos.

Reconocimientos

Este artículo fue el resultado de un pensar colaborativo con muchos colegas. Agradecemos especialmente a Joanne Rappaport por sus comentarios a una primera versión de este artículo. También agradecemos a la Critical Anthropology Workshop en UC San Diego por ayudarnos a ampliar la bibliografía con la que dialogamos. Este artículo se publicó inicialmente en la revista LACES, the Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies. Agradecemos a los editores y a quienes lo revisaron anónimamente, tanto como al editorial Taylor and Francis por el permiso de publicar esta traducción. Como siempre, pensadores diferentemente situados hacen que las cosas sean mejores. Gracias a las traductoras, especialmente Sofia Lana.

Declaración de divulgación

Los autores no informaron sobre ningún conflicto potencial de intereses.

Bibliografía citada

Allen, Jarafi Sinclair y Ryan Cecil Jobson (2016). "The Decolonizing Generation: (Race And) Theory in Anthropology since the Eighties", *Current Anthropology*, Vol. 57, N° 2, pp. 129-148.

Aragón, Orlando. (2018). "Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán, México. Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 15, N° 1, pp. 86-103.

Barragán, Rosana (2008). "Bolivia: Bridges and Chasms", en: *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por D. Poole. Malden, MA, Blackwell Publishing, pp. 32-55.

Barrero, Cesar Abadia y Hector Camilo Ruiz Sánchez (2018). "Enfrentando al neoliberalismo en Colombia: Arte y colaboración en un hospital en ruinas", *Etnográfica*, Vol. 22, N° 3, pp. 575-603.

Bautista, Raul (2010). "¿Qué significa el Estado plurinacional?", en: *Descolonización en Bolivia, Cuatro Ejes para Comprender el Cambio*, editado por G. Gonzalo y J. Dulong. La Paz, Vicepresidencia del Estado, pp. 169-206.

Bishop, Russell (1999). "Kaupapa Maori Research: An Indigenous Approach to Creating Knowledge", en: *Maori and psychology: Research and practice. Proceedings of a symposium*, patrocinado por the Maori & Psychology Research Unit, Department of Psychology, University of Waikato, Hamilton, NZ, University of Waikato. doi:10.1016/s0021-9673(99)00837-7.

Blaser, Mario (2013). *Un Relato de la Globalización desde el Chaco*. Cauca, Editorial Universidad del Cauca.

Briones, Claudia (2017). "Research through Collaborative Relationships: A Middle Ground for Reciprocal Transformations and Translations?", *Collaborative Anthropologies*, Vol. 9, N° 1-2, pp. 32-39. doi:10.1353/cla.2016.0010.

Briones, Claudia; Lorena Cañuqueo; Laura Kropff y Miguel Leuman (2007). "A Perspective from the South of the South (Patagonia, Argentina)", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Año 2, N° 1, pp. 69-91. doi:10.1080/17442220601167368.

Cañuqueo, Lorena (2018). "Trayectorias, academia y activismo mapuche", *Avá*, Dossier: Intelectuales indígenas y ciencias sociales en América Latina. Consulta 18 de agosto 2019. <http://www.ava.unam.edu.ar/images/33/n33a03.pdf>

Clifford, James y George E. Marcus, eds. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Oakland, University of California Press.

Collins, Patricia Hill (2000). "Gender, Black Feminism, and Black Political Economy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 568, N° 1, pp. 41-53. doi:10.1177/ 000271620056800105.

Copa, Magali Vianca (2017). "Dispositivos de ocultamiento en tiempos de pluralismo jurídico en Bolivia". Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Copa, Magali Vianca, Amy Kennemore y Elizabeth López (2018). *Desafíos y potencialidades de la autonomía y la gestión territorial indígena en el marco de los procesos de desarrollo*. La Paz, UNITAS.

De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings, Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC, Duke University Press.

De la Cadena, Marisol y Orin Starn, eds. (2007). *Indigenous Experience Today*. Oxford, Berg Publishers.

Deloria, Vine Jr. [1969] (1988). *Custer Died for Your Sins*. New York, Macmillan.

Du Bois, William Edward B. [1903] (1991). *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago, A. C. McClurg.

Engle, Karen (2018). *El desarrollo indígena, una promesa esquivada. Derechos, cultura, estrategia*. Bogotá, Universidad de los Andes.

Escobar, Arturo (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC, Duke University Press.

Fals Borda, Orlando (1987). "The Application of Participatory Action-research in Latin America.", *International Sociology*, Vol. 2, N° 4, pp. 329-347. doi:10.1177/026858098700200401.

Fals Borda, Orlando (2015). "Una sociología sentipensante para América Latina." Manuel Moncayo (coord.). Buenos Aires, CLACSO. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151027053622/ AntologiaFalsBorda.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151027053622/AntologiaFalsBorda.pdf)

Fanon, Franz. [1961] (1963). *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ferguson, James (1990). *The Anti-politics Machine: 'Development', Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Traducido por Jorge Mellado. México DF, Siglo XXI Editores.

Friedlander, Judith (1975). *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. New York, St. Martin's Press.

Gallois, Dominique Tilkin, Lúcia Szmrecsáyi, Aikyry Wajāpi, Jawapuku Wajāpi y Pesquisadores da Terra Indígena Wajāpi (2013). "Saberes Wajāpi: Formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas", en: *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics*, editado por Charles Hale y Lynn Stephen, 56-81. Santa Fe, NM, School for Advanced Research Press.

Gordon, Edmund T. (1991). "Anthropology and Liberation", en: *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*, editado por Faye Harrison. Washington DC, American Anthropological Association, pp. 149-167.

Greenwood, Davydd J. (2008). "Theoretical Research, Applied Research, and Action Research", en: *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, editado por C. Hale. Oakland: University of California Press. Greenwood, Davydd J. y Morten Levin. 1998. *Introduction to Action Research. Social Research for Social Change*. London, SAGE, pp. 319-340.

Hale, Charles R., ed. (2008). *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Oakland, University of California Press.

Hale, Charles R. y Rosamel Millamán (2018). "Privatization of the 'Historic Debt'? Mapuche Territorial Claims and the Forest Industry in Southern Chile", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* Special Issue Identity politics and indigeneity in neoliberal Chile Vol. 13, N° 3: en prensa. doi:10.1080/17442222.2018.1510658.

Hale, Charles R. y Lynn Stephen, eds. (2013). *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afrodescendant Cultural Politics*. Santa Fe, NM, School for Advanced Research Press.

Haraway, Donna (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, Vol. 14, N° 3, pp. 575-599. doi:10.2307/3178066.

Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca, Cornell University Press.

Harrison, Faye. V. (1991). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Washington, DC, Association of Black Anthropologists, AAA.

Horton, Myles y Paulo Freire (1990). *We Make the Road by Walking, Conversations on Education and Social Change*. Philadelphia, Temple University Press.

Jones, Alison y Kuni Jenkins (2014). "Rethinking Collaboration: Working the Indigene-Colonizer Hyphen", en: *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, editado por N. Denzin, Y. Lincoln y L. T. Smith. Thousand Oaks, Sage Publications, pp. 471-487.

Lewis, Diane (1973). "Anthropology and Colonialism", *Current Anthropology*, Vol. 14, N° 5, pp. 581-602. doi:10.1086/201393.

Leyva, Xochitl y Shannon Speed (2008). "Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de colaborar", en: *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, editado por Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed. México DF, CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, pp. 34-59.

Loperena, Christopher, Rosalva Aída Hernández Castillo y Morena Mora (2018). "Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas", *Desacatos*, N° 57 (Mayo-Agosto), pp. 8-19. doi:10.29340/57.1947.

Marcus, George E. (1997). "The Uses of Complicity in the Changing Mis-en-scene of Anthropological Fieldwork", *Representations*, N° 58, pp. 85-108. Special Issue 'The Fate of 'Culture''. doi:10.2307/2928816.

Mignolo, Walter (2000). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.

Moreton-Robinson, Aileen (2013). "Towards an Australian Indigenous Women's Standpoint Theory: A Methodological Tool", *Australian Feminist Studies*, Vol. 28, N° 78, pp. 331-347. doi:10.1080/08164649.2013.876664.

Pérez, Elizardo [1962] (2015). *Warisata. La Escuela-Ayllu*. La Paz, E. Burillo.

Perry, Keisha-Khan y Joanne Rappaport (2013). "Making a Case for Collaborative Research with Black and Indigenous Social Movements in Latin America", en: *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, editado por Charles R. Hale y Lynn Stephen. Santa Fe, NM, School for Advanced Research Press, pp. 30-48.

Postero, Nancy (2013). "Introduction: Negotiating Indigeneity", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 8, N° 2, pp. 107-121. doi:10.1080/17442222.2013.810013.

Postero, Nancy (2017). *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland, University of California Press. <http://www.luminosoa.org/site/books/10.1525/luminos.31/>

Povinelli, Elizabeth A. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, NC, Duke University Press.

Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y Modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29, pp. 11-20.

Rancière, Jacques (1991). *The Ignorant Schoolmaster*. Vol. 1. Stanford, CA, Stanford University Press.

Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC, Duke University Press.

Rappaport, Joanne (2017). "Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships", *Collaborative Anthropologies*, Vol. 9, N° 1-2, pp. 1-31. doi:10.1353/cla.2016.0009.

Reinaga, Fausto (1978). *El pensamiento amáutico*. La Paz, Partido Indio de Bolivia.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax Utxiw: Una Reflexión Sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia y René Arze (1986). "Taller de Historia Oral Andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-50)", en: *Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú*, editado por J. P. Deler y Y. Saint-Geours. Vol. 1. Lima, IEP, IFEA, pp. 83-99.

Scheper-Hughes, Nancy (1995). "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology", *Current Anthropology*, Vol. 36, N° 3, pp. 409-440. doi:10.1086/204378.

Sieder, Rachel ed. (2017). *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México, CIESAS.

Simpson, Audra (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham, NC, Duke University Press.

Smith, Linda Tuhiwai (1999a). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London, Zed Books.

Smith, Linda Tuhiwai (1999b). "Kaupapa Maori Methodology: Our Power to Define Ourselves." <http://www.hauora.com/RESEARCH/PUBLISHED/KaupapaMaoriMethodology/tabi>

Solano, Xochitl Leyva (2011). "Walking and Doing: About Decolonial Practices", *Collaborative Anthropologies*, N° 4, pp. 119-138. doi:10.1353/cla.2011.0006.

Spedding, Allison (2016). "¿Cosmopraxis, conciliación o cobardía? Análisis de unos libros de justicia en los Yungas", *Temas Sociales*, N° 38, pp. --268.

Stephenson, Marcia (2002). "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller De Historia Oral Andina in Bolivia", *Latin American Research Review*, Vol. 37, N° 2, pp. 99-118.

Tallbear, Kim (2013). *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Tallbear, Kim (2014). "Standing with and Speaking as Faith: A Feminist-Indigenous Approach to Inquiry", *Journal of Research Practice*, Vol. 10, N° 2, pp. 1-7.

Ticona Alejo, Esteban (2010). *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz, Plural.

Vasco, Luis Guillermo (2011). "Rethinking Fieldwork and Ethnographic Writing", *Collaborative Anthropologies*, N° 4, pp. 18-66. doi:10.1353/cla.2011.0015.

Wainwright, Joel y Joe Bryan (2009). "Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-mapping in Nicaragua and Belize", *Cultural Geographies*, Vol. 16, N° 2, pp. 153-178. doi:10.1177/1474474008101515.

Willis, William. S. (1972). "Skeletons in the Anthropological Closet", en: *Reinventing Anthropology*, editado por D. Hymes. New York, Pantheon Books, pp. 121-152.

DOSSIER

**Pueblos indígenas y Neoextractivismo.
Conflictos, resistencias y negociaciones**

Introducción

Zonas de sacrificio. Neo-extractivismo y pueblos indígenas en la era post-neoliberal



por Mercedes Biocca

Universidad de San Martín
orcid.org/0000-0002-6762-7508
Mercedes.biocca@gmail.com

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Biocca, Mercedes (2020) “Zonas de sacrificio. Neo-extractivismo y pueblos indígenas en la era post-neoliberal”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 11, pp. 106-112.

En las últimas décadas hemos visto multiplicarse “zonas de sacrificio” al interior de los países latinoamericanos (Lerner, 2012; Hedges and Sacco, 2014). De manera ininterrumpida, numerosas áreas que se encontraban al margen del mercado han sido abiertas y ofrecidas para la explotación del capital en nombre del crecimiento económico y del desarrollo (Harvey, 2003).

Es a todas luces evidente que el extractivismo no es algo nuevo en América Latina, desde finales del siglo XV hemos asistido a una continua explotación de la fuerza de trabajo indígena y a la apropiación de los recursos naturales, primero por las autoridades coloniales y luego por los Estados nacionales (Ødegaard and Rivera Andía, 2019; Svampa, 2019). Sin embargo, entre fines de la década de 1970 y el decenio de 1990 comienza a consolidarse, a nivel mundial, un nuevo patrón de acumulación caracterizado no tanto por la producción de riqueza, como por el acaparamiento y por la conformación de una población sobrante en términos del capital (Araghi, 2009; Li 2010; Harvey 2003).

En América Latina, ese nuevo patrón de acumulación se plasmó, en un primer momento, en el proceso de privatizaciones y en las reformas del estado características de la era neoliberal, así como también en la promoción de actividades extractivas tradicionales, como la minería y la explotación de hidrocarburos, con un fuerte protagonismo del sector privado. Sin embargo, tras las crisis político-económicas que azotaron a la región a comienzos del siglo XXI, el nuevo patrón de “acumulación por posesión” adquiere una nueva forma, conocida como “neoextractivismo



progresista” (Harvey, 2003; Gudynas 2009). Este modelo de desarrollo continúa dependiendo fuertemente de la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados marginales, y de la sobreexplotación de los recursos naturales, pero ya no solo a través de las actividades extractivas antes mencionadas, sino también a través del agronegocio y de la proliferación de monocultivos transgénicos. Las actividades propias del modelo neoextractivista se caracterizan por su gran escala, por estar orientadas a la exportación y por una participación más activa del Estado en la regulación y en la captación de los excedentes (Svampa, 2019; Gudynas 2009). Ahora bien, el neoextractivismo no se reduce sólo a un modelo económico o a un conjunto de actividades productivas, sino que implica esencialmente el establecimiento de una nueva forma de organizar las relaciones entre los seres humanos, entre ellos y la naturaleza, y entre ellos y el Estado.

Durante la primera década del 2000, los gobiernos progresistas de América del Sur profundizaron las actividades neoextractivas, utilizándolas en parte para implementar y sostener importantes políticas sociales que mejoraron la calidad de vida de grandes sectores urbanos y periurbanos, pero a costa de la relegación de otros grupos, de sus intereses e identidades entre los cuales encontramos a los pueblos indígenas (Gudynas, 2009 y 2012; Biocca, 2017 y 2018). Preguntarnos por qué las autoridades gubernamentales elegirían mejorar las condiciones de vida de un conjunto de la población, a costa del perjuicio de otro nos lleva a buscar respuestas no sólo en el presente, sino también en los procesos histórico-políticos de conformación de los Estados nacionales. En este sentido, podemos decir que el neoextractivismo ha sido inquietantemente consistente con la forma en que los pueblos indígenas fueron incorporados históricamente y subyugados a aquellos (Mollet, 2016). Las zonas de sacrificio son también el resultado de esas múltiples desigualdades arraigadas a lo largo del tiempo, lugares que han sido moldeados por la discriminación y estigmatización, cuyas poblaciones no han podido gozar efectivamente de los mismos derechos que el resto de la población (Lerner, 2012). Es tal vez por ese motivo que, en muchas oportunidades, los destinatarios principales de las resistencias indígenas han sido, no solamente las grandes empresas o latifundistas que llevan adelante las prácticas extractivas, sino las políticas y medidas arbitrarias que los Estados nacionales implementan para sus poblaciones en esos territorios.

La pandemia del COVID-19, por ejemplo, puso de manifiesto no sólo la profundidad de las desigualdades socioeconómicas en las que vivimos, sino también cómo aquellos lugares que se habían convertido en espacios centrales a la hora de sustentar el modelo neoextractivista, y que por tanto constituían territorios en disputa, vuelven a su situación de marginalidad cuando, por motivos de fuerza mayor, la explotación debe ser suspendida. Cuando estas zonas no pueden seguir siendo sacrificadas, por estos imprevistos, los territorios vuelven a vaciarse de políticas públicas. El Estado pareciera volver a perder su interés, lo cual se refleja en la falta de asistencia médica, el hacinamiento, la falta de agua, de medios para acceder a la educación, etc. (Informe COVID Pueblos Indígenas, 2020). Lo que lamentablemente persiste y se evidencia más crudamente es la represión, tal como se ha visto en Pampa del Indio (Chaco) en abril de este año, cuando Edgardo Peñaloza fue baleado por un policía que custodiaba la estancia

Don Panos, a la cual el joven Qom había ingresado para “mariscar” (recolectar frutos y cazar) (Aranda, 2020). La permanencia de las fuerzas de seguridad como la única representación del Estado está posiblemente asociada a la necesidad de garantizar un cierto control para poder seguir explotando esos territorios cuando las situaciones excepcionales lleguen a su fin. De esta forma, el desarrollo geográfico desigual se reconfigura en múltiples ocasiones y de diversas maneras, colocando a estas zonas marginales en la periferia o en el centro conforme a las necesidades y posibilidades del capital.

Las luchas indígenas incluyen y trascienden las demandas de acceso a la tierra y los recursos, en la medida en que buscan alcanzar a través de distintos mecanismos una participación más igualitaria y más justa en la sociedad. Ahora bien, como todo proceso y toda lucha no es lineal, está atravesada por múltiples contradicciones y desafíos.

El objetivo de este dossier es contribuir al análisis y reflexión sobre las transformaciones, los conflictos y desafíos que enfrentan los pueblos indígenas ante el avance y consolidación del modelo neextractivo. Nos interesa no solo pensar las resistencias abiertas y cotidianas que surgen, por ejemplo, en torno a la tierra y al uso de los recursos naturales, sino también indagar sobre las formas en que estas comunidades logran maniobrar y negociar a fin de minimizar los efectos negativos de este modelo. Centrarse en las interacciones críticas entre las comunidades indígenas, las empresas y los estados que encabezan el extractivismo, puede revelar una imagen más matizada, pero detallada y precisa de las tensiones económicas, políticas y culturales actuales en América Latina.

Hoja de ruta

En el primer artículo de este dossier titulado “La política del gas natural y los límites de la autonomía guaraní en Bolivia”, Bret Gustafson aborda la problemática de fondo de los gobiernos progresistas latinoamericanos vinculada, como hemos mencionado anteriormente, a las contradicciones entre las políticas de reconocimiento y las políticas extractivas, plasmadas en este caso en el desarrollo de los hidrocarburos.

A través de su análisis, Gustafson revela una nueva dimensión de estas tensiones dada por la coexistencia conflictiva de dos proyectos decolonizadores que se intentaron implementar. El primero de ellos vinculado a la búsqueda de la independencia político-económica de Bolivia en el escenario internacional. El segundo centrado en las dinámicas internas de Bolivia y vinculado a la relación de los indígenas con el Estado.

A partir de una reflexión sobre los límites de estos proyectos decolonizadores excluyentes, el autor indaga sobre las consecuencias que el neextractivismo ha tenido sobre el propio indigenismo, el cual transmuta de lugar de emancipación a espacio de construcción de poder estatal. Se deja así planteado el debate sobre las ventajas y los riesgos que implica el reconocimiento institucional para los pueblos originarios que buscan un cambio radical.

El segundo artículo, a cargo de Cecilia Salinas y titulado “Intervenciones temporales y la política de la tierra en la reserva de biósfera Yaboti”, nos invita

a reflexionar sobre los mecanismos inadvertidos que moldean la política de tierras. Tomando el caso de una comunidad mbya que habita en un área protegida del noreste argentino, Salinas trae al análisis las dimensiones de las temporalidades en la política de tierras y sus consecuencias para las comunidades indígenas. Según Salinas, el impulso al proceso de reconocimiento otorgado por la Ley 26.160, la cual abría la posibilidad a que los pueblos originarios reclamen sus territorios ancestrales, encontró rápidamente su límite. La creciente dependencia de las industrias extractivas estableció los ritmos en la relación entre las comunidades indígenas y los gobiernos postneoliberales, siendo la espera —ese estadio entre paréntesis— el mecanismo de poder principal utilizado por el Estado para mantener irresuelta la problemática de la tierra, evitando los costos políticos que hubiese generado tanto la aceptación como la negación de los reclamos. De esta forma, en el artículo se plantea que las políticas de inclusión de los gobiernos postneoliberales derivan casi indefectiblemente en exclusiones encubiertas y en una mayor dependencia de las comunidades respecto del Estado.

Además de la indeterminación en los procesos de titulación, en el artículo aparecen también otros mecanismos a través de los cuales se genera la exclusión de estas poblaciones. Los discursos esencialistas sobre los mbya, en algunos de los cuales se remarca su naturaleza nómada como una esencia atemporal, así como también aquellos centrados en la aculturación de estas comunidades, funcionaron según la autora como intervenciones temporales que dejaban en suspenso la inclusión efectiva de estas poblaciones. Según Salinas, estos discursos contradictorios ponen a las comunidades en un limbo temporal entre el atraso y la modernidad facilitando tanto la legitimación de los despojos como la irresolución de las demandas. El artículo nos abre así la puerta a interrogarnos de qué manera, si es posible, esos paréntesis de las políticas y de los discursos pueden ser transformadas en herramientas de resistencia.

En “Descolonizar el territorio: movilizaciones indígenas, el giro territorial y los límites del derecho a la tierra en la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil”, Joel Correia analiza los desafíos que enfrentan las comunidades indígenas ya no sólo durante los procesos de lucha por el territorio, sino también una vez que estos títulos comunitarios han sido obtenidos. Este punto, generalmente poco analizado, reviste una importancia central porque pone de manifiesto, como fue mencionado anteriormente, que estas luchas no quedan circunscriptas a la recuperación de un territorio, sino que son luchas que deben continuamente actualizarse en tanto luchas por el acceso efectivo a los recursos, por una ciudadanía más inclusiva, y en definitiva, por una sociedad más justa.

Tomando el caso de la comunidad aché Kue Tuvy, ubicada en la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil, Joel Correia muestra que el acceso a las tierras, si bien es un logro muy importante, no implica una descolonización del espacio. Las relaciones que atraviesan y también conforman esos territorios no se deconstruyen necesariamente con el cambio de titularidad, lo que genera nuevas tensiones y conflictos. El giro territorial aparece entonces como un proceso inherentemente inconcluso e incompleto que no logra alterar el modo en que opera en el territorio el poder colonial, transfigurado en las industrias extractivas.

El texto de Correia refleja también las contradicciones no solo de los Estados, sino también de los organismos internacionales quienes presionan para que las tierras sean reconocidas, pero paralelamente otorgan préstamos para que los gobiernos desarrollen la infraestructura necesaria para fomentar la agroexportación, retroalimentando así las presiones sobre los territorios indígenas reapropiados.

Todos estos procesos generan resistencias que logran exceder el territorio, a través de alianzas de solidaridad y resistencia entre las comunidades indígenas, la academia y las ONG que se dan a nivel nacional e internacional. Queda por ver si el desarrollo de estas alianzas puede o no trascender la etapa reactiva y convertirse en movimientos decoloniales.

Las resistencias al extractivismo son también el tema principal del artículo de Mariana Gómez titulado “Nosotras sin intermediarios”. En este texto, a través de las trayectorias de Octorina Zamora (wichi) y de mujeres de organizaciones mapuche, la autora analiza los procesos organizativos, así como también las formas de hacer política individual y colectiva de las mujeres indígenas en los contextos extractivos. El neoextractivismo se plantea aquí como escenario de nuevos movimientos, nuevas subjetividades, nuevas formas de habitar la política y la lucha. En este sentido, Gómez muestra como las mujeres indígenas no solo ejercen su derecho a demandar el cumplimiento efectivo de sus derechos, sino también su derecho plural y performativo a aparecer tanto al interior como al exterior de las comunidades (Butler, 2015). De esta forma, las luchas contra la destrucción de los territorios indígenas se convierten también en resistencias contra los roles “disponibles” que existen para las mujeres indígenas. La autora llama así la atención sobre la “doble trascendencia” que deben experimentar las referentes indígenas para ejercer estos nuevos roles de liderazgo, en referencia a la continua negociación e impugnación de los roles establecidos, a la lucha constante que deben llevar adelante para lograr la reconfiguración de los límites y posibilidades impuestos a su acción política. En todos estos procesos de lucha el “poner el cuerpo” emerge como la acción directa por excelencia y la forma más radical de protesta.

Este dossier concluye con una entrevista a Orlando Carriqueo, Werken (vocero) de la Coordinadora del Parlamento Mapuche. En este diálogo se abordan cuestiones relativas al neoextractivismo, el proceso de construcción identitaria, la relación con el Estado y la situación de las comunidades durante la pandemia del COVID-19.

De esta manera se pretende brindarle al lector un panorama amplio de los múltiples desafíos que tanto el Estado, como los pueblos originarios y las sociedades latinoamericanas todas debemos enfrentar para avanzar hacia una genuina aceptación de nuestra diversidad para la construcción de países socialmente justos.

Referencias bibliográficas

Araghi, F. (2009). "Accumulation by displacement: Global enclosures, food crisis, and the ecological contradictions of capitalism", *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 32, N° 1, pp. 113-146.

Aranda, Dario (2020) "Pandemia de los pueblos olvidados", *Página 12*, 4 de mayo 2020. <https://www.pagina12.com.ar/263653-pandemia-de-los-pueblos-olvidados>

Biocca, M. (2018) "Entre la inclusión y la exclusión. Experiencias en una comunidad rural qom durante la Argentina postneoliberal", *Revista Voces en el Fénix*, N° 72, pp. 66-75.

Biocca, M. (2017). "Dispossession and Protection in the Neoliberal Era: The Politics of Rural Development in Indigenous Communities in Chaco, Argentina", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol.15, N°2, pp. 118-143.

Butler, J. (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Gudynas, E. (2012). "Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano," *Nueva sociedad*, N° 237, pp. 128-146.

Gudynas, E. (2009). "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo", en: *Extractivismo, política y sociedad*. Quito, CAAP-CLAES. pp. 187-225.

Harvey, D. (2003) *The new imperialism*. Oxford, Oxford University Press.

Hedges, C., & Sacco, J. (2014). *Days of destruction, days of revolt*. New York, Bold Type Books.

Informe Covid Pueblos Indígenas (2020) Informe ampliado: efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas en Argentina-Segunda etapa, junio 2020.

Lerner, S. (2012). *Sacrifice zones: the front lines of toxic chemical exposure in the United States*. Cambridge Massachusetts -London England, Mit Press.

Li, Tania. M. (2010) "To make live or let die? Rural dispossession and the protection of surplus populations", *Antipode*, Vol. 41, N° 1, pp. 66-93.

Mollett, S. (2016). "The power to plunder: Rethinking land grabbing in Latin America", *Antipode*, Vol.48, N° 2, pp. 412-432.

Vindal Ødegaard, C., & Rivera Andía, J. J. (2019). *Indigenous life projects and extractivism: Ethnographies from South America*. Londres, Palgrave Mcmillan Springer Nature.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Alemania, CALAS.

La política del gas natural y los límites de la autonomía guaraní en Bolivia

Reflexiones sobre la época de Evo Morales



por **Bret Gustafson**

Washington University in St. Louis
orcid.org/0000-0001-5396-694X
gustafson@wustl.edu

RESUMEN

Basado en el caso de los territorios guaraníes y la expansión de la industria gasífera en el sudeste de Bolivia, este artículo ofrece reflexiones sobre las contradicciones entre el modelo extractivista de redistribución progresista y el discurso y las potencialidades de descolonización. Por un lado, el gobierno del ahora exilado Evo Morales dedicó gran parte de los recursos del gas a la redistribución social. Pero por otro lado, la reproducción de la economía del gas implicaba otros procesos y relaciones que contradicen profundamente el discurso de la descolonización. El gobierno hablaba de descolonizar el Estado, tanto internamente como en sus relaciones con poderes externos. Sin embargo, la dependencia en la industria de gas y la relación de éste con el capital extranjero minaba ambos esfuerzos. Las posibilidades de contrarrestar la larga trayectoria de la borrada colonial de la indigeneidad están limitadas por la dinámica de la extracción del gas, que no descoloniza, sino reproduce formas coloniales de reducir cuerpos y territorios en sus fronteras de expansión.

Palabras clave: *gas natural, petróleo, extractivismo, Guaraní, Bolivia.*

Natural gas politics and the limits to Guaraní autonomy in Bolivia.

Reflections on the age of Evo Morales

ABSTRACT

Based on the case of Guaraní territories and the expansion of the natural gas industry in southeastern Bolivia, this article offers reflections on the contradictions between the extractivist model for progressive redistribution and the discourse and potentiality of



decolonization. On one hand, the government of now-exiled Evo Morales dedicated a significant portion of gas royalties to social redistribution. But, on the other hand, the reproduction of the gas economy entailed other processes and relations that deeply contradicted the discourse of decolonization. The government spoke of decolonizing the State, internally as well as in its relations with external powers. Nonetheless, dependence on the gas industry and the relation between it and foreign capital undermined both efforts. The possibilities for stopping the long trajectory of colonial erasure of indigeneity are limited by the dynamics of gas extraction, which does not decolonize, but rather reproduces colonial forms of reducing bodies and territories on its expansive frontiers.

Key words: *Natural gas, oil, extractivism, Guarani, Bolivia.*

RECIBIDO: 5 de junio 2020

ACEPTADO: 14 de julio 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Gustafson, Bret (2020) “La política del gas natural y los límites de la autonomía guaraní en Bolivia: reflexiones sobre la época de Evo Morales”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 11, pp. 114-132.

Los activistas y los defensores de los indígenas saludaron entusiasmados, y con justa razón, la elección en 2005 de Evo Morales como presidente de Bolivia. En un país donde más de la mitad de la población se identifica a sí misma como parte de un “pueblo” indígena o como “nación”, y donde varios siglos de colonialismo europeo y de construcción de una nación neocolonial dieron lugar a cinco siglos de gobierno en manos de las elites criollas de piel clara, la victoria de Morales, un aimara, fue considerada como un momento de liberación (Farthing y Kohl 2014). Morales y su partido, el Movimiento al Socialismo, incorporaron una plataforma de descolonización y derechos indígenas a un enfoque ampliamente desarrollista, nacionalista y afín a la izquierda, para reconfigurar la relación del Estado con el capitalismo. El avance primordial del nuevo régimen apuntó a proyectos de nacionalización de distintos grados, especialmente en industrias estratégicas, como las telecomunicaciones, y en la extracción de recursos naturales, como la minería, el gas y el petróleo. Aunque lejos de un control estatal radical, el resultado neto fue el incremento de los ingresos al Estado a partir de los impuestos, las regalías y una nueva política orientada a la reinversión y la redistribución de esa riqueza pública. Con relación a los pueblos indígenas, el gobierno emprendió la redacción de una nueva constitución, adoptando la *Declaración de los derechos de los pueblos indígenas* de la ONU como una ley nacional, y creando nuevas políticas e instituciones aparentemente orientadas a obtener la “autonomía” indígena. Con las rentas obtenidas de la extracción del gas, el gobierno creó nuevas universidades técnicas para estudiantes indígenas, promovió el uso de la lengua indígena creando institutos de lengua y cultura para muchos y diferentes pueblos, e incrementó el aporte de dinero a un Fondo para el desarrollo indígena (Gustafson, 2020). Algunos gobiernos anteriores, “neoliberales” y afines a la derecha, también habían realizado un giro tentativo hacia el reconocimiento de

la indigeneidad bajo el mantra del “interculturalismo” (Gustafson, 2009; Postero, 2006). Sin embargo, pareció que el Gobierno boliviano, bajo Morales y el MAS, estaba lanzando un proyecto más drástico de reconocimiento y redistribución, mientras que también prometía reconfigurar el Estado, de hecho, descolonizar el Estado, y transformar radicalmente la relación de éste con los pueblos indígenas. También vale la pena notar que, contra la lectura frecuente y equivocada de los críticos, Morales y el MAS no fueron ni un partido “étnico” ni un partido indígena que buscaran beneficiar a “su” pueblo. El MAS representaba una coalición heterogénea y el gobierno promovió inversiones públicas sobre una base amplia, en vivienda, educación y el acceso a la energía para todos los ciudadanos. El Gobierno se refirió a este programa como el “proceso de cambio” y culminó todo este proceso renombrando al país como “Estado Plurinacional de Bolivia”.

Sin embargo, en el momento en que Morales asumió su tercer término, en enero de 2015, se hacía claro que había tensiones estructurales e ideológicas inherentes al proceso de cambio. Hay dos que se destacan. Primera y principal, la dependencia y la significación política de la industria extractiva, y especialmente del gas natural. En contraste con las preocupaciones crecientes acerca de los combustibles fósiles y del calentamiento global en Bolivia (y en la mayoría de los países del Norte altamente contaminantes), la defensa nacionalista –y pragmática– del gas natural tiene una larga y profunda historia en la vida intelectual y política del país. Es decir, frente al telón de fondo de muchos siglos de lucha indígena, hay varias décadas de pensamiento y lucha antiimperialista para ganar el control sobre el gas natural. Esa lucha fue considerada en las décadas pasadas, y también hoy, como la clave para la autodeterminación de Bolivia frente a los intereses coloniales de los Estados Unidos y, más recientemente, de Brasil. Estas dos maneras de pensar la colonialidad –la de la lucha indígena contra los propios legados coloniales del Estado y la de la lucha del Estado contra los intereses imperialistas– a veces coinciden y a veces se oponen, puesto que la consecución de la última, mediante el control de la riqueza gasífera, puede entrar en conflicto con la prosecución de la primera, la prosecución de la descolonización de las relaciones entre el Estado y los indígenas.

Hay una segunda tensión –que es como un corolario de la primera– relativa a las maneras en que los esfuerzos redistributivos del gobierno, incluidos los dineros destinados a sustentar las nuevas instituciones indígenas, dependían de la estrecha financiación económica a partir de la extracción de minerales y combustibles fósiles. Esos dineros, también conocidos como rentas, hablando en términos generales, son las regalías pagadas por las compañías de gas al gobierno, además de las ventas de gas a Brasil y Argentina. Esta economía extractiva queda, así, atada a un complejo transnacional de mercados y empresas. De este modo, se plantea un caso de doble vínculo, en el cual la política que el gobierno lleva a cabo para descolonizar el Estado y la relación de este con el capital extranjero se fundan en una nueva clase de dependencia que mina ambos esfuerzos: la exportación continua, la expansión ininterrumpida de la frontera de la exploración y las concesiones de los recursos minerales y del gas. Es bien claro que el giro nacionalista consigue que una mayor cantidad de esas rentas queden en el país. Sin embargo, el complejo extracción-y-exportación se funda

en mecanismos legales, económicos, infraestructurales y políticos que aseguran su reproducción y su expansión. Ahora bien, estos mecanismos frecuentemente entran en conflicto con los reclamos y los designios de los indígenas respecto de sus derechos territoriales y políticos (y muchas veces los atropellan en lo legal y lo político), y crean lo que Penélope Anthias llama los “límites de la descolonización” (2018). Así, junto a las fricciones entre dos visiones de la descolonización, hay una tensión entre la prosecución por parte del Estado de un reconocimiento/redistribución respecto de los indígenas, tal como fue descripta arriba, y su expresión extractivista, que voy a tratar más adelante.

Ahora que Evo Morales ha sido expulsado del poder y el futuro es incierto, hago una reflexión retrospectiva sobre los procesos acaecidos, como un medio de establecer el fundamento a partir del cual seguir pensando el futuro de las luchas indígenas en relación con las industrias extractivas como la del gas natural. Yo sostendría que, por el momento, las posibilidades de contrarrestar la larga trayectoria de la borradura colonial de la indigeneidad, están ampliamente limitadas por la dinámica del gas, tal como lo han sido por la larga trayectoria del desarrollo petrolero (Gustafson, 2020). Los casos descriptos abajo se concentran en la parte sudeste del país conocida como Chaco, a la vez hogar del pueblo guaraní y epicentro del complejo extractivo del gas natural del país. Inspirándome en varios años de continuas colaboraciones investigativas e intercambios con líderes guaraníes, académicos y educadores, estudio aquí cómo las tensiones entre el Estado y los proyectos de descolonización indígenas y entre redistribución y extracción se manifestaron en luchas sobre los significados del consumo de gas, la jurisdicción territorial y la consulta previa. Mientras la economía extractiva reproduce componentes centrales de la colonialidad, se dan también cambios y trastornos sutiles. En oposición al pasado, cuando el Estado asumía una actitud clara respecto de la eliminación de la indigeneidad mediante la folclorización y la reducción al (multi)culturalismo, las complejidades de la época del MAS han abierto espacios donde los proyectos indígenas se han convertido en algo habitual. Como sugerí en otra parte (Gustafson, 2009b), lo que emerge no es algo que pueda reducirse a una serie lineal de “eliminación” y “autodeterminación”. Más bien, la indigeneidad se está rearticulando con el Estado de múltiples maneras, tanto mediante la reparación como mediante el reposicionamiento de las situaciones creadas por un largo recorrido de colonialidad.

El país guaraní

Los guaraníes del sudeste de Bolivia viven en comunidades, pueblos y ciudades provinciales a través de la vasta región, conocida como Chaco, en los escarpados pies de los Andes. Los guaraníes ocupan un paisaje social heterogéneo, en medio de pueblos y ciudades de bolivianos hispanohablantes, que se denominan a sí mismos *karai* (“blancos” o “cristianos”), *mestizos*, o alguno de los variados indicadores de identidad, tales como *chapacos*, *cambas*, *cruceños*, o simplemente, *chaqueños*, del Chaco. Mientras que la lengua guaraní es todavía un indicador clave de diferencia, los guaraníes son generalmente bilingües y están luchando por mantener la vitalidad de su lengua entre las nuevas generaciones. De igual

o mayor importancia, las relaciones de los guaraníes, tanto entre ellos como con las sociedades *karai*, reproducen líneas y símbolos de diferencia, que van caracterizados, según el caso, como raciales, económicos, geográficos y políticos. Al extenderse por sobre las fronteras de tres departamentos, de tres provincias y varias decenas de municipalidades, el territorio guaraní no es una realidad jurídica, sino que es sentido y comprendido ampliamente por los guaraníes como su dominio histórico. Cuando alguien se mueve a través de la región, desde las ciudades hacia las áreas rurales, puede sentir, oír y experimentar los espacios más o menos guaraníes –muchas veces caracterizados auditivamente por el sonido de la lengua hablada– y también por las modalidades de vida. Las comunidades agrarias de los guaraníes aparecen como grupos de trabajo semiautónomos, para los poblados hispanohablantes de orientación más bien comercial. Así, contra las difundidas imaginaciones de espacios sociales cerrados, la realidad de la vida guaraní es la de asentamientos dispersos en pequeños territorios, que son agrupaciones de pueblos y comunidades llamadas “zonas”. Desde hace pocas décadas, los “guaraníes” se han consolidado también como actores políticos y sociales distintos, a veces divididos, a veces unificados, con sus organizaciones políticas propias y su presencia cada vez más visible en instituciones estatales y no estatales. Dependiendo del momento político –o el discurso de los líderes y sus diferentes posicionamientos– esta vasta área es mencionada como la “nación” guaraní. Sin embargo, es una nación imbricada en una realidad boliviana más amplia que actúa en un escenario regional.

Estableciendo el marco: educación y tierra tras el giro liberal

Durante los días del multiculturalismo neoliberal, la larga década de los 90, los guaraníes tomaron su lugar en el escenario nacional como un movimiento organizado, la Asamblea del Pueblo Guaraní. Como otras organizaciones indígenas de los Andes y las tierras bajas, marcharon por sus derechos territoriales, adoptaron una educación intercultural bilingüe, y enfrentaron las situaciones locales de explotación laboral, violencia, racismo y exclusión en las haciendas y ciudades del Chaco rural. En el campo de la educación intercultural bilingüe, tanto el gobierno como muchos de los aportantes internacionales apoyaron este emprendimiento de los guaraníes como un éxito. Los guaraníes reescribieron la currícula, emprendieron la revitalización de la lengua, estandarizaron actividades y se embarcaron en lo que ellos mencionan como un “reconquista” de la escuela colonial (Gustafson, 2009). También hubo algunas victorias en cuanto al reconocimiento de territorios, con el establecimiento de unidades territoriales, que fueron más como archipiélagos en un mar vasto que como un territorio único. Muchas de estas zonas subregionales fueron reconocidas como TCO, Tierras Comunales de Origen. La demarcación del territorio indígena durante este período neoliberal fue parte de un intento más amplio de modernizar los registros de las tierras y los mercados, mientras se evitaban demandas más radicales respecto de la reforma agraria y la redistribución. Y, de hecho, si bien era simbólicamente significativa, la demarcación de los territorios indígenas como “tierras originarias” se limitó a ser eso: una demarcación. No se crearon mecanismos

de autogobierno. Tampoco hubo una reconquista masiva del territorio perdido. Muchos de esos nuevos TCO consolidaron incluso legalmente los reclamos de propiedad de terceros partidos –hacendados *karai* y chacareros– dentro de los territorios. El TCO se convirtió en un espacio para imaginar nuevas posibilidades (por ejemplo, una administración colectiva de los recursos) pero no ofreció necesariamente un espacio para la autonomía o la autodeterminación política y económica.

Bajo Evo Morales, estas luchas en curso encontraron un nuevo apoyo y nuevos desafíos. De palabra, no siempre de hecho, el gobierno ha continuado sosteniendo la educación bilingüe a nivel primario y ha ampliado las actividades orientadas a revitalizar “lenguaje y cultura” para todos los pueblos indígenas del país (Gustafson, 2017). En cuanto al territorio y la autodeterminación, una nueva categoría legal de “autonomía indígena” ha sido introducida en la ley, aunque con ciertos límites en sus posibilidades. En este marco, los TCO se embarcan en el proceso intrincado y políticamente difícil de obtener autonomía, reformulados como “Entidades territoriales autónomas de los pueblos originarios e indígenas”. Sin embargo, como escribe Fernando Garcés (2011), el concepto de autonomía al que apuntaban las organizaciones indígenas unificadas fue modificado –“domesticado”– por el gobierno del MAS, durante el proceso de reforma de la Constitución. La autonomía depende de las demografías locales. La autonomía puede ser obtenida por las municipalidades mediante un referéndum, pero las municipalidades frecuentemente están dominadas por los núcleos de población *karai*. Y los estatutos que deberían gobernar tales espacios autónomos deben ser aprobados por el Congreso y, por supuesto, están sujetos a la Constitución Nacional. Cuando estoy escribiendo este artículo, sólo una municipalidad guaraní –Charagua– ha logrado el estatus de “autonomía”. Como ocurre con las luchas educativas, la distancia entre el discurso del Estado y su implementación es grande.

Los pueblos indígenas como los guaraníes están repensando sus estrategias y visiones en el paradójico escenario de un gobierno conducido por indígenas, en el cual la lucha por la liberación parece algo más complicada que antes.

El complejo del gas natural: una nueva realidad

A través de este espacio de aspiración territorial indígena con forma de archipiélago, construido durante las décadas de 1980 y 1990 a través de un “tira y afloja” entre pueblos nativos, el Estado neoliberal y los representantes locales de un colonialismo de larga trayectoria, vieron durante las décadas de 1990 y la primera década de 2000, la rápida expansión de una nueva realidad: la infraestructura de la exploración, extracción, procesamiento y transporte por gasoductos del gas natural. El vasto territorio guaraní, ya de por sí bastante complejo, fue recubierto con una nueva cartografía producida por el gas. Mucho más que un simple despliegue tecnológico –con todos los trastornos naturales y sociales que esto invariablemente implica– el complejo de gas natural ha conferido nueva intensidad a las políticas de espacio y lugar, enfrentando a los guaraníes con otras comunidades y contra sí mismos, en la medida en que nuevos recursos y nuevas

inversiones entraron en juego. Mientras que, en las décadas anteriores, las luchas por la tierra repositionaron a los guaraníes como actores políticos nuevos y crearon nuevos centros de influencia territorial, las jurisdicciones del Estado actual –municipalidades, provincias y departamentos– están siendo resolidificadas a causa de la estructura de la distribución de la renta que está ligada a esas jurisdicciones. Esto significa que los reclamos de los derechos –y el acceso a los presupuestos locales actualmente en crecimiento– están nuevamente centrados en estructuras de poder dominadas por los *karai*: las municipalidades, las universidades, los tesoros provinciales y departamentales. En síntesis, aun cuando la elección de Morales generó perspectivas y posibilidades de hacer un nuevo mapeo de las cartografías coloniales a través de la lucha indígena (Gustafson, 2009b), la matriz del desarrollo gasífero ha consolidado, de muchas maneras, las trayectorias históricas de la territorialidad y del gobierno coloniales.

Para los guaraníes y sus vecinos esto implica una transformación visceral, auditiva y visual de la vida diaria. En torno a los campos de gas natural y las comunidades guaraníes emergen nuevos caminos, tráfico de camiones pesados, campamentos de trabajadores, fajas de exploración e instalaciones de extracción de alta tecnología, como oasis de ciencia ultramoderna en medio de un ámbito rural quedado en el tiempo. Cuando las concesiones de exploración comienzan, explosiones sísmicas reverberan a través de los montes. Emergen entonces las dinámicas familiares del trabajo. Los trabajadores *karai* de la ciudad vienen por tareas de dos semanas a las áreas rurales preponderantemente guaraníes, las cuales están invadidas por enormes instalaciones de procesamiento de gas. Después, los trabajadores (con sus pagas) vuelven a sus ciudades regionales y a sus pueblos de provincia.

Los trabajadores subempleados y sin tierras –muchos de ellos guaraníes– son contratados para trabajos no calificados, los cuales transforman la paga de contado en consumo, frecuentemente de alcohol. El trabajo sexual y similares –mujeres con pocas opciones que buscan hacer pareja con hombres empleados en la actividad gasífera– surgen en lugares transitados, donde circulan los peones y los ingenieros: desde burdeles temporarios e improvisados en los alrededores calurosos y polvorientos de los campamentos hasta los trabajadores *karai* que buscan establecer relaciones de intercambio comercial con una comunidad guaraní a través de una mujer joven del grupo, y hasta los emprendimientos más elaborados del sexo en ciudades provinciales como Villamontes y Yacuiba.

En torno a las instalaciones de procesamiento, un constante estruendo de maquinarias que entumece el cerebro, ha destruido, para muchas comunidades, el espacio natural de audición. Recuerdo que, viviendo en un pueblo, antes de la era del gas, a la noche, una madre acallaba a su hijo y lo inducía al sueño, diciéndole *eyeapisaka arare* (“escucha el espacio y el tiempo” o, simplemente, “escucha el mundo”). Ahora, ese mundo suena de manera completamente diferente. Las pistas de aterrizaje reciben ingenieros que inspeccionan las operaciones. El gas centellando ilumina el cielo. Los camiones entran y salen transportando equipos y trabajadores. El polvo se agita en las carreteras, ahora mantenidas para beneficio propio por la industria. Antes fueron huellas y senderos que los guaraníes labraron hace muchos años, primero para sus propias necesidades, después forzados a hacerlo, cuando el ejército de Bolivia inició una sangrienta guerra insensata contra Paraguay en la década

de 1930 y, en años recientes, los guaraníes volvieron a abrir caminos seducidos o amenazados por los hacendados blancos, que querían llevar su ganado al mercado. Ahora la industria mantiene los caminos para que sus equipos puedan entrar o salir. También los tramos de gasoductos bosquejan nuevos caminos que conducen fuera de la región hacia las ciudades, en el este y en el sur, hacia Argentina, en el oeste hacia Tarija, en el norte hacia la Paz y Santa Cruz y, desde ahí, a través del interior, hacia Brasil, para alimentar al gigante industrial de San Pablo. Una descomunal red de flujo de gas yace a la vista, sobre la superficie, mientras que, menos a la vista, las rentas del gas refluían sobre el país y gotean sobre las regiones de variadas maneras, encendiendo nuevos espacios de conflicto y lucha. Vistos desde un punto de vista extractivo, los guaraníes y su territorio son simplemente parte de los obstáculos socio-geológicos que impiden el “rescate” –como dice la industria– del gas que está “aprisionado”, lejos, bajo las tierras guaraníes.

Circuitos de gas, relatos de revolución

En el Chaco rural, los guaraníes y otros bolivianos de la zona rural todavía cocinan con leña. En las ciudades, el gobierno ha trabajado en la expansión de las infraestructuras para la distribución del gas natural a través de redes de cañerías y de las conexiones domiciliarias que llevan el gas a las cocinas y a las instalaciones domésticas. Una innovación bienvenida, sin duda. Como ocurre con la extracción del petróleo en todas partes, esto consolida dos relaciones cotidianas muy diferentes con el gas: una, experimentada por los consumidores urbanos; la otra, experimentada por los bolivianos de las zonas rurales, especialmente por muchas comunidades guaraníes, que viven en zonas de extracción, sin los beneficios del consumo. En los barrios urbanos marginales, en contraste con el escenario descripto arriba, el consumo de gas produce una sensación de progreso, incluso de revolución, y no suscita una urgencia por criticar el proyecto extractivo desatado en los medios rurales.

Por ejemplo, en la ciudad andina de Oruro, en 2013, en un barrio humilde de origen mayoritariamente aymara y quechua, el presidente posó para una foto junto a un medidor de gas recientemente instalado en la pared exterior de una casa pequeña (ABI, 2013). Evo –según la denominación afectiva con que se lo conoce– abrió la llave de gas mientras tenía encima el casco de un obrero, papel picado y una corona de flores. Estos son símbolos ampliamente difundidos en los rituales públicos andinos, frecuentemente asociados con ritos de fertilidad, producción y augurios de prosperidad. Morales elogió la nacionalización porque permitió al gobierno “atender las demandas del pueblo” y reducir sus facturas de gas a \$ 2 por mes. Gracias a la Madre Tierra –dijo– Bolivia tiene “gas barato”. Desde el momento que muchos en Bolivia todavía se dedican a la búsqueda diaria de leña y (generalmente las mujeres) hacen largas colas para canjear garrafas vacías de propano por garrafas llenas, para poder cocinar, tal beneficio es, sin duda, un signo de cambio. Desde esa perspectiva, cuestionar la extracción de gas sería un acto de traición al bienestar de la nación.

De este modo, el gobierno de Evo tomó medidas para redistribuir los ingresos del gas simbólicamente y materialmente. Los departamentos regionales

reciben transferencias desde el gobierno central, con la diferencia de que los departamentos “productores”, es decir, aquellos donde el gas es extraído, reciben más. A su vez, las municipalidades también reciben transferencias, así como las universidades y las fuerzas armadas. Ese flujo hacia diferentes espacios jurisdiccionales y entidades produce la unión del país dentro de una dependencia cada vez más profunda del gas. Las transferencias actualmente han sido convertidas en prestaciones formales en el caso mujeres embarazadas, niños en edad escolar y gente retirada del trabajo sin acceso a una pensión formal. Estas últimas transferencias, dirigidas directamente a los ciudadanos, están envueltas en unas instancias de distribución simbólicas y ritualizadas, que destacan su significado tanto o más que su importancia material, al hacer las mujeres, los niños y los adultos mayores los beneficiarios de un nuevo tipo de atención benevolente y –literalmente– de un Estado revolucionario (Fabricant y Gustafson, 2015).

Allá lejos, en las regiones de extracción, los guaraníes han sido arrastrados a una realidad nueva, que coexiste con las modalidades más antiguas de la política boliviana. El Estado surgió ahí con su forma neocolonial, acumulando riqueza mediante la extracción y la expansión territorial, y redistribuyéndola para mantener el poder a través de una red de paternalismos y arreglos con los poderes locales: arrendadores, soldados, jueces, políticos; todos, parte de un sistema de dominación racial. Los pueblos indígenas eran una clase diferente de sujeto, parte de los “recursos” de una región, cuyas tierras estaban bajo el control del Estado y sus intermediarios. El resurgimiento indígena en las décadas pasadas se produjo justamente para cuestionar esos arreglos. Y, paradójicamente, el neoliberalismo, con el desmantelamiento parcial del aparato estatal prebendalista, contribuyó al debilitamiento de los modos tradicionales de circulación de la renta y, finalmente, al colapso de los partidos políticos dominantes. Con el surgimiento del gas, los modelos del Estado corporativo, rentista y prebendal se intensificaron de nuevo, mientras nuevos actores sociales buscaban formas de acceder a los sitios de circulación de la renta. Quienes ocupan cargos no pertenecían necesariamente a los clanes políticos históricos, pero tampoco eran necesariamente representativos de los sometidos de otro tiempo. Más bien, surgían nuevos actores, pero la modalidad, forma y estructura subyacente de la política –distribución de la renta basada en la extracción de gas– se reprodujo.

En este contexto, hablar sobre derechos frecuentemente se reduce a hablar sobre los derechos a las rentas, o en términos coloquiales, “porcentajes”, en la medida en que los debates se desarrollan en torno a qué porcentaje de las redistribuciones debería percibir una u otra entidad estatal, jurisdicción o colectivo social. En esos debates, pasa a un primer plano la relación de cada uno con lugares e instituciones específicas –no primariamente la *indigeneidad*–. Además, como la extracción de gas se naturaliza como un componente necesario del “proceso de cambio” de Bolivia, son raros los debates profundos sobre la dependencia de esta nueva suerte de modelo extractivo, dependiente y colonialista. Finalmente, los reclamos sustantivos por los derechos indígenas enmudecen frente a la preponderancia de una política orientada a la expansión del complejo extractivo de gas natural. Una serie de casos ilustrativos resultan útiles para

bosquejar la dinámica actual de la lucha indígena y de la borradura colonial de lo indígena en la era del gas.

Política regional

Como he descrito en otra parte, los conflictos redistributivos surgen a lo largo de las cadenas de la circulación de la renta a través de las instituciones estatales, como, por ejemplo, el sistema universitario (Gustafson, 2011). Uno de esos casos, la lucha por una universidad provincial, es ilustrativo del posicionamiento político y social complejo de las organizaciones de los indígenas guaraníes como actores políticos. Camiri es un centro urbano pequeño, situado en medio de la región chaqueña productora de gas, y sede de una universidad local, la cual, a su vez, es una rama de la sede central en Santa Cruz, una ciudad más grande, a varias horas hacia el norte. Las universidades siempre fueron sitios de disputas políticas, tanto ideológicas como materiales, dado que ofrecen la posibilidad de obtener rentas y puestos de trabajo, y también pueden suministrar apoyo u oposición al gobierno. Con el aumento de la distribución financiera atada a las rentas gasíferas —un porcentaje para las universidades está garantizado en la legislación nacional de hidrocarburos— esas luchas se han incrementado en los últimos años. En general, enfrentan entre sí como competidoras a las facciones blanca y mestiza (*karai*), puesto que los pueblos indígenas han estado excluidos de la educación superior desde hace largo tiempo. Sin embargo, con el resurgimiento indígena y las nuevas políticas de lucha, actores sociales como los guaraníes están cada vez más capacitados para penetrar en estos sitios tradicionales de la disputa política, si no como actores centrales, al menos como aliados importantes. En este caso particular, los guaraníes se organizaron en una alianza política con facciones políticas locales, que buscaban desplazar a un rector, considerado corrupto, pero también vinculado con la oposición elitaria, que entonces trataba de socavar al MAS. La alianza no estaba basada en la movilización de la indigeneidad, sino en una unión estratégica en torno a un discurso de interés “regional”. Para los líderes guaraníes, el objetivo era reafirmar la presencia guaraní como un actor político significativo dentro de la denominación más amplia de lucha “regional” y, a la vez, ayudar a socavar a líderes asociados con el *statu quo* en las luchas políticas locales. Estas alianzas políticas fueron cruciales para los guaraníes porque descentraron una política de autodeterminación en favor de la articulación con un campo urbano de lucha, definido en términos de política de partido, de región y de facción. Con la expulsión del rector —e incluso cuando todavía no había ocurrido— los guaraníes estaban haciendo un reclamo como un colectivo social legitimado.

No estoy tratando de determinar si esas alianzas tácticas y el descentramiento de la política de autodeterminación fueron una estrategia fallida. Más bien, lo que espero poder ilustrar es cómo la política del gas intersecta con historias políticas locales, en las cuales las organizaciones indígenas debieron lidiar con nuevas maneras de posicionarse y de plantear reclamos políticos, variando de un momento a otro. Casi paralelamente a la lucha descrita arriba, los guaraníes

también estaban siendo comprometidos –por el Estado– en términos muy claros de indigeneidad, como receptores futuros de su propia universidad técnica en la región. El gobierno procedió en 2008 a la creación de tres universidades indígenas. En el caso guaraní, el Estado supervisó la creación, con grandes altibajos, de una universidad, llamada *Apiaguaiki Tumpa* en homenaje a un líder rebelde que encabezó el último alzamiento armado contra el Estado boliviano en 1892. Esta fue una iniciativa destinada a subsanar las exclusiones históricas y al logro de una nueva forma de educación superior decolonial (Mandepora, 2011). En otro plano, esa iniciativa creó una línea directa en la distribución de la renta entre el Estado y los núcleos de actividad intelectual y política en las regiones aymaras, quechuas y guaraníes.

Jóvenes estudiantes indígenas y *karai*, incluyendo estudiantes de otras naciones indígenas del este de Bolivia, pueden estudiar disciplinas técnicas en esta nueva institución. Del mismo modo, estudiantes indígenas de la ciudad pueden aspirar a estudiar en la universidad provincial descrita arriba. Tampoco es una institución excluyente, aun cuando hay que tener en cuenta que la administración y la dirección de esta universidad indígena queda directamente en manos de los guaraníes. Por consiguiente, esto constituye una pequeña ruptura en la configuración colonial del Estado. No es una ruptura epistémica radical. Las universidades indígenas aspiran a formar gente joven en las áreas técnicas, que incluyen, en el caso guaraní, ingeniería petrolera tanto como forestación, cría de ganado y pesca. Conducida en su inicio por una educadora guaraní, Marcia Mandepora, la universidad, en sus primeros años, lidió con el problema de encontrar modos de “descolonizar” esas disciplinas técnicas (y al equipo docente *karai* encargado de la enseñanza), mientras también adoptaba una visión pragmática al tener en cuenta las oportunidades de empleo para los jóvenes estudiantes. Esto no significa que estas universidades gocen de la aprobación de todos. En los Andes, los indígenas críticos del régimen del MAS han puntualizado que esas universidades convierten la educación de los pueblos indígenas en un gueto y obligan a una lealtad hacia el gobierno. Por otro lado, las nuevas universidades junto con la restante serie de nuevas instituciones, los institutos de lengua y cultura, representan un compromiso del Estado con la participación indígena en la producción de conocimiento y en la política de revitalización de la lengua. Estas iniciativas, al estar unidas al cordón umbilical de la circulación de la renta procedente del gas, existen como un remedio contradictorio, cuyas condiciones de existencia son la aquiescencia de los indígenas al régimen de extracción.

Disputas de fronteras

En los conflictos del gas también irrumpen peleas jurisdiccionales. La circulación de la renta, como en el caso anterior, suscita disputas por el acceso y el control de las instituciones. Pero también hay una política del subsuelo, puesto que la localización física y las dimensiones volumétricas del gas natural, concebido como “aprisionado” en “reservas” muy lejos bajo el suelo, se transforman en un tema de disputa política en la superficie del suelo (Bridge, 2013; Elden, 2013). Las relaciones de los guaraníes con la tierra y la comprensión que tienen

de ella sufren un doble desplazamiento. Los “recursos” del subsuelo, por ley, son reivindicados para el Estado. Las rentas que se derivan de la extracción de gas (cuyo origen se remonta a 100 millones de años atrás, antes de que Sudamérica se hubiera convertido en un continente) son canalizadas a través de las divisiones del Estado (los departamentos), cuyas jurisdicciones (que datan de la época de la Independencia a mitad del siglo XIX) reclaman respecto de los porcentajes en disputa. La presencia histórica de los guaraníes en la región y sus reclamos de los derechos territoriales sobre ella, se han vuelto hoy virtualmente irrelevantes dentro de este ambiente neocolonial de contienda.

Consideremos el caso de una disputa entre dos departamentos en el sur de Bolivia, Chuquisaca y Tarija. Después de más de diez años tras la victoria del MAS y la nacionalización del gas, las élites políticas y civiles de las capitales regionales de Chuquisaca y Tarija (cada una de ellas dividida en facciones pro-MAS y anti-MAS) han discutido y competido por un campo de gas subterráneo que se extiende por un área que coincide con partes de ambos departamentos. Según la ley boliviana, “los departamentos productores” –es decir, los departamentos donde se desarrollan operaciones gasíferas– reciben un porcentaje mayor de las rentas del gas procedente de su jurisdicción. Pero pronto surgieron disputas por el sitio donde se encuentra la cabeza de pozo (donde el gas surge de la tierra) y la extensión subterránea del gas mismo (que se puede extender por doquiera bajo la superficie de la tierra). La distribución de los porcentajes entre los dos gobiernos regionales dependía no de dónde estaba realmente la cabeza de pozo, sino del lugar lejano, en el subsuelo, de donde el gas procedía. Después de manifestaciones, juicios, contra-juicios y un gran despliegue de archivos históricos por ambas partes, el gobierno nacional determinó que se podría alcanzar una solución técnica mapeando el campo subterráneo. Los expertos cuantificarían qué cantidad de gas extraído a la superficie venía de cada uno de los subsuelos de ambos departamentos, para establecer una fórmula que permitiera calcular el porcentaje de la renta que se volcaría al tesoro de uno y de otro departamento. Pero en ningún momento se tomó en cuenta que se trataba de territorio guaraní.

Además del desplazamiento neocolonial de las historias y los reclamos guaraníes, estas dinámicas ilustran otros tipos de distorsiones y desigualdades producidas por el complejo gasífero. Primero, la desigual distribución de las rentas procedentes del gas por el criterio del lugar de producción, antes que por el de necesidad, acrecienta las desigualdades regionales. Departamentos relativamente pequeños, como Tarija, reciben una excesiva cantidad de beneficios *per capita*, mientras que departamentos relativamente pobres y carentes de gas, como Oruro, reciben menos. Y, entre los departamentos “productores”, el dinero se vuelca hacia las capitales y hacia los centros municipales, de tal manera que la región que “realmente” produce –las áreas rurales de los guaraníes– puede recibir poco o nada en absoluto. El gobierno nacional confía que esa distribución desproporcionada de las rentas del gas –legado de una era anterior de la historia petrolera de Bolivia– le asegura la lealtad de los departamentos productores.

De manera bastante llamativa, desde el punto de vista de un régimen que se autoproclama antiimperialista, descolonizador y proindígena, el gobierno se

volcó a una solución tecnológica del problema, en el ámbito de la industria petrolera internacional. El Estado contrató a Gaffney-Cline, una firma consultora con base en Houston (Texas). Sus técnicos elaboraron una compleja cartografía del subsuelo que calculó –según lo que dijeron– el porcentaje exacto de gas bajo ambos lados de la frontera. Se creó una fórmula, el “factor Gaffney”, la cual fue citada por el gobierno como la solución matemática del problema. Llamativamente, el tema de la disputa giraba en torno a la localización de la frontera misma, una cuestión que había sido resuelta en los años 1870 mediante el recurso a otra solución cartográfica colonial, el Mapa de Minchin (un explorador boliviano que trabajaba para el gobierno militar de la época), que fijaba los límites en el paralelo 21. Mientras que otros numerosos problemas complejos y otras disputas legales estaban todavía en juego, las elites rivales finalmente se apaciguaron con esta solución tecnológica. La única certeza desde la perspectiva de la territorialidad guaraní era que, en medio de un gobierno que habla con frecuencia de descolonización, la política de las rentas del gas se desarrollaba mediante la utilización de cartografías, técnicas e instrumentos que borran los guaraní por completo.

¿Responsabilidad social corporativa o derechos indígenas?

En otras áreas políticas, en la cuales parece haber razones más claras para la implementación de la legislación de derechos indígenas ya existentes, la instancia política y legal se muestran igualmente como un obstáculo. Hay una cuestión en torno a la cual se desarrolla actualmente un amplio debate: el consentimiento libre, previo e informado frente a los emprendimientos del gobierno –como la expansión de la infraestructura del gas– que impacten en los pueblos indígenas (Gilbert y Doyle, 2011). El artículo 32 de la DNUDPI (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas) requiere que los Estados “obtengan [de los pueblos indígenas] un consentimiento libre e informado anterior a la aprobación de todo proyecto que afecte sus tierras o territorios...” (Organización de las Naciones Unidas, 2007). La DNUDPI misma y su adopción como ley por Bolivia fueron victorias mayores para los defensores de los derechos indígenas. Sin embargo, prácticamente ningún país latinoamericano, incluida Bolivia, ha implementado esa legislación, ni las especificaciones procedimentales ni legales necesarias para una sólida implementación de todos los componentes de la Declaración. Los gobiernos implicados en las industrias extractivas –y las mismas industrias– se proclaman interesados en la claridad legal, que, como se supone, implicaría proponer legislaciones atadas a cuestiones como el consenso. Sin embargo, la volatilidad de la industria hidrocarbonífera es tal, que los gobiernos y las industrias también valoran la flexibilidad, la arbitrariedad y la improvisación, que permiten trabajar en un *vacuum* político. Aún más: el Banco Mundial, los gobiernos y las empresas frecuentemente han tratado de debilitar el *consentimiento*, hablando en cambio de *consulta previa* (Clavero, 2011). Por el momento al menos, Bolivia no es una excepción, incluso bajo Evo Morales, dada la influencia del complejo de extracción del gas.

Esto se hace claro en conflictos que atrajeron ampliamente la atención internacional, tal como el conflicto en torno a la carretera TIPNIS (McNeish, 2013), así como otros de menor monta, como la expansión de las instalaciones de procesamiento del gas en los suburbios de la ciudad de Yacuiba, un área donde habitan comunidades guaraníes organizadas. En este caso, el gobierno había programado la expansión de su procesadora de gas mediante una nueva construcción en una tierra reivindicada por los guaraníes, que habían logrado la demarcación de su territorio comunal (TCO) algunos años antes. Los guaraníes no se opusieron a la planta de gas. De hecho, en estas zonas extractivas, se espera que la gente se sacrifique, como los soldados en la guerra, por el bien de la nación. Una oposición franca a la expansión de la infraestructura gasífera, incluso si ese sentimiento existiera, habría sido políticamente desafiante. Bolivia está absorbida en una explosión de la industria del gas, y Yacuiba, como en general el Chaco, es una región con poco trabajo y con un gran apetito de desarrollo. De hecho, los guaraníes, como una población semiurbana y marginalizada junto a una ciudad fronteriza dominada por el contrabando, el comercio y el tráfico de drogas –y los inmigrantes, a los cuales atraen estos nudos de circulación monetaria– eran vistos con cierto escepticismo por los estancieros y por los pequeños agricultores recién llegados en búsqueda de tierras. Al quedar los guaraníes acosados en estos términos, hubo un debate mínimo acerca de la planta misma, y entonces los indígenas, recurriendo a las posibilidades que les restaban, presentaron una demanda de compensación por las tierras que se les habían quitado. Como se podía esperar, los guaraníes plantearon sus reclamos en el lenguaje y la lógica de los derechos indígenas contenidos en OIT 169 (Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales), DNUDPI y la Constitución boliviana. Mientras que en muchos de los conflictos de esta clase los indígenas se enfrentan con empresas internacionales, lo cual da lugar a una expresión más clara de la oposición a la explotación extranjera, aquí el conflicto era con la compañía nacional de petróleo y gas, YPFB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos). Lo curioso era el hecho de que un pueblo indígena se veía forzado a protestar contra un gobierno que con frecuencia habla de descolonización y derechos indígenas, y de hecho, con un gobierno que ha convertido la DNUDPI en ley nacional. Esto generó una situación difícil, en la cual los *karai* urbanos de la región se unieron al ejecutivo de la compañía nacional de petróleo y gas (YPFB), que tenía poco que decir acerca de descolonización o derechos y, en cambio, se quejó a viva voz de que, si los “obstáculos” puestos por los pueblos indígenas no se removían, la continuación de la industrialización del gas boliviano se frustraría (El Deber, 2013). Después de alguna negociación con el gobierno, la organización guaraní organizó una marcha, bloqueó la carretera y cerró el acceso al sitio mismo de la construcción. Estos tipos de acciones directas son típicas y no llaman la atención en la política boliviana. De hecho, son el único camino por el cual se puede perseguir la “implementación” de los derechos.

De manera parecida al giro multicultural de la década neoliberal de los 90, el brazo extractivo del Estado en la era de Evo Morales instrumentalizó la indigeneidad mediante dos estrategias. La primera implica la instrumentalización de derechos, no en o por sí mismos, sino para obtener el mantenimiento de la

extracción y la acumulación. El segundo es el reposicionamiento de los derechos indígenas mediante un ejercicio y una práctica dinámicas y muchas veces improvisadas de la discusión sobre el gobierno y los derechos, cuyos objetivos no son primariamente la aplicación de la ley, sino la contención de la resistencia. Aquí parecería que, dada la gran controversia sobre el consentimiento previo y la consulta, parecería preferible, para algunos funcionarios del gobierno, evitar las decisiones que sienten precedente, que podrían restringir (hacer menos flexibles) la posición del Estado en futuros conflictos.

Los guaraníes y el Estado se implican en estos tipos de conflicto en el terreno de la “ley”, pero por objetivos que están sólo indirectamente vinculados con los sentidos substantivos de la ley misma. Consideremos el consentimiento previo o la consulta —una invocación como anhelo, más que una clara serie de procedimientos institucionales o instituciones legalmente constituidas. Desde la perspectiva de la YPF, la consulta previa —poca gente habla de “consentimiento previo”— como procedimiento, es una traba para obtener una autorización, o sea una declaración sobre un impacto ambiental o una evaluación de un impacto social. Sin embargo, desde la perspectiva de las organizaciones indígenas, la consulta —mucho más el consentimiento— es un campo de lucha para la negociación de una relación de canje entre el Estado y los indígenas, y de redistribución material y política. Este proceso se reduce casi invariablemente a dinero, aunque las cuestiones del reconocimiento político —o sea que somos indígenas, que los derechos indígenas están contenidos en la ley del Estado y que tenemos el derecho a hablar— son también importantes. Sin embargo, los riesgos de la monetarización se intensifican, especialmente ante la presencia del complejo gasífero. Así, la negociación contractual de derechos y beneficios monetarios que se puede llevar a cabo mediante la consulta, es un procedimiento de actualidad para poner un precio económico a la aquiescencia indígena. Todo esto se negocia mediante manifestaciones, bloqueos y estudios de impacto, lo cual en Bolivia se concibe como una pulseada política. No es un ejercicio de soberanía basado en el intercambio como un reconocimiento mutuo, como el descrito por Cattellino (2008) entre los Seminolas de Florida, USA, donde las relaciones legales y burocráticas han alcanzado un equilibrio en parte estable. Por el contrario, entre los pueblos indígenas y el Estado boliviano sigue existiendo una práctica de regulación social basada en un intercambio desigual y una política fiscal basada en la renta que opera dentro y fuera de las categorías *de jure* de la ley. Estas dinámicas pueden fragmentar las unidades indígenas o construirlas. Con frecuencia son tanto ilegales como legales. Y las posibilidades de remediar los conflictos han quedado reducidas aquí al valor monetario.

El Estado —a través de la compañía de petróleo y gas, YPF— entró en este conflicto con sus propias orientaciones tácticas. La organización guaraní adujo que gran parte de las tierras utilizadas para la planta eran suyas, y que debía recibir una compensación de 5 millones de bolivianos (en torno a U\$D 540.000) anuales por esas tierras, así como un apoyo para la titularización de otras tierras poseídas colectivamente y reclamadas por ellos (El Deber, 2013). YPF, la compañía nacional de hidrocarburos a cargo del proyecto, ofreció un pago de una vez. Después de que los guaraníes bloquearon durante seis días la entrada al sitio

en que se construía la planta, se llegó a un acuerdo con el gobierno, mediante una compensación en un pago de b\$ 14.000.000 (pesos bolivianos). La mitad se desembolsaría durante el período de construcción y la otra mitad al completarse la planta. El dinero se destinaría, a través de agencias del Estado, a proyectos en el campo de la salud, la vivienda y otros (AN/YPPFB, 2013). Digna de atención en el acuerdo es la repetida afirmación de la compañía de que este pago se realizaba bajo la política de Responsabilidad Social Corporativa (RSC) –no de los derechos indígenas–, y que las inversiones debían canalizarse a través de las instituciones públicas correspondientes, encargadas de beneficiar a 18 comunidades indígenas en el área de influencia del proyecto.

Este caso pone de relieve una cantidad de patrones generales acerca de la nueva política de indigeneidad y gas en Bolivia. El Estado se resistió a realizar transferencias directas a las organizaciones de los pueblos indígenas y, simultáneamente, al negociar (sin abusar de la violencia) con la organización indígena, evitó ingresar en el marco jurídico de la legislación sobre derechos indígenas. En este caso la ley fue instrumentada con vistas a la continuación de la expansión de la planta gasífera, pero la ley –o más específicamente, la doctrina de la Responsabilidad Social Corporativa– funcionó como una herramienta eficaz para el rechazo de la pretensión indígena. Al poner en acción la Responsabilidad Social Corporativa se evitó la complicada consulta previa y la compensación en los términos planteados por los guaraníes. Y, no obstante la retórica de descolonización, como con el factor Gaffney y el mapa de Minchin, las paradójicas notas a pie de página de la historia colonial observarían aquí que la empresa contratada para edificar la planta, *Técnicas Reunidas*, cuyos intereses fueron defendidos por el Estado, es de procedencia española.

Como las compañías extranjeras exigen seguridad jurídica y el tiempo se convierte en un factor de evaluación de las inversiones, el complejo gasífero borra los reclamos esenciales de los pueblos indígenas respecto del derecho a expresar su opinión a propósito de sus propios territorios y en sus propios términos (Estado Plurinacional de Bolivia, 2015).¹

El futuro

El multiculturalismo neoliberal, al ser un reconocimiento sin redistribución, fue en realidad un reconocimiento culturalista que buscó reposicionar la indigeneidad dentro de los términos liberales del mercado. Con el “proceso de cambio”, la cuestión que se planteó fue la conveniencia y el modo en que debía

1 A mediados de 2015, el Presidente Evo Morales anunció un nuevo decreto que contendría todos los procedimientos de la consulta previa para los proyectos de petróleo y gas dentro de un período de 45 días (Estado Plurinacional de Bolivia, 2015). El decreto modifica otro decreto de 2007, que buscó regular la “consulta” (y no el consentimiento) acortando los tiempos y las normas a través de los cuales las organizaciones indígenas deben responder las notificaciones del Estado. Nuevamente, el tiempo para concretar un contrato gasífero se convierte en el tiempo del Estado, mientras que las normas y los marcos temporales de los indígenas se someten a aquel. Al mismo tiempo, el debate sobre una ley específica que regule la consulta libre y previa –nuevamente, no el consentimiento– se demora en el Congreso.

reconfigurarse el Estado. La frecuentemente evocada descolonización sugiere la posibilidad de cambios radicales. Pero estos se desarrollan lentamente, dado su doble significado –tanto como aspiración nacionalista, por un lado, como aspiración indígena, por el otro; y con muchos significados que en cada lado son objeto de debate–. En los casos descritos aquí, he sugerido que se están abriendo algunos espacios de transformación en el terreno de la educación, el lenguaje y la producción de conocimiento. Al mismo tiempo, la ventaja que el Estado obtiene del extractivismo depende del estrechamiento de los espacios mediante la búsqueda de un mayor control –ya sea mediante la ley, la capacidad técnica o la estrategia empresarial– sobre los tiempos y los espacios del territorio indígena. Los cambios más significativos de la década pasada se han visto en la reconsideración crítica diaria de la diferencia, puesto que el proceso de cambio y quienes lo critican han trascendido los límites de la banalidad culturalista del neoliberalismo, al reinsertarse las categorías de raza, clase y patriarcado en los debates sobre el cambio social. Sin embargo, todavía se da el caso de que algunos indios son considerados rebeldes y otros son considerados leales. Si en el pasado la lealtad era considerada como lealtad a los dictados del mercado y sus lógicas, hoy está determinada por la aquiescencia de uno respecto del régimen de extracción. Y las arbitrariedades de la redistribución del mercado han dado paso a las distorsiones políticas de la circulación de la renta. Los pueblos indígenas continuarán superando esas tensiones en la medida en que luchen por labrar su propia cartografía de reparación en medio de esos desafíos y contra ellos.

Bibliografía

ABI (2013). “Presidente Morales entrega 1.600 instalaciones de gas domiciliario en el Distrito 3 de Oruro”, *Agencia Boliviana de Información*, 7 de febrero, documento electrónico: <http://www3.abi.bo>, acceso 3 de junio de 2013.

AN/YFPB (2013). “YFPB propone Bs14 millones de inversión social a la APG Yaku Igua”, *AN/YFPB*, 17 de abril.

Anthias, Penélope (2018). *The Limits of Decolonization: Indigeneity, Territoriality and Hydrocarbon Politics in the Bolivian Chaco*. Ithaca, Cornell University Press.

Bebbington, Andrew y Bebbington, Denise (2010). “Extraction, territory and inequalities: gas in the Bolivian Chaco”, *Canadian Journal of Development Studies*, N° 30, Vol. 1-2, pp. 259-280.

Bridge, Gavin (2013). “Territory, now in 3-D!”, *Political Geography*, N° 34, pp. 55-57.

Catellino, Jessica (2008). *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham, Duke University Press.

Clavero, Bartolomé (2011). *En la despedida del Asesor Ruggie: Naciones Unidas, Empresas Extractivas, Pueblos Indígenas*, documento electrónico: <http://www.alainet.org/es/active/49000>, acceso 20 de mayo de 2015.

El Deber (2013). “Toman separadora Gran Chaco”, *El Deber* (Santa Cruz), 3 de abril.

Elden, Stuart (2013). “Secure the volume: Vertical geopolitics and the depth of power”, *Political Geography*, Vol. 34, pp. 35-51.

Estado Plurinacional de Bolivia (2015). *Decreto Supremo 2298*. 18 de marzo, documento electrónico: <http://www.lexivox.org/norms/BO-DS-N2298.xhtml>, acceso 19 de mayo de 2015.

Fabricant, Nicole y Gustafson, Bret (2015). “Moving Beyond the Extractivism Debate: Imagining New Social Economies”, *NACLA*, N° 42, Vol. 4, pp. 40-45.

Farthing, Linda y Kohl, Benjamin (2014). *Evo's Bolivia: Continuity and Change*. Austin, University of Texas Press.

Garcés, Fernando (2011). "The Domestication of Indigenous Autonomies in Bolivia: From the Pact of Unity to the New Constitution", en Fabricant, Nicole y Gustafson, Bret (eds.): *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*. Santa Fe, SAR Press, pp. 46-67.

Gilbert, Jérémie y Doyle, Cathal (2011). "A New Dawn over the Land: Shedding Light on Collective Ownership and Consent", en Xanthaki, Alexandra y Allen, Steve (eds.): *Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Oxford, Hart. pp. 289-328.

Gustafson, Bret (2009a). *New Languages of the State: Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia*. Durham, Duke University Press.

— (2009b). "Manipulating Cartographies: Plurinationalism, Autonomy and Indigenous Resurgence in Bolivia", *Anthropology Quarterly*, N° 82, Vol. 4, pp. 985-1016.

— (2011). "Flashpoints of Sovereignty: Territorial Conflict and Natural Gas in Bolivia", en Behrends, Andrea; Reyna, Stephen P. y Schlee, Gunther (eds.): *Crude Domination: An Anthropology of Oil*, New York, Berghahn. pp. 220-240.

— (2017). "Oppressed No More? Indigenous Language Regimentation in Plurinational Bolivia", *International Journal of the Sociology of Language*, N° 246, pp. 31-57.

— (2020). *Bolivia in the Age of Gas*. Durham, Duke University Press.

Mandepora, Marcia (2011). "Bolivia's Indigenous Universities", *ReVista*, documento electrónico: <http://revista.drclas.harvard.edu/book/bolivias-indigenous-universities>, acceso 15 de mayo de 2015.

McNeish, John Andrew (2013). "Extraction, Protest, and Indigeneity in Bolivia: The TIPNIS Effect", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, N° 8, Vol. 2, pp. 221-242.

Organización de las Naciones Unidas (2007). *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*, documento electrónico: http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf, acceso 1 de mayo de 2015.

Postero, Nancy (2006). *Now We are Citizens: Indigenous Politics in Postmulti-cultural Bolivia*. Stanford, Stanford University Press.

Intervenciones temporales y la política de la tierra en la reserva de biosfera Yabotí



por **Cecilia G. Salinas**

University of Oslo
ceciliagsalinas@gmail.com
orcid.org/0000-0002-7353-4922

RESUMEN

El presente artículo visibiliza los mecanismos inadvertidos a los que estaba sujeta la implementación de las políticas territoriales en la reserva de biósfera Yabotí, en la provincia de Misiones. Argumentaré que dichos mecanismos inadvertidos emergen cuando aplicamos una perspectiva temporal. Enfocándome en la situación de la tierra de una comunidad indígena Mbya, sostengo que el reconocimiento de sus derechos territoriales fue puesto entre paréntesis, es decir suspendidos por tiempo indeterminado en el contexto de estas políticas territoriales. En el caso presentado, la falta de titularización era parte de una situación ambivalente en la cual los derechos territoriales de los indígenas no habían sido reconocidos, pero tampoco se les había sido negado reconocimiento. Exploraré dicha suspensión de la titularización en relación a la atribución de tiempos distintos a los indígenas que los atribuidos a la gente no-indígena. Planteo que el pasado y el presente de los indígenas es tergiversado y, de esta manera, el reclamo territorial de los Mbya es deslegitimizado.

Palabras clave: *Temporalidad, Mbya, Yabotí, territorio, conservación.*

Temporal interventions and the politics of the land in the Yabotí biosphere reserve

ABSTRACT

This article makes visible the inadvertent mechanisms to which the implementation of territorial policies in the Yabotí biosphere reserve, in the province of Misiones, was subjected. I will argue that such inadvertent mechanisms emerge when we apply a temporal perspective. Focusing on the land situation of a Mbya indigenous community, I maintain that the recognition of their territorial rights was put in brackets, that is, suspended indefinitely in the context of these land policies. In the case presented, the lack of titling was part of an ambivalent situation in which indigenous



land rights had not been recognized, but neither had they been denied. I will explore the suspension of titling in relation to the attribution of different times to indigenous people than those attributed to non-indigenous people. I argue that the past and present of the indigenous people is distorted, and in this way the territorial claim of the Mbya is delegitimized.

Keywords: *Temporality, Mbya, Yabotí reserve, territory, conservation.*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Salinas, Cecilia (2020) “Intervenciones temporales y la política de la tierra en la reserva de biosfera Yabotí”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, Nº 11, pp. 134-158.

Introducción

No fue ni una revelación ni un sueño lo que decidió el lugar de Ka'aguy Eté. Ya lo sueños no sirven. Por tu sueño te vas a otro lugar, pero hoy ya vienen los empresarios [propietarios] y te echan y te hacen nota porque este y aquello. Es como si nuestro sueño no sirve. Nicanor fue a la oficina de tierra varias veces a pedir tierra. Y la última vez, le dijo que venga otro día, entonces Nicanor se quedó nomás en la puerta, durmiendo [me dice riéndose] Ahí recién vio que él realmente quería tierra para nuestra aldea [Notas de campo, Ka'aguy Eté 24 de enero de 2013].

Algunos mbya-guaraní de varias comunidades que viven en la reserva de biosfera Yabotí me contaron que hasta hace cuatro o cinco décadas atrás solían establecerse en un nuevo lugar para vivir de acuerdo con los sueños del Opygua (líder religioso), quien recibía un mensaje de *Nanderu* (su deidad) con la indicación del lugar donde establecerse. Sin embargo, la elección del lugar para fundar la comunidad *Ka'aguy Eté*¹ no se basó en la revelación del lugar por parte de *Nanderu*, fue elegida entre lotes fiscales disponibles.

Existen varias versiones sobre las razones por las cuales, a fines de la década de 1990, algunas parejas y sus hijos decidieron abandonar su comunidad y salir a buscar un nuevo lugar donde establecerse. Una de las versiones de esa historia involucra desacuerdos internos con el cacique de la aldea, mientras que otras versiones enfatizan la muerte de la esposa del *Opygua*, o *el no hallarse* [no sentirse a gusto] allí. Uno de los miembros fundadores de Ka'aguy Eté relató:

Empecé a sentir raro. Miraba el aire y no me sentía bien. Veía que los colonos empezaban a acercarse más y más a nuestra comunidad. No me hallaba y cuando mi suegra falleció y mi suegro ya no quería quedarse allí me fui a Posadas, a la Oficina de Tierras. Y después de mucha pelea, encontraron un pedazo de tierra acá en esta área. Me dijeron que había 400 hectáreas de tierra disponibles y que podía sacar 60. Volví y vi que iba a quedar en medio de los colonos y ya había

1 Con excepción de una persona ampliamente reconocida social y políticamente en este artículo utilizo seudónimos para identificar a las personas y las aldeas de estas comunidades u omito dar nombres.

muchos rozados² y no había más bosque. Entonces no aceptamos. Fui de nuevo a la Oficina de Tierras. Dijeron que tenía que venir otro día, pero esperé y me quedé en la calle e insistí hasta que nos dieron este lugar acá. Y bueno me gustó. Estaba lejos de los colonos, y así quedamos nomás. Contentos nos quedamos [Notas de campo, Ka'aguy Eté 22 de enero de 2013].

Los procesos de despojo de tierras a comunidades de pueblos originarios y las restricciones sobre el uso del bosque en la provincia de Misiones han estado acompañados de diferentes metáforas, narrativas y discursos como el de *terra nullius*, progreso y civilización. Recientemente, el acaparamiento de tierras se ha producido en el marco de la implementación del capitalismo verde (Wilhite y Salinas, 2019), que se articula a su vez con los discursos de conservación ambiental y mitigación del cambio climático. Es importante notar que en este contexto el despojo de tierras en la zona de reserva de biosfera Yabotí no resultó en una transformación de los indígenas en trabajadores asalariados o campesinos, así como tampoco los expulsó a vivir en las áreas periféricas de las urbes como ha pasado con otros grupos guaraní en Misiones u otros grupos indígenas en Argentina (Biocca, 2015; Vivaldi, 2010). Muchos de ellos permanecen—hasta la fecha—asentados en tierras “prestadas” por un período de tiempo indeterminado.

En este artículo sostengo que a través de una perspectiva temporal podemos discernir mecanismos inadvertidos a través de los cuales se da forma a la política de tierras indígenas. Desarrollaré mi argumento basándome en un caso en la reserva de biosfera Yabotí ubicada en la provincia de Misiones en el norte de Argentina, mediante la exploración analítica de la interrupción de la titularización de unos lotes a favor de una comunidad Mbya. Argumentaré que, a través de intervenciones temporales, el reconocimiento de los derechos territoriales de los Mbya es puesto entre paréntesis, es decir, suspendido-aplazado por tiempo indeterminado. Denomino intervenciones temporales al mecanismo utilizado activamente en la red de implementación de políticas públicas para influir en el resultado de procesos facilitándolos o restringiéndolos. Dichas intervenciones temporales van desde apresurar, suspender, retrasar y aplazar procesos e incluso atribuir tiempos distintos (pasado y presente tergiversados) a ciertos grupos diferente del enunciador. En este artículo me centraré en lo que denomino intervención temporal del paréntesis y el de representación, dejando a un lado los otros discutidos en Salinas (2016).³

Desarrollaré mi argumento basándome en una investigación etnográfica multi-local que consistió en un trabajo de campo prolongado de junio de 2012 a febrero de 2013, y de visitas cortas de entre 2 y 7 semanas (abril 2011, diciembre 2011, mayo-junio 2013, y abril 2015), para más detalles puede consultar mi tesis doctoral Salinas (2016). Comenzaré presentando el paisaje natural, político y social de reserva de biosfera Yabotí y la situación de la tierra, y luego desarrollaré la

2 La quema de espacios y los espacios en el monte para la agricultura o de pastizales para pasturas.

3 Otra intervención discutida en Salinas (2016) es la que denominé “a los ponchazos”, es decir procesos que eran experimentados por los participantes de esta investigación a un ritmo *staccato*: apresuramiento, espera, retraso y nuevamente apresuramiento. Otra intervención temporal mencionada es la que denominé “Hype”, es decir un proceso es acelerado a través de la exageración, intensificando el entusiasmo y la aceptación de un proyecto dado. La intervención del hype es desarrollada en (Salinas 2013).

especificidad de las intervenciones temporales, todo con el propósito de demostrar cómo las comunidades guaraníes en la reserva están sujetas a exclusiones encubiertas. El reconocimiento de la diferencia cultural en Misiones —proclamado e influenciado por la tendencia global multicultural desde la década de 1990— no se ha traducido en derechos territoriales o derechos de propiedad para las comunidades indígenas. Dicho reconocimiento, por el contrario, ha quedado reducido a políticas de desarrollo que en muchos casos no son más que un mero asistencialismo.

Antes de continuar la discusión quisiera aclarar que no parto de la idea del Estado como una entidad unificada, sino más bien como una entidad diversa, compuesta por un centenar de instituciones y oficinas que operan a diferentes niveles: local, provincial, nacional e internacional. De esta manera, incluso teniendo políticas públicas centralizadas, la implantación y los resultados de estas dependen de oficinas con funciones, localidades y propósitos dispersos y a veces mal coordinados. Como señala Gupta (2012):

Un análisis desagregado del estado hace posible abrir la caja negra de efectos imprevistos mostrando como éstos son producidos sistemáticamente por la fricción entre los propósitos, las oficinas, los niveles y los espacios que constituyen al Estado (Gupta, 2012: 47).

Así, el análisis de los mecanismos que presentaré a continuación parte del entendimiento de que el Estado y su sistema burocrático son “producidos por un campo de relaciones de poder extenso y continuamente cambiante, prácticas cotidianas y formaciones de significado” (Krohn-Hansen and Nustad, 2005: 12) y por sus efectos. Por ende, mi observación etnográfica y análisis del funcionamiento burocrático solo puede ser parcial. De esta manera no intento proporcionar “conocimiento del estado o [del sistema burocrático] por analogía o extensión” (Gupta, 2012: 53), pero si expandir el análisis etnográfico del sistema burocrático incluyendo una perspectiva temporal. Asimismo, incluiré la percepción que mucha gente no-indígena tienen de los Mbya. Dicha percepción negativa, enraizada en el discurso popular en Misiones, se deduce de las charlas que tuve con no-indígenas, así como también de lecturas de investigaciones y notas en medios de comunicación durante mi investigación, manifestaciones que deslegitiman el reclamo territorial de los Mbya.

La reserva de biosfera Yabotí y la cuestión de la tierra

La reserva de biosfera Yabotí está situada en la provincia de Misiones y es parte del programa Hombre y Biosfera (MAB por sus siglas en inglés) de la UNESCO. Durante mi trabajo de campo, la reserva estaba conformada por varias reservas naturales tanto privadas como estatales, y de lotes de propiedad privada (AMIRBY, 2010). Dentro de la reserva vivían unas pocas familias no indígenas y cerca de trece comunidades o aldeas guaraní. Once de estas comunidades eran Mbya, y dos Ava Chiripá, grupos pertenecientes a la nación guaraní.

A lo largo del siglo XX, el área en cuestión pasó por varias redefiniciones, tanto geográficas como semánticas. Pasó de definirse como tierra incógnita a reservas forestales y de yerba mate silvestre, a tierras fiscales, colonias y unidades

de conservación. A medida que el bosque se fue reduciendo drásticamente, la iniciativa de protegerlo ganó una amplia aceptación social y política. Así, una porción de la selva paranaense bajo jurisdicción de Argentina fue virtualmente demarcada y se le dio una nueva identidad, se la convirtió en una reserva de biosfera de la UNESCO compuesta de varias unidades de conservación de propiedad estatal y privada. Así, la conservación de la reserva ha sido parte de un juego político complejo que a lo largo de la historia ha involucrado a muchos actores con diferentes intereses económicos, culturales y sociales no sólo a nivel local, sino también a nivel provincial, nacional e internacional (ver Salinas, 2016).

Durante mi trabajo de campo las comunidades guaraníes en la reserva de biosfera Yabotí tenían diferentes estatus legales con respecto a la tenencia de la tierra. Aunque sus historias fundacionales eran distintas, sus situaciones económicas, sociales y culturales eran iguales o parecidas. Como señala Cebolla Badie (2000), las comunidades en la reserva pueden ser entendidas como “enclaves étnicos”, es decir, “una aldea se encuentra ubicada a cierta distancia de las poblaciones blancas cuyos miembros no tienen una total dependencia económica de la sociedad regional” (2000: 140). Los pueblos originarios que vivían en esta área protegida no fueron desalojados del área cuando esta fue declarada reserva de biosfera, pero sus derechos territoriales tampoco fueron plenamente reconocidos. En la práctica, estos pueblos “tomaron prestados” del Estado o de propietarios con títulos legales lugares del bosque para vivir (ver Cebolla Badie, 2000). Como lo explico en forma más detallada en otros trabajos (ver Salinas, 2016) el Estado nacional y provincial establecieron la soberanía territorial del área a lo largo de la historia demarcando límites en relación a los países limítrofes, y reclamando la propiedad de bosques conceptualizados como “vacíos” (Ferrero, 2009; Schiavoni, 1997; Gorosito Kramer, 2010). Dichos bosques fueron loteados y vendidos al mejor postor, o simplemente declarados como propiedad estatal provincial “a ser parte de la tarea gloriosa y soberana de la productividad” (Salamanca, 2012: 51).

En noviembre de 2006, la Ley 26.160, conocida como la Ley de Emergencia Territorial, dio a los pueblos originarios de Argentina la oportunidad de reclamar derechos colectivos sobre sus territorios ancestrales. Esta Ley de Emergencia Territorial surgió en medio de una ola de reconocimiento de los derechos indígenas en toda América Latina como consecuencia de los movimientos indígenas de base y la agenda multicultural neoliberal de la década de 1990 (Blaser, 2010; de la Cadena y Starn, 2007; Carrasco, 2009; Eversole y McNeish, 2005).

El gobierno nacional argentino afirmó que esta ley era un intento de atender una antigua y urgente demanda de derechos territoriales y propiedad de la tierra de sus ciudadanos indígenas. Sin embargo, este compromiso debe entenderse en relación con un proceso nacional que se remonta a 1994, año en que se reformó la constitución. La enmienda de 1994 otorgó por primera vez no solo el reconocimiento de la preexistencia de pueblos originarios al Estado-Nación argentino (Faulk, 2013; Gordillo y Hirsch, 2010), sino también el de la posesión y propiedad comunal de las tierras que tradicionalmente ocupaban. Pese a que la enmienda remarcaba la participación de los pueblos originarios en el manejo de sus recursos naturales y otros intereses que los afecten, esta no aseguraba la titularidad y entrega de la propiedad; la misma quedaría en manos del estado.

En Argentina, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) actuaría como el organismo de implementación de la Ley 26.160, llevando a cabo un registro de pueblos originarios y de límites territoriales auto-identificados para la posterior regularización de posesión y propiedad por parte del Estado de las tierras tradicionalmente ocupadas por las comunidades indígenas del país. Sin embargo, a la fecha, la plena aplicación de la ley –13 años más tarde de haber sido aprobada– aún sigue pendiente de resolución.

Varias comunidades guaraníes han estado involucradas en conflictos de la propiedad de tierras o territorios ancestrales en todo el territorio de Misiones desde finales de la década de 1980 (Salamanca, 2012; Otteheimer *et al.*, 2009; Ferrero, 2013). Es importante aclarar que la demanda de propiedad en algunos casos concierne a la titularización de tierras de algunas pocas parcelas otorgadas por el Estado, y en otros al reconocimiento de los derechos de propiedad, control y gestión de los territorios que los guaraníes tradicionalmente han habitado. Dejando de lado a los adversarios en estos conflictos –colonos, propietarios de tierras, universidades, empresas– y si la demanda concierne a la titulación de unas pocas parcelas o derechos de territorio, las dificultades encontradas por las comunidades para hacer valer sus derechos han sido y son similares para la mayoría de las comunidades de pueblos originarios en toda la provincia de Misiones.

Conflictos y tensiones sobre la cuestión de la tierra en la reserva de biosfera

Así cómo señala Ferrero (2013), si bien las poblaciones guaraníes no fueron tenidas en cuenta por la legislación y fueron en un principio consideradas por los administradores de la reserva de biósfera como una población marginal, paradójicamente la creación en sí de esta categoría de conservación ofreció a las comunidades un nuevo marco legal para su lucha contra la explotación del monte en la región. El encontrarse dentro de la reserva, cómo indica el antropólogo, les ofreció un nuevo marco discursivo desde donde presentar sus luchas y nuevas posibilidades de alianzas con diferentes agencias, en principio de conservación y más tarde de turismo. La primera manifestación pública contra la explotación del monte en la reserva fue realizada en el año 1997, poco a poco se incrementó la movilización contra la tala del bosque en el área y más tarde se dio el reclamo por la propiedad.

Con respecto a los casos de tomas de tierras por familias de colonos, Ferrero (2013) señala que, en general, dichos casos han sido resueltos por la justicia penal, que expulsa mediante la represión con el Cuerpo de Gendarmería Nacional y la Policía Provincial. Solo en un caso específico de ocupación llevada a cabo por colonos en el norte de la reserva, el gobierno provincial aceptó que el Ministerio de Ecología llevara a cabo negociaciones, como fue en el Lote N°2 en Colonia Primavera, San Pedro en 2007. Las familias que ocuparon el lote a través de común acuerdo con el entonces Ministerio de Ecología, Recursos Naturales Renovables y Turismo (MERNRyT) y por consenso grupal decidieron dejar el predio.

En el 2010 parecería haberse resuelto otro conflicto histórico en la zona de influencia de la reserva Yabotí. El estado provincial adquirió alrededor de 12.000 hectáreas de tierras que pertenecían a la empresa Premidia con el argumento de regularizar la situación de la tierra de casi mil familias. Sin embargo, muchas familias fueron relocalizadas con falsas promesas de mejora y los lotes

que ocupaban fueron resignados para la construcción de un aeródromo que tampoco fue concluido y hasta la fecha no ha funcionado.

Entre otros conflictos se encuentran también el de los Lotes N° 8 (a y b) y 9, y en la reserva de Papel Misionero. No pude encontrar información exacta de cuándo comenzó el conflicto entre 27 familias colonas y los dueños de los Lotes N° 8a y 9b, Juan Alberto S.A y Moconá Forestal S.A. Se resolvió en parte cuando las familias localizadas en el Lote N° 9b llegaron a un acuerdo en 2009, pero las familias en el Lote N° 8a de Juan Alberto S.A no lo lograron sino hasta el 2015 (ver Salinas, 2016).

Otro de los largos conflictos en el Lote N° 8b, propiedad de la familia Larrague, se resolvió en abril del 2012. Este conflicto implicó a las comunidades Tekoa Yma, Kapi'i Yvate e Ita'o Miri, aldeas Mbya, en la reserva de biósfera por 3964 hectáreas y tuvo una duración de alrededor de 9 años. Los intrincados motivos de su resolución son complejos de resumir, pero formaron parte de un juego político provincial e internacional que involucró muchos actores y que por muchísimos años no se tuvo en cuenta la situación u opinión de las comunidades. Sin embargo, estas comunidades, con el apoyo de algunos guardaparques dentro de la Reserva, NGO y abogados, lograron finalmente obtener derechos de propiedad (ver Salinas, 2016). A modo de conclusión, lo que se puede decir de este conflicto es que los varios actores y sus intereses, como señalan los abogados Martínez y García (2013), lograron su cometido en mayor y menor medida:

Los conservacionistas han logrado sacarles a los forestales la selva para su conservación y preservación del ambiente; los indígenas han logrado obtener el reconocimiento y titulación a favor suyo del lote 8, como parte del territorio reclamado por ellos desde hace muchos años; la empresa cambió un problema por un acuerdo [se les compró el terreno] y 200 has, pero además de lo territorial este acuerdo tiene otras aristas que lo distinguen y así cada uno de los otros actores podrán esgrimir el acuerdo a su favor (Martínez y García, 2013: 125).

Otra de las disputas presentes es la que existe entre la empresa Papel Misionero y dos aldeas Mbya, la Reserva Natural y Cultural Papel Misionero, dentro de la reserva de biósfera. En el 2012 se intentó comenzar un diálogo para la titularización, pero no se pudo llevar a cabo porque las comunidades no tenían apoyo jurídico. Los Mbya de dichas comunidades deseaban acceder al tendido eléctrico y para ello necesitaban autorización de la empresa. De esta manera comenzaron un diálogo de corta duración que resultó primero en un acuerdo que la compañía diseñó y presentó a la comunidad para ser firmado, pero ellos al no tener asesoramiento jurídico no aceptaron. El cacique de una de las comunidades me comentó que no quisieron aceptar un acuerdo que limitara sus derechos a la propiedad sin haber comenzado un proceso legal y con apoyo jurídico. En abril de 2012, la comunidad y la empresa firmaron un acuerdo que concernía la mutua colaboración para la conservación y preservación de la reserva, así como el reconocimiento de la permanencia de las dos aldeas por tiempo indeterminado en 370 hectáreas de las Reserva Natural y Cultural Papel Misionero. El acuerdo no les otorgó título de propiedad (Salinas, 2016: 174-183).

No tener un título de propiedad en la reserva de biósfera Yabotí no significaba

que las comunidades indígenas pudiesen ser desalojadas. Sin embargo, los derechos de propiedad les aseguraría el mismo poder legal que el de los terratenientes. La propiedad legal es, por ejemplo, crucial para acceder a los beneficios económicos de programas internacionales para la mitigación del cambio climático tales como ONU-REDD.⁴ Asimismo, al no poseer un título de propiedad las comunidades originarias están obligadas a permanecer en el mismo sitio. Esto marca un fuerte contraste con la situación en que vivían los Mbya hasta aproximadamente la década de 1990. Hasta ese momento ellos podían abandonar los sitios de sus comunidades por períodos cortos o largos, o para siempre. En la actualidad, los guaraníes como comunidad no pueden abandonar el lugar durante semanas o meses sin arriesgarse a perder los derechos de usufructo de las parcelas ocupadas.⁵

La titularización de tierras es importante para las comunidades en Yabotí porque dentro del marco legal esta es la única relación que el Estado argentino acepta como válida entre individuo o persona jurídica y su entorno (tierra-bosque). Sin embargo, la idea de adueñarse y poseer un pedazo de tierra era una concepción ajena para los Mbya y a su forma de relacionarse con su entorno. Los Mbya que conocí no querían ser dueños del monte, se sentían parte de él y no tenían necesidad de poseerlo.

En relación con el manejo de la reserva de biosfera Yabotí, a diferencia de los propietarios de tierras, muchas de las comunidades luchaban por ser tenidos en cuenta en el manejo del monte que habitaban. Por lo tanto, cuando se aprobó la Ley 26.160 en el 2006 por un plazo de vigencia de 4 años, esto generó grandes expectativas de cambios estructurales. Sin embargo, años después de la aprobación de la ley, los pueblos indígenas y funcionarios comenzaron a cuestionar su validez. Como señaló el juez federal Manuel Moreira en ocasión del Congreso de Derecho Constitucional Indígena en el 2012 y en relación al retraso:

El incumplimiento se vuelve crónico prejuicio colonial en el caso de los pueblos originarios. Su omisión puede verificarse en las prácticas rutinarias y como solapadas formalidades técnicas que suprimen el acceso. De manera que se observan tanto discriminación como prejuicios. El modelo colonial funciona con un repertorio de excusas que expresa con una cuidadosa retórica y se aplica mediante una repetida indiferencia burocrática (Martínez y García, 2013: 125).

Intervenciones temporales

La cuestión de la tierra y las comunidades Mbya en la reserva de biósfera tiene que entenderse también en relación al contexto político y social del país durante la década de 1990 y el nuevo milenio. A pesar del enfoque participativo e integrador subyacente a la categoría de reserva de biosfera (UNESCO, 1996), las políticas

4 "Reducción de las emisiones de la deforestación y la degradación de bosques" (REDD por sus siglas en inglés) es un programa de la ONU que tiene como objetivo mitigar el cambio climático a través de la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero mediante la mejora de la gestión de bosques en los países en desarrollo. Para más detalle con respecto al programa REDD en Argentina (Salinas, 2016; Devia, Nosedá, y Sibileau, 2011).

5 No me referiré aquí a los impactos del sedentarismo impuesto, ya que excede el objetivo de este artículo, pero para más detalle ver Salinas (2016).

multiculturales y los discursos de inclusión desarrollados durante los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (2003-2015), las comunidades guaraníes seguían estando sujetas a exclusiones encubiertas. Como mencioné en la introducción, la fusión entre conservación, capital privado y políticas multiculturales plantearon dilemas difíciles de resolver en la práctica. Así, en Yabotí varias de las comunidades, como las que se encuentran dentro de la reserva de Papel Misionero, Ka'aguy Eté y la comunidad dentro de la propiedad de la Universidad Nacional de Misiones, se encontraron en una situación ambivalente en la cual sus derechos a la propiedad o derechos territoriales no habían sido reconocidos, pero tampoco se les había negado dicho reconocimiento. Esta intervención temporal, “entre paréntesis”, fue en varios de los casos mantenido formalmente a través de la alteración del curso de diversos procesos burocráticos o políticos e, informalmente, atribuyéndoles a los guaraníes una ubicación en un tiempo pasado.

Como he discutido en otra oportunidad (Salinas, 2016), la multitemporalidad a la que el diseño y la implementación de políticas públicas en general en Misiones estaban sujetas, era producida por una diversidad de actores con diferentes propósitos. Las intervenciones temporales eran utilizadas activamente a través de las redes por las cuales se implementaban las políticas públicas, con el objetivo de influir el resultado de los procesos, apresurándolos, suspendiéndolos, trabándolos, retrasándolos o aplazándolos. Así, las intervenciones temporales no estaban reservadas solo para aquellos en posiciones de mucho poder, individuos en posiciones de menor poder también podrían reorganizar estas constelaciones de poder. Una de las dinámicas temporales recurrentes era la aceleración en la etapa inicial de implementación de alguna política, y la larga espera o inconclusión en una etapa posterior. Dichas intervenciones temporales no solo agilizaban o restringían los procesos de políticas públicas, sino que también moldeaban subjetividades a través de la incertidumbre e imprevisibilidad que producían (Auyero, 2012).

Elizabeth Povinelli (2011a) acuñó el concepto de paréntesis para describir la suspensión-aplazamiento por tiempo indeterminado a la cual el Estado australiano sometió al derecho a la distinción cultural de los aborígenes Belyeuen. Para Povinelli (2011a; 2002), el dilema que surge de la unión entre el reconocimiento –de la diferencia cultural seguida de la pertenencia social y de un conjunto de derechos– y la gobernanza liberal se resuelve temporalmente poniendo entre paréntesis a grupos caracterizados como *Otros*. Así, esos *Otros* son puestos entre paréntesis “sin haber sido reconocidos ni negados de reconocimiento” (2011a: 77). Personas, mundos sociales o proyectos son mantenidos en espera en una cola virtual. El paréntesis extrae su fuerza de dominación de la indeterminación, ya que, como Povinelli señala, los mundos sociales no permanecen ni dentro ni fuera del reconocimiento, su valoración permanece irresuelta. Según Povinelli, las contradicciones implícitas en el reconocimiento liberal de la diferencia cultural surgen de diferentes figuraciones de tiempo y expectativas vinculadas a ideas de ciudadanía e inclusión y pertenencia.⁶ El liberalismo entiende que la pertenencia social implica

⁶ Hasta hace poco se daba por sentada la existencia de una relación intrínseca entre ciudadanía, inclusión social y pertenencia al Estado-Nación. Con la globalización y el multiculturalismo esa relación ha sido puesta en tela de juicio. Los grupos mayoritarios gozan plenamente del sentido

nacionalismo e igualdad, y que la igualdad de derechos implica la igualdad de obligaciones como sujetos del Estado-nación. Así, el pertenecer para los aborígenes australianos, como para el resto de los ciudadanos, significa encarnar las ideas de autosuficiencia proclamadas por los liberales convirtiéndose en ciudadanos productivos quienes forjan solos su camino de progreso en una economía de mercado. Al no poder cumplir esta expectativa, los aborígenes australianos son colocados en otro tiempo (el pasado) por parte de aquellos en posición de enunciar: “cuando observamos las estructuras narrativas diferenciales, encontramos que no todas las personas se encuentran en el mismo tiempo narrativo de pertenencia social, incluso estando todos incorporados en la misma lógica política” (Povinelli, 2011b: 23). De esta forma, pese a los discursos y leyes estatales que abogan por los derechos multiculturales, ciertos individuos y grupos se encuentran en un espacio de abandono social legitimado y no en un espacio de inclusión y pertenencia.

Para Povinelli, esta forma de multiculturalismo liberal en Australia no es el resultado de compromiso político y ético débil con la distinción cultural. Por el contrario, es consecuencia de una fuerte visión sobre una nueva cohesión nacional. Esta lógica se nutre de discursos liberales que presentan el sufrimiento de los demás como necesario para asegurar el bien común futuro, no como injusticia. Dichos discursos se basan en narraciones en diferentes tiempos, presente y futuro perfecto, donde se encuentra consuelo en una perspectiva orientada al futuro. Una versión condensada de este razonamiento podría resumirse de la siguiente manera: *algunos deben ser sacrificados, para poder crear crecimiento económico del que todos serán beneficiados en el futuro*. Povinelli subraya que el paréntesis al que las diferencias culturales y sociales son sujetas no elimina ni evapora a los que viven dentro de esos paréntesis. Grupos diferenciados siguen “viviendo dentro de estas salas de espera” y no exactamente “esperando a que aparezca un mago” (Povinelli, 2011a: 77). Quienes habitan esos paréntesis están obligados a soportar las dificultades que las condiciones materiales de ese limbo les presenta.

El análisis de ser puesto “entre paréntesis” de Povinelli, la atribución de tiempos específicos a esos otros y cómo los que están puestos entre paréntesis hacen frente a la situación, es muy sugerente para pensar la situación de los Mbya en Yabotí con respecto a la cuestión de la tierra. Cabe destacar que, a diferencia de Povinelli, no analizaré la esencia de la ética que sustenta las ideas liberales de multiculturalismo, ciudadanía, pertenencia e inclusión en Argentina; sino que me enfocaré en las prácticas que aplazan y deslegitiman el reclamo territorial de los Mbya.

Los dilemas de la inclusión

El análisis de Povinelli transferido al caso de Misiones pone en evidencia que el multiculturalismo neoliberal en Argentina se adhiere a una dinámica local de inclusión-exclusión de larga data. Los procesos de inclusión estatal, desde

de un solo tipo de pertenencia social (Estado-Nación) y no reconociéndola como tal, mientras que para las minorías o grupos minorizados (Segato, 2016; Salinas, 2020) la pertenencia social no es dada y está íntimamente ligada al poder gozar del derecho a la identidad cultural (Rosaldo, 2000) y la gama de derechos y obligaciones que la misma debería acreditar.

el punto de vista del marco legislativo en la provincia de Misiones, si bien estuvieron fuertemente influenciados por procesos nacionales, siguieron un curso particular de disputas internas dentro de la provincia. La producción de un marco legislativo destinado a regular las relaciones entre el Estado provincial y los grupos indígenas se dio relativamente tarde en Misiones en comparación a otras provincias. Durante el primer periodo democrático de la década de 1980, el partido radical al frente del gobierno de la provincia avalaría la enseñanza laica, la no intromisión religiosa en las comunidades y sancionó la Ley del Indio N° 2.435 de 1987. Sin embargo, pocos meses después con la llegada del peronismo al gobierno de la provincia, dicha ley se derogaría, siendo remplazada por Ley del Aborigen (N° 2.727 de 1989) (Lezcano, 2015). El peronismo provincial aliado al sector eclesiástico “retomaría el espíritu del indigenismo integracionista y paternalista de las nostalgias jesuitas” (Salamanca, 2012: 64). Como menciona Salamanca, el peronismo en Misiones se jacta de que bajo su gobierno a partir de 1987 se transfirieron tierras a nombre de algunas comunidades. Sin embargo, se omite que estas fueron obtenidas en el marco de protestas y grandes movilizaciones y no como parte de una política estatal del manejo del territorio y de reconocimiento cultural. Tales donaciones implicaron el desplazamiento de sitios tradicionales hacia otros lotes o la fusión de varias comunidades. Como remarca Salamanca refiriéndose a Seró y Kowalski (1993), la “generosidad” peronista, entregaba lotes en otros lugares que los sitios reclamados en forma de asistencialismo, liberando de indígenas amplias extensiones de monte. Esta desposesión hizo posible habilitar la explotación económica de dichos montes en manos de privados. Los indígenas, por su parte, eran convertidos en “beneficiarios”.

El caso de Ka'aguy Eté

Aunque en la década de 1990 la Oficina de Tierras otorgó a Ka'aguy Eté cuatro lotes –aproximadamente 105 hectáreas dentro de la reserva Yabotí –, quince años más tarde el proceso de titulación aún no había concluido. La titulación a favor de la comunidad, a punto de ser aprobada por ley a principios de 2005, se detuvo el 10 de mayo de dicho año y los documentos quedaron apilados en una oficina en la Oficina de Tierras. Ningún funcionario pudo explicarme por qué el proceso fue “encajonado”. No fue sino hasta principios de 2013 que, por una petición formal de la comunidad, los documentos fueron enviados desde la Oficina de Tierras a la Escribanía General, una de las muchas oficinas que constituían la larga cadena de procedimiento estándar requerido para la titulación. Un año y medio después, pese a varias cartas pidiendo información, la comunidad no había recibido ninguna respuesta de las autoridades. Tampoco yo, a pesar de que intenté varias veces obtener información sobre el proceso de titulación. Según un funcionario con el que conversé, aunque los burócratas podrían tener buena voluntad, no había voluntad política. La “falta de voluntad política” se materializaba en la intervención temporal del encajonamiento y la espera, como ejemplificaré a continuación.

La Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes (DPAG) era la institución provincial encargada de asegurar el reconocimiento constitucional y la protección de los guaraníes (Mbya y los otros grupos indígenas) en Misiones. Como la institución oficial a cargo de representar los intereses de los guaraníes en la provincia, la DPAG era la responsable de llevar adelante el proceso de titulación de tierras, es decir, trasladar los documentos de una oficina a otra dentro del sistema burocrático. Sin embargo, aunque la Escribanía General mandó un pedido de documentos a DPAG en mayo de 2013, al día de fecha la solicitud permanece encajonada y la titularización de los lotes de Ka'aguy Eté en la cola virtual.

Es necesario mencionar que el proceso de titulación de tierras de Ka'aguy Eté se insertó también en un contexto más grande de desacreditación institucional y política. El director de la DPAG, por ejemplo, ha mantenido su cargo durante casi 20 años a pesar de las múltiples protestas y campañas a lo largo de la última década exigiendo a las autoridades su destitución por malversación de fondos y negligencia en el cargo público⁷ (ver Seymoure, 2012; Gorosito Kramer, 2013).

Luego de muchísimos intentos de obtener información sobre la titularización de los lotes a favor de Ka'aguy Eté en septiembre de 2014, el abogado que ayudaba *ad honorem* a la comunidad finalmente recibió una respuesta indirecta de la DPAG. El abogado había enviado una carta (ver Salinas, 2016) al Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) pidiendo que dicha institución tomara alguna medida. La respuesta que recibió de la DPAG a través del INADI fue que los archivos relacionados con la solicitud de titulación de tierras permanecían en la DPAG a la espera de la recopilación completa de documentos requeridos por la Escribanía General de Gobierno. Los documentos requeridos, entre otros, eran los datos de identificación de los padres del cacique y representantes, acta de asamblea y un censo actualizado de la comunidad. La DPAG señaló en la carta que los datos de identificación de los padres del jefe eran difíciles de obtener ya que “los Mbya-guaraní son semi-nómadas que cruzan la frontera lindante con el Brasil a los fines de permanecer por un largo período en dicho país” [12 de septiembre de 2014].

La otra cuestión destacada en la carta era que, según la DPAG, otra comunidad se encontraba viviendo en los mismos lotes que Ka'aguy Eté reclamaba como de su propiedad. Por lo tanto, esta comunidad también debía ser incluida en la personería jurídica de Ka'aguy Eté y en el reclamo. La carta reclamaba los mismos derechos para ambas comunidades sobre los mismos lotes, a la vez que señalaba que el área era considerada como zona de seguridad nacional.

En una de mis visitas a la DPAG, un empleado me comentó que el hecho de que Ka'aguy Eté estuviese en una zona de seguridad nacional dificultaba la obtención del título de tierras. Según este empleado, las áreas declaradas zonas de seguridad nacional estaban sujetas a una legislación nacional compleja y por ende la solicitud de titularización debía ser procesada en Buenos Aires.

7 Ver “¿Por qué Micky Verón sigue inamovible en Asuntos Guaraníes?” <https://misionescuatro.com/politica/por-que-micky-veron-sigue-inamovible-en-asuntos-guaranies/> leído 20 de marzo de 2020.

A partir de los datos que he reunido, la afirmación de que la otra comunidad se estableció en algunos de los mismos lotes de Ka'aguy Eté podría ser falsa. Según los caciques de Ka'aguy Eté, de la otra comunidad mencionada en la carta, y un funcionario del Ministerio Provincial de Ecología y Recursos Renovables Naturales—bien informado sobre la situación de los lotes de Yabotí— la otra comunidad estaba ubicada en un lote que era de propiedad de la empresa Moconá SA. Sin embargo, sin tener acceso a datos oficiales precisos,⁸ para Ka'aguy Eté era imposible testificar contra la DPAG. Por lo tanto, el proceso de titulación fue detenido una vez más en septiembre de 2014. En abril de 2015 conocí al otro de los abogados voluntarios que asesoraban a los Mbya de Ka'aguy Eté en el caso, quien me dijo que la titularización a favor de los Mbya era difícil de resolver debido en realidad a problemas de política. Sabía que el director de la DPAG tenía largos conflictos sin resolver tanto con el cacique de Ka'aguy Eté, como con el director de la Oficina de Derechos Humanos, y además tenía conexiones políticas poderosas que lo mantenían en su cargo pese a todos los reclamos de las comunidades que la DPAG supuestamente representaba.

Luego de incontables intentos, nunca pude entrevistar al director de la DPAG para conocer su versión sobre la falta de titularización de Ka'aguy Eté. La inacción con respecto al proceso de titulación en relación con esta comunidad, las dificultades inespecíficas que señalaron tanto los empleados estatales como los abogados, la acusación de que los documentos fueron “cajoneados”⁹ y el ocultamiento de información, fueron prácticas que pusieron entre paréntesis las demandas y el reconocimiento de los derechos a la tierra de la comunidad Mbya de Ka'aguy Eté. La titularización de sus tierras estaba sujeta a una suspensión temporal en la que sus derechos permanecían en una cola virtual pendiente de resolución.

Los paréntesis en que se suspendió a la comunidad Mbya fueron sostenidos por la práctica de “encajonar”. Esta práctica, por un lado, podría dar la apariencia de que el proceso sufrió una interrupción no deliberada, inocente o banal mientras que, por otro lado, podría ser entendida como una acción deliberada y aceptada como parte del juego político imposible de cambiar. Los paréntesis fueron también mantenidos por representaciones falsas. La respuesta que la DPAG dio al no poder cumplir con los requisitos solicitados por la Escribanía fue que los Mbya eran grupos semi-nómadas que vivían en Brasil por largos períodos de tiempo. Ampliaré el tema del “nomadismo” en la próxima sección, pero por el momento es importante señalar que el pedido de documentos que certificasen los datos filiatorios del cacique y otros representantes de la comunidad eran un estándar imposible de cumplir, así como la DPAG implícitamente señala. Sin embargo, el incumpliendo de este requisito podría haberse resuelto con un informe de la DPAG sobre la situación de los pueblos originarios con respecto a su inscripción (nacimiento, datos filiatorios y situación conyugal) en el registro nacional de las personas. Es decir, aclarar que dicha inscripción ha sido regularizada

8 Como discuto en Salinas (2016) los datos oficiales eran inexactos, de difícil acceso y a menudo impugnados.

9 Guardar algo dentro de un cajón. Este concepto denomina la acción de un burócrata que demora o retiene (cajonea) un trámite oficial.

recientemente, en la década de 1990 (Salamanca, 2012). De esta manera un pequeño informe aclarando esta situación resolvería rápidamente el incumplimiento de dicho requisito. Cuando una amiga Mbya, luego de muchos intentos fallidos, seguía sin obtener su documento nacional de identidad debido a la falta de acta de nacimiento y otros datos filiatorios, redactó una carta aclarando este punto y la incluyó en la solicitud que fue enviada al Registro Nacional de las Personas en Buenos Aires. Unos meses después, pudo finalmente recibir su DNI.

Los Mbya con quienes hablé y los funcionarios de las varias instituciones que visité en Posadas, San Pedro y el Soberbio señalaron que la institución que podía lograr que los Mbya obtuvieran la tenencia legal de la tierra era la DPAG. Según un funcionario que había trabajado en la DPAG, a fines de la década de 1990 se creó una comisión de ocho personas para trabajar en la legalización de la tierra de los pueblos indígenas. Sin embargo, la crisis del 2001 cambió el panorama: “nos empantanamos y todo quedó como estaba. ¿Podés creer? Los archivos en los que trabajó la comisión todavía están en DPAG después de todos estos años”. Aparentemente, la comisión intentó mapear todas las comunidades de la provincia y ver si estaban en propiedad privada o no, incluso antes de la Ley 26.160. Sin embargo, este trabajo no continuó: “Hoy DPAG trabaja desde el asistencialismo, llevándole chapas, mercadería, pero tratar de armar un equipo para regularizar la tenencia de tierra de los paisanos parecería estar fuera de cuestión” [12 de diciembre 2012]. Para dicho funcionario los tiempos burocráticos trababan los procesos: “¡Hoy pedís un informe catastral y te hacen esperar por lo menos un mes y medio! No, te lo tienen que dar instantáneamente”. Para él, la “palanca”¹⁰ política con la que la comisión contaba en la década de 1990 agilizó los procesos, mientras que en el 2012-2013, la falta de compromiso político para resolver la situación de los pueblos originarios, según él, suspendía incluso la aplicación de las leyes: “Hay leyes que garantizan las tierras para los pueblos originarios, pero es puro jarabe de pico, no resuelve el problema real”. Al igual que otros, este funcionario me comentó que resolver realmente la cuestión de las tierras indígenas implicaba el reconocimiento real de los derechos ancestrales de los guaraníes y, posteriormente, el despojo de la tierra que se encuentra en manos de los terratenientes. Para él era una ilusión y un escenario político improbable para Misiones. En la medida en que gran parte de los territorios indígenas estaban en manos privadas, el costo político que representaba un posible reconocimiento de los derechos territoriales era muy alto, lo cual hacía que la legalización de la tierra a favor de las comunidades fuera menos factible. La situación era muy compleja. Así lo expresó:

Tenemos comunidades en reservas, en propiedades privadas y propiedades de la Universidad de Misiones y La Plata [Buenos Aires], las cosas son muy complicadas y hoy es muy poco probable que un político quiera comerse semejante problema [que podría dañar imágenes y carreras políticas]. Fijate lo que pasó con el Guarambocá, en El Soberbio, está totalmente intrusado, pero en los mapas todavía figura como Parque Provincial [Notas de campo, Posadas 12 de diciembre de 2012].

10 Denota que una persona de influencia apoya, ayuda, favorece o protege a otra.

Cuando le pregunté acerca del ordenamiento territorial, incompleto aún después de varios años de vigencia de la ley, comentó que ese proceso estaba llevándose a cabo como un “juego de escondidas”, incluso los funcionarios de la Oficina de Tierras que supuestamente deberían estar informados no tenían tal información. Nadie sabía quién participaba en el proceso. El funcionario dijo:

No sé quién está a cargo, no sé si es si el Ministerio de Derechos Humanos tiene algo que ver [...] Un ingeniero civil acomodado por vaya uno a saber quién, tiene un grupito que trabaja a espaldas de Asuntos Guaraníes porque el ministro de Derechos Humanos y el director de Asuntos Guaraníes no se llevan bien, y los únicos que terminan perjudicándose en todo esto son los aborígenes. El pobre paisano es el único que termina pagando los platos rotos de semejante situación, ¿Entendés? [Notas de campo, Posadas 12 de diciembre, 2012].

El ordenamiento territorial fue pospuesto o “pateado para adelante” por un tiempo incierto, como me dijeron varios de los entrevistados. Los responsables dirían que estaba en proceso, así quizás evitarían las posibles protestas o movilizaciones que podrían costar carreras políticas. El análisis de las prácticas de las burocracias en Buenos Aires realizado por Auyero (2012) pone de manifiesto de dónde las intervenciones temporales podrían extraer su fuerza de apaciguamiento político: “ningún actor humano es considerado responsable de los retrasos y suspensiones [...] la razón de la reprogramación siempre permanece oculto” (2012: 115). La DPAG, por ejemplo, justificó el incumplimiento del proceso de titulación de tierras señalando requerimientos burocráticos. De esta manera la demora y la espera pareciese simplemente parte de un procedimiento formal, justificado o atribuido a un sistema sin rostro, en lugar de un ejercicio de poder estructural. Auyero señala que los “desafortunados” que carecen de dinero, influencia y conexiones se ven obligados a soportar “tortuosos, circulares” períodos de espera (2012: 30-31). Por lo tanto, la espera no se distribuye equitativamente entre la población, así como en Yabotí donde mientras que la comunidad de Ka’aguy Eté era sometida a esperas sin fecha de resolución, otros actores con poder podían acceder a tierras sin mayores problemas (ver Salinas, 2016).

Es así como las prácticas políticas y burocráticas ponen entre paréntesis el reclamo de los derechos territoriales de los guaraníes. A varias comunidades no se les negaron sus derechos, pero su demanda de los mismos estaba pendiente de resolución. Esta espera era en algunos casos fruto de “internas políticas”, disputas, y en otros podría verse como una forma de hacer frente a las controversias que podrían surgir si se reconociesen o se negasen completamente los derechos de los pueblos originarios. Como afirma Povinelli (2011), el reconocimiento de la diferencia (cultural, de género, religiosa) es un asunto políticamente sensible, por lo tanto, es puesto entre paréntesis y dejado en suspenso hasta que se resuelva o disuelva el impase que pudiese provocar. En Misiones, el costo político de hacer cumplir las leyes que garantizarían el reconocimiento territorial de los grupos indígenas podría ser enorme, ya que los grandes terratenientes son también parte de la élite económica y de forma directa o indirecta parte de la esfera política. De este modo, poniendo entre paréntesis la demanda de los

guaraníes, podría evitarse conflictos políticos causados por debates más amplios sobre exclusión, injusticia, favoritismo y expropiación. Así, se puede decir que el paréntesis es políticamente productivo. Un funcionario de la Oficina de Tierras exclamó:

¿Qué ganás sabiendo que las comunidades aborígenes y sus ancestros ocupaban tal o cual superficie de tierra si detrás de semejante estudio no hay una política orientada a regularizar o no regularizar esa situación? Entonces, vos a la persona le generás una gran expectativa, ¿cómo bajás después toda esa expectativa a nada? [Notas de campo, Posadas 12 de diciembre de 2012].

El futuro es incierto, pero por el momento no se han negado los derechos sobre la tierra de los lotes que ocupa Ka'aguy Eté. Sin embargo, la resolución sigue pendiente. De esta manera, los paréntesis no han eliminado por completo la esperanza de adquirir la titulación. Bourdieu (2000) afirma que la sumisión provocada por la espera toma fuerza del equilibrio delicado de hacer que otros esperen sin hacer que la espera se convierta en subversión:

el arte de "tomar el tiempo", o "dejar que el tiempo se tome su tiempo" como dice Cervantes, de hacer esperar a la gente, de retrasar sin hacer perder la esperanza, o de aplazar sin decepcionar por completo, lo que llevaría a matar a la espera en sí [...] el arte de [...] mantener a la gente 'motivada' sin llevarla a la desesperación (Bourdieu, 2000: 228).

Según Bourdieu, los sujetos no pueden ser dejados en espera sin dárseles una pequeña esperanza; de lo contrario, frustraría el propósito de la espera. El verbo esperar materializa el punto de Bourdieu. Esperar, del latín *sperare*, es la raíz del sustantivo esperanza. Esperar implica creer, tener fe en que algo finalmente sucederá.

Adscribiendo tiempo a Otros

En esta sección retomaré el comentario de la DPAG en su respuesta al abogado afirmando que "los Mbya-guaraní son semi-nómadas que cruzan la frontera lindante con el Brasil a los fines de permanecer por un largo período en dicho país". Así como Povinelli señala en el caso de Australia, en la intervención temporal de la cuestión de la tierra en Yabotí también se jugó la adscripción de otros tiempos a los indígenas. El discurso de los Mbya como nómadas estaba entrelazado con otros discursos (ver Gorosito Kramer, 2010): i) el pueblo guaraní es nómada que aprendió la agricultura de los misioneros, o ii) la agricultura guaraní es rudimentaria y practicada en espacios pequeños, iii) su práctica nómada era errática y sin sentido iv) tiene un desdén natural por el trabajo. En su crítica a estas representaciones tergiversadas Gorosito Kramer (2007) señala que en un texto de divulgación publicado por el gobierno de Misiones en 1979, se afirmaba que los guaraníes eran cazadores-recolectores nómadas que, a través del contacto con los blancos, adoptaron hábitos agrícolas de cultivos de subsistencia.

Melià (1989) también ofrece una corrección a estas tergiversaciones al llamar la atención sobre la evidencia arqueológica de la época pre-colonial que muestra que los guaraníes se establecían en las tierras más productivas y cultivaban maíz, mandioca, porotos, calabazas, batatas y maní. Gorosito Kramer (2007) señala que el discurso de los Mbya como nómadas cazadores-recolectores coincide con la idea de Misiones como “territorio vacío” hasta finales de 1800 y principios de 1900. Según el presidente argentino D. F. Sarmiento (1868-1874), el problema con Argentina era la extensión de su gran “desierto deshabitado”. En el discurso político, Misiones había sido una tierra incógnita, deshabitada, que luego fue colonizada por los estados federales y provinciales otorgando tierras a extranjeros. Los pioneros han sido descritos como héroes que domaron la inhóspita “selva” y lograron transformar el lugar en un espacio habitable. En este discurso, los Mbya, por el contrario, no eran originarios de la región. La concepción común era que los Mbya vinieron de Paraguay mucho más tarde (Gorosito Kramer, 2010) y se establecieron en las propiedades privadas de aquellos pioneros o terratenientes que se habían apoderado de esas tierras forestales “no pobladas”. Gorosito Kramer (2007) menciona que incluso historiadores han contribuido a esta percepción, “sosteniendo que esa región no fue nunca ocupada por los guaraníes” y de esta manera “desautorizan los reclamos judiciales de las aldeas localizadas en la Reserva de Biósfera contra la firma Moconá S.A” (2007: 17).

Los guaraníes eran caracterizados como nómadas, connotando una desconexión a la tierra, y “desculturados”. Aunque estas caracterizaciones son históricas (ver Gorosito Kramer, 2010), en la actualidad siguen siendo usadas para deslegitimar su reclamo territorial. En el discurso de la desculturación, los Mbya eran retratados como si estuvieran perdiendo su cultura, y lo que se suponía que *deberían ser* en el presente era lo que *habían sido*, pero ya no eran. Como si la “cultura” fuese un elemento congelado en el tiempo intocable e inmutable a las transformaciones de los entornos políticos, sociales y naturales. O como si en el acto de incorporar elementos de otras culturas los pueblos originarios se estuviesen aniquilando (Cattelino, 2008; Knauff, 2002; Clifford 2013). Similar al caso de Australia –como señala Povinelli–, lo que se supone que es reconocido como autenticidad indígena está vinculado a un orden cultural despojado de los efectos de la brutal historia de colonialidad. Sin embargo, integrando elementos de otros sistemas culturales, económicos y políticos, los grupos indígenas podrían en realidad estar buscando mejorar las condiciones socioeconómicas que les permitan continuar viviendo como un grupo cultural y políticamente diferenciado (Cattelino, 2008). En un contexto donde el entorno material –el monte, base de la vida de los Mbya– está altamente amenazado, la incorporación de elementos ajenos a su cultura puede permitirles simple y sencillamente la sobrevivencia.

Las ideas comunes sobre el carácter de los cambios del supuesto modo de ser y de vivir de los Mbya se mezclaban con caracterizaciones esencialistas negativas. La relación de los Mbya con el trabajo capitalista y su práctica agrícola no intensiva eran señaladas con desdén como aspectos que debían mejorar. No solo vecinos colonos, sino también funcionarios, políticos e incluso maestros repetidamente me decían que los Mbya elegían vivir a expensas de los planes estatales, que no ahorran dinero, ni guardaban alimentos, que no les importaba “el

mañana”, que ya no cazaban ni cultivaban, que vivían de la caridad de otros, que eran vagos, que vendían madera ilegalmente y que esperaban que las soluciones viniesen de afuera en lugar de arreglárselas ellos mismos. El comentario de un funcionario ilustra algunas de estas percepciones:

Cada tres meses, las comunidades en los lotes de la compañía reciben alrededor de 40-50 kilos de carne, según la cantidad de familias. Y vos sabés ... tienen pantalla solar, un ventilador y unos equipos de música. Estéereos que ni vos ni yo en tu puta vida vamos a tener. Y le meten cumbia todo el día. Bueno, pero no tienen heladera. Entonces, que hacen cuando vos le llevas carne comen todo lo que pueden, comen a morir y se mueren te digo. Y de otro poco hacen charqui y lo otro, dejan que se pudra. Vos vas dos o tres días después, y el olor a podrido que hay no te podés imaginar y están panza arriba como víboras empachadas sin poder moverse como no tienen heladera... pero antes tampoco tenían heladera ... Pero, claro, conservar la carne requiere trabajo. Hay que salarla, marinarla con limón, hervirla y ellos ni lavan la ropa, ¡Qué van a esforzarse por conservar la carne! Comen todo de una vez y después la pasan mal, vos sabes allá no hay monte, es todo pino. No hay árboles frutales ni bichos para cazar. Ellos viven del plan jefe y madres. Es un problema el tema del clientelismo político, no estoy de acuerdo, pero ellos quieren vivir así y no le entendemos [Notas de campo, Posadas, 15 diciembre de 2011].

Una y otra vez mis interlocutores no-indígenas, como indiqué, maestros, funcionarios y políticos mencionaban cierta demanda de autenticidad para con los indígenas, aludiendo a que ya no eran indígenas “tradicionales”, y que estaban “perdiendo” su cultura. Un guardaparque comentó:

Los paisanos [Mbya] son intrusos, se meten, si es por ellos desmontan todo. Ellos están mejor que todos nosotros juntos. A ellos les das unas Nike y prefieren andar descalzos. Todos tienen teléfonos... Samsung Galaxy, cosas que ni vos ni yo tenemos. Que te den pena la gente de Buenos Aires, ahí sí que están mal, no ellos. Ellos tienen un montón de derechos. [Nota de campo, Yabotí 3 de noviembre de 2012]

Según una antropóloga con quién conversé en Misiones la gente solía preguntarle si los grupos indígenas con los que trabajaba eran indígenas o no, e irónicamente comentó “ya que ya no llevan arcos y flechas y se visten como los criollos”. Las críticas hacia los Mbya parecerían corresponder a las expectativas —no cumplidas— que los no indígenas tenían de ellos. Así como Cattellino (2008) señala en el caso de los Seminole en Estados Unidos, en el proceso de recrearse a sí mismos como culturalmente distintos en un mundo poscolonial, los indígenas no sólo interrumpen las expectativas de los no indígenas sobre la relación que ellos tienen con el modo de producción capitalista, sino también en la forma de gastar el dinero. El comentario de una asistente social corresponde con este análisis claramente:

Y con la plata de los planes lo usan para tomar y teñirse el pelo. Vos podés creer, andan ahora todos rubios teñidos los Mbya. Usan la plata te digo para

tintura y para aros. No sabés los aros que tienen las mujeres y se pintan todo así por afuera de los labios.

Las cocinas de leña que les dio el gobierno eran hermosas. Se gastó el plata para hacerles y llevarles. Se les mostró cómo usar, pero tal vez había que mostrarle más veces. La cuestión es que vendieron todo. Y ahí están sin cocina. No cocinan, no cazan. Duermen y se van a pie a visitar a otras comunidades, así andan. Una vez se les dio una cortadora de pasto preciosísima. La vendieron el toque. Pero esa vez se hizo la denuncia. [Notas de campo, Posadas, 15 de diciembre de 2011]

Frente a los desmontes y a la pérdida de sus territorios tradicionales, los Mbya se vieron forzados a enfrentar cada vez más a la doble tarea de encontrar estrategias económicas alternativas fuera del monte (Cebolla Badie, 2000), e involucrar y resistir el avance de nuevas formas de capital y tecnología en el tejido de su forma de vivir (ver Salinas, 2016). En un momento en que los valores multiculturales estaban a la orden del día, los Mbya tenían que seguir luchando por vivir su diferencia cultural a nivel cotidiano. Era como si la aceptación de la diferencia por parte de la sociedad en general se basara en una diferencia convencional, una que no desafía el estándar hegemónico de lo que debe ser aceptado como diferencia (Povinelli, 2011). A veces, la incompreensión de esa diferencia era tan grande que algunos podrían llegar a desear que los Mbya fuesen completamente abandonados, al punto de la muerte, como claramente lo ilustra el comentario de un empleado de una ex ONG alemana que me hizo en el 2012: “vos tenés que dejarlos que mueran de hambre, cuando mueran de hambre, ya está, murieron, ¡tenés que enterrarlos y listo!” (Salinas, 2016). Esta incompreensión podría estar enraizada también en una cuestión económica ligada a la producción de valor de mercado. Povinelli afirma que “en el neoliberalismo cuidar a los demás es negarse a preservar la vida si se encuentra fuera del valor de mercado” (2011: 159). No atribuyo el comentario del ex empleado al neoliberalismo, pero el análisis de Povinelli de las relaciones de cuidado, valor económico y la legitimación de quién puede ser abandonado o no, suscita la reflexión (ver Salinas, 2016).

Las demandas impuestas a los indígenas de ser productivos y ajustarse a los parámetros de la sociedad no-indígena eran múltiples. La percepción de que los indígenas carecían de capacidad de generar riqueza o capitalizar lo que recibían los representaba como ciudadanos modernos indignos. Estos supuestos generaron temporalidades contradictorias donde los guaraníes eran colocados en un limbo temporal entre atraso y modernidad. Cebolla Badie (2000) señala que es “en el campo de lo económico donde el indio se transforma en ese otro extraño que no puede ser comprendido porque se analiza desde la lógica occidental y se espera que actúe como perteneciendo a ésta” (2000: 135).

En los paréntesis de reconocimiento en los que los Mbya en Ka'aguy Eté seguían esperando el título de propiedad o aún más derechos territoriales, no solo tenían que soportar las dificultades de las condiciones impuestas por otros, sino también los estándares y expectativas de los no indígenas sobre ellos. Supuestamente debían vivir como sus antepasados, autosuficientes en pacto con

la naturaleza —pero ahora con un estilo de vida sedentario—, o si cambiaban, tenían que adoptar las “recetas de éxito” siendo cada vez más “como nosotros” y menos como eran en su realidad actual. Las expectativas sobre los guaraníes fueron, como dije antes, despojadas de los efectos de la brutal historia colonial y de fragmentación del territorio que tradicionalmente ocupaban.

El poder de la indeterminación

En este artículo he tratado de visibilizar las intervenciones temporales a la que estaban sujetos las políticas territoriales en la reserva de biosfera Yabotí en la provincia de Misiones. Incluso cuando en el discurso oficial los derechos territoriales parecerían haber ganado un considerable grado de reconocimiento en el ámbito político en Argentina, en la práctica esto no ha llevado a la implementación total de dichos derechos. He argumentado que las demandas territoriales, ejemplificadas con la demanda de una comunidad Mbya en la reserva de biosfera Yabotí, fueron puestas entre paréntesis. La suspensión y espera a la que el proceso de titularización a favor de Ka’aguy Eté fue sometida, se mantuvo de diferentes maneras: culpando a las vicisitudes de procedimientos burocráticos estándares, por un lado, y la atribución de una identidad distorsionada, por otro lado. Poner entre paréntesis las demandas de las comunidades indígenas era productivo políticamente, ya que la indeterminación era una manera de evitar el impasse que podría provocar la negación o el reconocimiento del título de propiedad o derechos territoriales.

La profunda y rápida transformación del territorio de Misiones durante los últimos 60 años no habría sido posible sin que se hubiera hecho irrelevante la presencia de los pueblos indígenas en el territorio. Legitimado a través del discurso de montes sin población originaria (Ferrero, 2014), el estado facilitó la venta de grandes extensiones de tierras a extranjeros y a terratenientes argentinos. Más tarde muchas de las tierras fiscales excedentes, serían convertidas en unidades de conservación. De esta manera, un reconocimiento real de los derechos indígenas al territorio podría implicar el despojo de las tierras en manos de propietarios o de universidades, organizaciones e incluso del estado. Así, el uso de paréntesis podría servir para apaciguar cualquier posible movilización indígena que podría tener grandes consecuencias políticas.

Los paréntesis extraen su fuerza de varias fuentes. Por un lado, de la apariencia de que la interrupción, suspensión o aplazamiento por tiempo indeterminado del proceso de titularización, o del ordenamiento territorial, era explicado como una operación no deliberada, inocente o banal. Otras veces era explicado por mis interlocutores como una acción deliberada, parte de un juego político que lamentablemente no se podía cambiar y debía ser aceptado. Por otro lado, las representaciones identitarias tergiversadas no sólo por los representantes estatales, sino también por la sociedad más amplia no indígena hacían lo suyo. Los Mbya eran enmarcados en narraciones de tiempos diferentes al de los enunciadores con poder. Los Mbya u otros grupos guaraníes en Misiones eran representados como “nómadas”, como sus antepasados, como vagos a quienes no les interesaba forjar un futuro (impuesto) y/o desculturizados que habían perdido

su conexión con el monte. Las narraciones los presentaban como anacrónicos o demasiado modernos.

Los discursos y las narraciones en diferentes tiempos facilitaban así la legitimación del acaparamiento de tierras por parte de grupos dominantes y el despojo de los grupos indígenas. De esta manera, la cuestión de quién podría poseer legalmente tierras en esta área y quién no pone en evidencia las estructuras sedimentadas del pasado poscolonial que, a través de la explotación capitalista de los bosques, han dado forma al territorio y a su población original.

Finalmente, quiero remarcar que el pueblo guaraní en Misiones ha padecido las rápidas transformaciones de la selva paranaense, primero con el surgimiento de los estados nacionales y sus fronteras y la explotación forestal, y más tarde con el avance de la frontera agrícola, así como también con la creación de áreas protegidas en manos de privados. Estas transformaciones, sumadas al reconocimiento solo parcial al que estaban sujetos, tiene grandes consecuencias sobre qué proyecto de vida es posible soñar para los Mbya. Melià (2012) señala que “el peor de todos los males coloniales será negarles a los guaraníes la tierra” (Melià 2012: 117). Por ende, una posibilidad real de vida autosuficiente y sostenible en el monte para los Mbya, requiere el reconocimiento de sus derechos territoriales, titularización de la tierra y el reconocimiento real de la distinción cultural, garantizándoles toda la gama de derechos que definen la participación real en una democracia multicultural.

Agradecimientos

Este artículo fue elaborado a partir de un capítulo de mi tesis doctoral realizado bajo la supervisión de la Dr. Marianne E. Lien y Andrew Mathews a quienes me gustaría expresar mi más profundo agradecimiento. Quiero agradecer también a los dos evaluadores anónimos y a la Dra. Silvia Hirsch, Dra. Mónica Amador Jiménez y la antropóloga Manuela Rodríguez por la atenta lectura, comentarios y sugerencias.

Bibliografía

AMIRBY (2010). *Hacia un diálogo de saberes: Encuentros entre colonias rurales, pueblos originarios y reserva de biósfera Yabotí*. Posadas, AMIRBY y MERNR. pp. 7-76

Auyero, Javier (2012). *Patients of the state: The politics of waiting in Argentina*. Durham, Duke University Press.

Biocca, María de las Mercedes Donato (2015). “*The silences of dispossession: the dynamics of agrarian change and the politics of indigenous people in Chaco, Argentina*”. PhD, Department of Sociology, University of Bergen.

Blaser, Mario (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Durham, N.C, Duke University Press. pp. 139, 186 y 219-230.

Bourdieu, Pierre (2000). *Pascalian meditations*. Traducido por R. Nice. Cambridge, Polity Press. pp. 228.

Carrasco, Morita. 2009. *Tierras Duras: historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Copenhague, IWGIA.

Cattellino, Jessica R. (2008). *High stakes: Florida Seminole gaming and sovereignty*. Durham, Duke University Press.

Cebolla Badie, Marilyn (2000). “Colonos y paisanos. Indios y jurua kuery. Relaciones interétnicas y representaciones sociales en la colonial La Florida Misiones”, *Revista de antropología Avá*, N° 2, pp. 129-142.

Clifford, James (2013). *Returns: Becoming indigenous in the twenty-first Century*. Cambridge, MA, Harvard University Press. pp 17, 47 y 60-63.

De la Cadena, Marisol, y Orin Starn (2007). *Indigenous experience today, Wenner-Gren International Symposium series*. Oxford, Berg. pp. 10-26.

Devia, Leila, Paula Nosedá, y Agnés Sibileau (2011). *Cambio climático: Una mirada argentina con relación al comercio internacional y a gestión de los bosques*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Eversole, Robyn, John-Andrew McNeish (2005). “Introduction: Indigenous people and poverty”, en Eversole, Robyn, John-Andrew McNeish, y Alberto D. Cimadamore (comps.): *Indigenous peoples and poverty: an international perspective*. London & New York, Zed and Palgrave Macmillan. pp. 1-37 y 290-294.

Faulk, Karen Ann (2013). *In the wake of neoliberalism: citizenship and human rights in Argentina*. Stanford/California, Stanford University Press.

Ferrero, Brian (2009). "La lucha contra la selva. Percepciones y usos de la naturaleza entre los colonos misioneros", *Revista de antropología Avá*, N° 15 (julio), pp. 145-160.

Ferrero, Brian (2013). "La conservación de la naturaleza como arena de acción política: Dos conflictos en la provincia de Misiones", *Publicar: En antropología y ciencias sociales* 15 (Febrero). Pp-33-54

Ferrero, Brian (2014). "Conservación y comunidades: una introducción." *Revista de antropología Avá*, N° 24 (junio), pp. 11-33.

Gordillo, Gastón, y Silvia María Hirsch (2010). "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina", en Gastón Gordillo y Silvia María Hirsch (editores) en *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía Ediciones.

Gorosito Kramer, Ana María (2007). "Frágiles senderos interculturales en los espesos bosques del prejuicio." Lanzamiento de la Red Nacional de Investigadoras/es sobre Discriminación, Buenos Aires.

Gorosito Kramer, Ana María (2010). "Los Guaraníes de Misiones mirada de cronistas y antropólogos." En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch, editores. Buenos Aires, La Crujía Ediciones.

Gorosito Kramer, A. M (2013). Guaraníes en Misiones: Tierras y Bosques 2011. Nuevos escenarios para viejas cuestiones. *Runa*, N° 34, pp. 31-47.

Gupta, Akhil (2012). *Red tape: bureaucracy, structural violence, and poverty in India*. Durham, Duke University Press.

Knauff, Bruce M (2002). *Exchanging the past: a rainforest world of before and after*. Chicago, University of Chicago Press.

Krohn-Hansen, Christian, y Knut G. Nustad (2005). *State formation: anthropological perspectives, Anthropology, culture, and society*. London, Ann Arbor, Pluto Press.

Lezcano, Juna Manuel (2015). *Propiedad Indígena: Su caracterización desde el caso de la provincia de Misiones*. Posadas, Editorial UGD.

Martínez, Stella Marys y Julio César García (2013). "Atrapadores de oxígeno. La esperanzadora lucha de los Mbya Guaraníes". *Voces en el Fenix*, N° 25, pp. 116-125.

Melià, Bartomeu (2012). "El Buen vivir guaraní: Tekó porã". *Agenda Latinoamericana Mundial 2012*. Panamá.

Melià, Bartomeu (1989). "La Tierra Sin Mal de los Guaraní: Economía y profecía", *América Indígena* XLIX, Vol. 3, pp. 491-507.

Otteheimer, Ana Cristina, Bernarda Zubrzycki, Stella Maris García, y Liliana Tamagno. (2009) "Las luchas por el territorio: el caso de los mbyá guaraní del Cuña Pirú en tierra de la Universidad Nacional de La Plata", en Liliana Tamagno (comp.): *Pueblos indígenas: Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Povinelli, Elizabeth A (2002). *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism (Politics, history, and culture)*. Durham, Duke University Press.

Povinelli, Elizabeth A. (2011a). *Economies of abandonment: social belonging and endurance in late liberalism*. Durham N.C., Duke University Press.

Povinelli, Elizabeth A. (2011b). "The Governance of the Prior", *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, N° 13, Vol. 1, pp. 13-30.

Rosaldo, Renato (2000). "La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", *Desacatos*, N° 3, primavera, pp. 39-49.

Salamanca, Carlos (2012). *Alecrín: Cartografías para territorios en emergencia*. Rosario, UNR Editora.

Salinas, Cecilia G. (2013). "Mellom håp og hype: Nyliberal økonomi i Uruguay". *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, N° 24, Vol. 2, pp. 87-99.

Salinas, Cecilia G. (2016). "Elusive Appearances: How policies fail in the Argentinian Paraná Atlantic Forest." Tesis doctoral, Department of Social Anthropology, University of Oslo.

Salinas, Cecilia G. (2020). "The pedagogy of detachment and decolonial options: Reflections from a 'minoritized' point of view", *Nordic Journal of Comparative and Interantional Education* N° 4, Vol. 1, pp. 10-25.

Schiavoni, Gabriela (1997). "Las regiones sin historia: Apuntes para una sociología de la frontera," *Revista paraguaya de sociología*, N° 34, Vol. 100 pp. 261-281.

Segato, Rita Laura (2016). "Patriarchy from Margin to Center: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital", *South Atlantic Quarterly*, N° 115, Vol. 3, pp. 615-624.

Seró, Liliana, and Alejandro Kowalski (1993). "Cuando los cuerpos guaraníes se irguieron sobre el papel", en: *Después de la piel. 500 años de confusión entre*

desigualdad y diferencia. Dossier Revista Contextos. Posadas, Departamento de Antropología Social. FHCS. UNaM. 225-250.

Seymour, Penny (2012). “The fight for Mbya lands: Indigenous rights and collective rights. In *Tourism in northeastern Argentina*”, en: Seymour y J. L. Roberg (comps.) *The intersection of human and indigenous rights with the environment*, Maryland, Lexington Books.

UNESCO (1996). *Biosphere Reserves: The Sevilla Strategy and Statutory Framework of the World Network*. Paris. pp. 2-16

Vivaldi, Ana (2010). “El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio toba”, en: Gastón Gordillo y Silvia María Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía. pp. 101-121.

Wilhite, Harold Langford, and Cecilia G. Salinas (2019). “Expansive Capitalism, Climate Change and Global Climate Mitigation Regimes: A Triple Burden on Forest Peoples in the Global South”, en: Astrid B. Stensrud y Thomas Hylland Erikson: *Climate, Capitalism and Communities: An Anthropology of Environmental Overheating*. London, Pluto Press. pp 151-170

Descolonizar el territorio

Mobilizaciones indígenas, el giro territorial y los límites del derecho a la tierra en la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil¹



por **Joel E. Correia**

Universidad de Florida
joel.correia@latam.ufl.edu
orcid.org/0000-0002-1679-4381

RESUMEN

La vuelta territorial en América Latina ha resultado en la restitución de más de 200 millones de hectáreas de tierra a comunidades indígenas y afrodescendientes desde los años noventa. Aunque la vuelta territorial ha proporcionado una solución jurídica a muchas reivindicaciones de tierras indígenas demarcando legalmente derechos a la propiedad comunitaria, el título no necesariamente resuelve disputas territoriales. Tal es el caso de la comunidad Aché de Kue Tuvy ubicada en la zona fronteriza Paraguay-Brasil que logró título colectivo solo para confrontarse constantemente con desafíos (extra)legales a sus derechos territoriales. A partir de la investigación cualitativa con Kue Tuvy, datos de origen secundario y debates sobre distintas epistemologías territoriales de académicos latinoamericanos y angloparlantes, analizo los efectos fundamentados en la política de la vuelta territorial con atención a las luchas que preceden la vuelta y los conflictos inquietantes que siguen la emisión del título. El artículo muestra cómo se desarrolla la vuelta territorial en el lugar, no simplemente como producto de reformas neoliberal, sino como esfuerzos indígenas de descolonizar territorio para crear espacios comunales para un futuro más justo. Sostengo que los ensamblajes territoriales nunca son terminados, como las luchas por la justicia indígena no terminan con la restitución territorial.

Palabras clave: *Derechos indígenas, restitución de tierras, territorialidad, ensamblaje territorial, justicia.*

¹ Este artículo ha sido publicado en: Correia, J.E. (2019). "Unsettling Territory: Indigenous Mobilizations, the Territorial Turn, and the Limits of Land Rights in the Paraguay-Brazil Borderlands" *Journal of Latin American Geography*, Vol. 18, N° 1, pp. 11-37. doi:10.1353/lag.2019.0001. *Etnografías Contemporáneas* agradece al equipo editorial del *Journal of Latin American Geography* por ceder los derechos del artículo para su publicación en español.



Unsettling territory: Indigenous mobilizations, the territorial turn, and the limits of land rights in the Paraguay–Brazil borderlands

ABSTRACT

The territorial turn in Latin America has resulted in the restitution of more than 200 million hectares of land to Indigenous and Afro-descendant communities since the 1990s. While the territorial turn has provided a juridical solution to numerous Indigenous land claims by legally demarcating collective property rights, title does not necessarily resolve territorial disputes. Such is the case with the Kue Tuvy Aché community in the Paraguay–Brazil borderlands that successfully won collective title only to be continually confronted with (extra-)legal challenges to their hard-won land rights. Drawing from qualitative research with Kue Tuvy community members, secondary-source data, and scholarship on territorial epistemologies from Latin American and Anglophone scholars, I analyze the grounded effects of territorial turn politics with attention to struggles that precede the turn and the conflicts that follow issuance of title. The paper shows how the territorial turn plays out in place, not merely as the product of neoliberal political economic reforms but as Indigenous efforts to unsettle territory to create communal spaces for more just futures. I argue that territorial assemblages are never finished, just as struggles for Indigenous justice do not end with territorial restitution.

Keywords: *Indigenous rights, land restitution, territoriality, territorial assemblage, justice.*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Correia, Joel E. (2020) “Descolonizar el territorio: movilizaciones indígenas, el giro territorial y los límites del derecho a la tierra en la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 11, pp. 160-188.

TRADUCCIÓN: Laura L. García

Introducción. Derechos indígenas, territorio y restitución de la tierra

La desigualdad en la distribución de la tierra afecta de manera desproporcionada a los pueblos indígenas de América Latina (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2017; Wily, 2018). No sorprende, pues, que el objetivo de las luchas políticas indígenas contemporáneas en América Latina sea en gran medida la formalización de derechos territoriales y de la propiedad colectiva como modos de restitución por la desposesión sufrida. En consecuencia, tanto las cortes regionales como los gobiernos estatales han elaborado nueva jurisprudencia y han tomado medidas que promueven el derecho a la propiedad colectiva de las comunidades indígenas en América Latina (Gilbert, 2016; Fuentes, 2017). Si bien las luchas territoriales de los pueblos indígenas ciertamente no son una novedad (Postero y Zamosc, 2004; Jackson y Warren, 2005), algunas tendencias recientes en los movimientos por los derechos humanos, junto con algunos efectos de las reformas político-económicas neoliberales, promovieron la iniciativa de otorgar a comunidades indígenas y afrodescendientes títulos de propiedad de por lo menos doscientos millones de hectáreas de tierra, desde México hasta Argentina (Bryan, 2012; Blackman *et al.* 2017).

La formalización de los derechos a la tierra de indígenas y afrodescendientes en América Latina fue ganando tanto terreno desde la década del noventa que el fenómeno recibió el nombre de “giro territorial”. Según la definición de Offen (2003), el “giro territorial” refiere a una coyuntura histórica en la cual los Estados latinoamericanos empezaron a otorgar una gran cantidad de títulos de propiedad a comunidades indígenas y afrodescendientes. No niego la importancia histórica del giro y las “transformaciones políticas, legales y económicas” específicas que implica (Bryan, 2012: 216). Propongo, no obstante, que los efectos del otorgamiento de títulos de propiedad colectiva en el contexto del giro territorial no pueden comprenderse de manera cabal sin un análisis de los factores históricos que provocan la desposesión de los indígenas y una reflexión sobre las consecuencias inesperadas de la restitución de tierras para la justicia socioambiental indígena.

A pesar del creciente empeño por formalizar el derecho a la tierra de los indígenas, a menudo se advierte una desconexión entre la delimitación, el otorgamiento de títulos de propiedad y el apoyo del Estado en la protección de los derechos a la propiedad comunal de los indígenas después de que las comunidades reciben el título de propiedad (Bryan, 2011; Kröger y Lalander, 2016; Hale y Millaman-Reinao, 2018). Con demasiada frecuencia, las comunidades indígenas que obtuvieron derechos de propiedad formales vuelven a ver amenazada su soberanía territorial tras el proceso de titulación (Tauli-Corpuz, 2018), problema que atraviesa todo este trabajo. A través de un análisis fundamentado de las políticas del giro territorial en la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil, este artículo se basa en investigaciones que indagan sobre las limitaciones del giro territorial para descolonizar el territorio alterando las relaciones de poder que se reproducen en la formalización de la tenencia de la tierra por parte del Estado (véase, por ejemplo, Wainwright y Bryan, 2009; Bryan, 2012; Anthias, 2018). Mi aporte a estos debates es la evaluación de los límites y las potencialidades de las políticas del giro territorial para proporcionar una seguridad efectiva de la tenencia de tierra a los movimientos indígenas, tanto durante las luchas por reclamos territoriales, como así también después de su supuesta resolución a través de la titulación de propiedad colectiva.

Me baso en investigaciones en la comunidad Kue Tuvy de los indígenas aché, que recientemente recibió del Estado paraguayo el título de propiedad colectiva de una parte de su territorio tradicional. La lucha de la comunidad por el derecho a la tierra duró más de una década y culminó con una delimitación formal y el otorgamiento del título de una parcela de 4600 hectáreas en 2012. Aunque la obtención del título de Finca 470, nombre con el que se conoce localmente la parcela, fue un proceso arduo y produjo muchos conflictos con otros actores, los miembros de la comunidad esperaban una coexistencia más pacífica una vez resueltas las disputas sobre el título de propiedad. Sin embargo, la “resolución” del reclamo territorial a través de la expedición de un título formal generó problemas nuevos e imprevistos. La comunidad debe defender su territorio de la tala, los productores de marihuana y grupos de campesinos sin tierra que exigen derechos (extra)legales para explotar los recursos de dicho territorio. Por otra parte, las comunidades guaraníes vecinas también reclaman ese terreno como

parte de su territorio tradicional, demanda con la cual los achés se ven obligados a conciliar. Estos desafíos hicieron que la vida de la comunidad después de obtener el título de propiedad requiera un trabajo constante para mantener “el control sobre la tierra” (Peluso y Lund, 2011).²

Al cruzarse con las luchas de la comunidad Kue Tuvy, la dinámica del giro territorial demuestra que la obtención de derechos a la tierra no necesariamente resuelve las luchas ni descoloniza el espacio, sino que a menudo genera nuevos conflictos. Además, el caso de la comunidad Kue Tuvy deja en evidencia el modo en que se desenvuelven las políticas del giro territorial de manera situada, no solo como medidas estatales o como respuesta a presiones de las instituciones financieras neoliberales, sino como un ensamblaje de prácticas y discursos materiales (Moore, 2005) realizado por comunidades indígenas que buscan recuperar y conservar sus territorios tradicionales (Escobar, 2008). Por lo tanto, sostengo que el ensamblaje del territorio —sea indígena o de otro tipo— es una labor que nunca se termina, del mismo modo que las luchas por la autodeterminación y la justicia para los pueblos indígenas no se acaban con la restitución territorial.

Mi análisis abarca dos aspectos. En primer lugar, pensando con el argumento de Bryan (2012: 216), considero que el giro territorial es un proceso “inherentemente inconcluso e incompleto” que no altera el modo en que opera el poder colonial en el territorio, sino que reproduce órdenes socioespaciales existentes. En otras palabras, las interpretaciones jurídicas del territorio generan oportunidades para que prosperen los reclamos basados en derechos, al tiempo que (de)limitan la capacidad de dichos reclamos de alterar de manera radical las relaciones de poder existentes, puesto que el reconocimiento de los derechos de propiedad sobre la tierra por parte del Estado reafirma su autoridad para otorgar derechos y definir quiénes pueden reclamarlos (véase también Hale, 2011; Blomley, 2014). En segundo lugar, me baso en investigaciones que no reducen el territorio a un mero “espacio estatal” (Taylor, 1994), sino que proponen reflexiones sobre el territorio como ensamblaje relacional (Moore, 2005; Ogden, 2011; Ulloa, 2012) y como espacio de organización social colectiva (Zibechi, 2012). Los geógrafos y los científicos sociales críticos latinoamericanos encabezaron los debates sobre epistemologías territoriales más recientes (Halvorsen, 2018), a

2 La versión original de este artículo incluye un párrafo a continuación donde explico el uso de una palabra inglesa —“settle” y su derivado “unsettle”— que tiene varios sentidos que no tienen paralelo en español. Por eso, en esta versión traducida se omitió el párrafo en el cuerpo del artículo y se tradujo “settle” y “unsettle” con diferentes palabras que incluyen los múltiples sentidos de la palabra en inglés. Por ejemplo, “unsettle” a veces aparece como “descolonizar” y en otras partes como “desestabilizar”, “desarticular” o “perturbar”, dependiendo del contexto y el sentido. “Settle” aparece como “resolver” y en otras partes como “afincarse” o “asentarse”. Incluyo aquí el texto del párrafo original en inglés para los lectores que tengan interés: “Before proceeding further, it is important to note that I employ multiple meanings of the word settle and settling throughout the paper. The context where settle or settling appears should indicate its meaning in that instance. For example, in some contexts, I use settle or settling with regard to resolving conflicts. In other instances, I consider how land demarcation attempts to create sites amenable to state governance through practices that organize populations and space through colonial power (Wainwright 2008: 25-27). Third, and finally, I use the word settle to explicitly flag the structure of settler colonialism that influences Aché struggles to unsettle, or decolonize, Finca 470 and the ongoing challenges the community faces” (Correia, 2019: 11).

menudo a partir de colaboraciones con movimientos sociales (Haesbaert, 2004; Escobar, 2008; Agnew y Oslender, 2010; Zibechi, 2012). Desafortunadamente, una gran parte de las investigaciones latinoamericanas escritas en español y portugués no forma parte de los debates de la academia angloparlante a causa de la barrera idiomática. Por ese motivo, continúo el trabajo de Sandoval *et al.* (2017) para cerrar la brecha entre las investigaciones sobre territorio latinoamericanas y angloparlantes. Más específicamente, recorro a la noción de “ensamblaje articulado” de Moore, quien sostiene que “los ensamblajes se organizan de manera provisoria y le otorgan una fuerza pujante a los alineamientos contingentes de relaciones sociales, así como una consistencia material y un sentido cultural” (2005: 24), y a la noción de Haesbaert sobre la multiterritorialidad como “la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios, reconstruyendo constantemente el propio” (2013: 34), para formular dos preguntas centrales: 1) ¿Bajo qué condiciones y de qué modo los achés (re)ensamblaron Kue Tuvy como territorio propio ante las políticas del giro territorial en Paraguay? 2) Si la tenencia de la tierra se considera un pilar de la justicia, ¿a dónde lleva el proceso de titulación a las comunidades indígenas que han logrado obtener derechos de propiedad?

El artículo comienza con una presentación de mis métodos de investigación y prosigue con una elaboración del marco teórico y analítico. El estudio de caso se basa en mis investigaciones con los achés de Kue Tuvy y se propone mostrar el modo en que los miembros de la comunidad han descolonizado Finca 470 y han creado ensamblajes territoriales nuevos. Por último, concluyo con algunas consideraciones acerca los alcances más amplios de este estudio en los debates acerca del giro territorial y el derecho a la tierra de los pueblos indígenas en América Latina.

Métodos y posicionalidad

Realicé la investigación de campo para este estudio durante ocho semanas entre el 2011 y el 2013. Aunque trabajo extensamente en Paraguay desde el 2006, comencé a tener relación con los miembros de Kue Tuvy a través de un antropólogo que trabajó durante mucho tiempo con la comunidad. Mi investigación inicial se basaba en la producción de yerba mate de comercio justo para exportación a Estados Unidos y su impacto en la comunidad Kue Tuvy. El tema de este trabajo, en cambio, son las luchas de los achés de Kue Tuvy por el derecho a la tierra. Durante mi investigación, la lucha de los achés por obtener el título de propiedad de Finca 470 estaba llegando a su fin y la producción de yerba mate era un problema secundario ante las preocupaciones más acuciantes de la comunidad en aquel entonces, que principalmente tenían que ver con procurarse un espacio para el bienestar colectivo.

Este trabajo se basa en entrevistas con 27 colaboradores aché y no aché clave. Realicé todas las entrevistas en guaraní o español; transcribí y traduje toda la información utilizada en este trabajo. Lleve a cabo entrevistas con líderes de la comunidad e individuos centrales en sus luchas, tanto hombres como mujeres. Utilicé el método de muestreo de bola de nieve, basado en la recomendación de

participantes por parte de quienes ya habían participado del estudio. Además, entrevisté a trabajadores del Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), a representantes de las organizaciones no gubernamentales Guyra Paraguay y a la Fundación Moisés Bertoni (FMB), así como de Yerba Mate Guayakí, todos vinculados con el caso Kue Tuvy. La observación participante para el estudio incluyó seis semanas de convivencia con la comunidad Kue Tuvy, durante las cuales acompañé a los miembros en sus actividades cotidianas; investigué y redacté informes sobre la tala ilegal; oficié como traductor de manera improvisada entre líderes de la comunidad y un equipo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que estaba investigando las iniciativas de la comunidad para acceder al derecho a la tierra; trabajé en la plantación de yerba mate y participé de una importante protesta junto a miembros de la comunidad en Asunción, Paraguay.³ Asimismo, recabé información para este trabajo en informes estatales y de ONG, así como en informes periodísticos sobre las luchas territoriales y documentos legales relacionados.

Los achés tienen una relación de larga data con académicos, funcionarios estatales, organizaciones no gubernamentales, comercios privados y grupos de beneficencia no indígenas que por distintos motivos se interesan en sus comunidades. No afirmo tener un conocimiento universal sobre el modo de vida aché ni sobre sus luchas y reconozco la perspectiva parcial desde la cual escribo este artículo. Soy un académico, varón, estadounidense, no indígena, y no pretendo asumir la autoría de un relato único y autoritario sobre las luchas territoriales de la comunidad Kue Tuvy. Consciente del carácter colonial de la producción de conocimiento académico y de una disciplina como la geografía (Radcliffe, 2015; De Leeuw y Hunt, 2018), este trabajo se propone llamar la atención sobre las luchas actuales de la comunidad Kue Tuvy, cuyos miembros trabajan activamente para conservar su territorio, que sigue amenazado por la tala ilegal, las incursiones violentas y la intensificación de la producción de soja a gran escala en la región (Cardozo *et al.*, 2016; Correia, 2019). Espero que este artículo sirva a la lucha aché por descolonizar el territorio. Por otra parte, quisiera abrir un debate acerca de las consecuencias específicas del proceso de otorgamiento de títulos de propiedad y la vida después del acceso a dichos títulos en Paraguay que posibilite debates más profundos sobre las posibilidades y limitaciones del territorio como vehículo de la justicia para los pueblos indígenas en América Latina (Offen, 2003; Ng'weno, 2007; Bryan, 2012; Mollett, 2018).

El giro hacia el territorio: Estados, relaciones, ensamblajes

El giro territorial, tal como lo formuló Offen (2003), se vincula estrechamente con el multiculturalismo neoliberal y el modo en que las reformas políticas y económicas neoliberales en muchos Estados latinoamericanos promovieron derechos indígenas de maneras anteriormente impensadas (Hale, 2004, 2011). A través del giro territorial, las metas de actores en apariencia incongruentes

3 Las protestas ocurrieron en abril de 2011.

—movimientos indígenas y afrodescendientes de un lado, instituciones financieras neoliberales como el Banco Mundial del otro— se alinearon provisoriamente con el resultado de que numerosos Estados latinoamericanos cambiaron su postura con respecto a los derechos de comunidades indígenas y afrodescendientes a la propiedad colectiva, que comenzaron a considerarse como una estrategia viable de gobernabilidad (véase también Wainwright y Bryan, 2009; Bryan, 2012). Así, el “giro” marca un notable cambio político, tras el cual muchos Estados latinoamericanos comenzaron a establecer derechos a la propiedad colectiva para formalizar la gobernabilidad de espacios y poblaciones que anteriormente habían estado por fuera de los mecanismos formales de gobernabilidad (Asher, 2009; Anthias, 2016). Las reformas constitucionales que consagran los derechos de los indígenas a la tierra, como ocurre en Colombia (Ng’weno, 2007; Asher, 2009), Bolivia (Anthias, 2018) y Ecuador (Kröger y Lalander, 2016), las decisiones de las cortes internacionales de derechos humanos a favor del reconocimiento de los derechos a la propiedad colectiva para los indígenas, como fue caso de la comunidad Awas Tingni en Nicaragua (Wainwright y Bryan, 2009) y el papel influyente de las instituciones financieras como el Banco Mundial en la delimitación territorial (Escobar, 2008; Hale, 2011; Mollett, 2018) son hitos del giro territorial en América Latina. Como nuestro más adelante en este trabajo, Paraguay cumple con todos los requisitos para que un país se considere parte del giro territorial, pero si se examinan los efectos del proceso de titulación localmente, el relato del giro como una mera iniciativa de cambio de titularidad de la tierra se desbarata. El giro territorial es apenas una coyuntura en una cronología mucho más extensa de luchas por la formación de espacios de autonomía para las comunidades indígenas y afrodescendientes que buscan desestabilizar las “continuidades coloniales” (Mollett, 2018, pág. 189; Anthias 2018).

La naturaleza dinámica del territorio (Escobar, 2008) impone a los analistas la pregunta por el modo en que se *ensambla* el territorio a lo largo de diferentes temporalidades de las luchas territoriales, y qué efectos tiene para la subjetividad política y los derechos en la cotidianidad. Si el territorio ha de comprenderse como un proceso (Painter, 2009) y el giro se caracteriza por su carácter “inherentemente inconcluso” (Bryan, 2012: 216), se sigue entonces que las territorialidades en disputa desarticulan las nociones de territorio como algo estático (Agnew y Osleander, 2010). Como sugiere Moore, el territorio puede comprenderse como un ensamblaje dinámico mediante el cual “las relaciones de poder y los sedimentos históricos dan forma a constelaciones contingentes que se vuelven materialmente y discursivamente relevantes” (2005: 25). Así, propongo que evaluar el territorio en términos de ensamblaje sitúa las luchas indígenas en un horizonte temporal más amplio, al tiempo que dirige la atención a los modos en que el giro territorial afecta lugares específicos en relación con procesos sociales, políticos y económicos locales que configuran la desposesión de los indígenas. Como sostuvieron Li (2014) y Mollett (2016) en relación con el acaparamiento de tierras, las temporalidades de las luchas indígenas por el derecho a la tierra tienen historias sumamente racializadas que configuran la política contemporánea.

Dos temporalidades son particularmente relevantes en mi análisis. La primera tiene que ver con la evolución de la jurisprudencia de derechos indígenas,

que sirve a muchas comunidades como herramienta para realizar reclamos específicos de tenencia de la tierra, territorio y representación política al interior del Estado —lo que muchos llaman multiculturalismo en el contexto latinoamericano (Sieder, 2002)—. La segunda tiene que ver con un proceso histórico cuyo horizonte temporal es mucho más amplio: el colonialismo de ocupación en América Latina (Castellanos, 2017; Rifkin 2017). La colonialidad del control de la tierra en América Latina a menudo enfrenta a las comunidades indígenas con los terratenientes, las industrias extractivas y el Estado (Quijano, 2000), lo que deja una pesada carga de prueba sobre las comunidades que desean recuperar de manera legal parte de sus territorios tradicionales en las cortes (Open Society Justice Initiative, 2017). Al considerar las temporalidades que configuraron el giro territorial e influyeron sobre sus efectos en Paraguay, la atención se dirige a la territorialidad y al modo en que los ensamblajes territoriales surgen con fines políticos específicos que se proponen crear lo que Ulloa (2011: 91) llama “autonomía relacional indígena”.

Epistemologías relacionales más allá del alcance espacial de la soberanía estatal

Los debates sobre el giro territorial en América Latina se remontan a un giro crítico de mayor alcance en la disciplina de la geografía en relación al territorio (Storey, 2018). En este artículo, respondo al llamado de Halvorsen (2018: 2) a examinar la “coexistencia de ideas y prácticas territoriales múltiples” que vuelvan a pensar el concepto más allá “del alcance espacial de la soberanía del Estado” (Painter, 2009: 1095) y de la teoría política weberiana que vincula el territorio con el Estado geopolítico moderno (Elden, 2013). En la academia angloparlante, las investigaciones continuamente llevan el pensamiento sobre el territorio más allá del marco del Estado (Taylor, 1994; Agnew, 1994) para reformularlo como una tecnología política dinámica (Elden, 2010; Yeh, 2013) procesual (Sassen, 2008; Bryan, 2012), imbricada con otros territorios (Agnew y Osleander, 2011; Ballvé, 2012; Baletti, 2012) y formada a partir de prácticas cotidianas que se fundan en diversas epistemologías territoriales, en particular en relación con los movimientos sociales en América Latina (Rocheleau y Roth, 2007; Asher, 2009; Mollett, 2013; Halvorsen, 2018). Otros académicos revelan los límites de las nociones de territorio weberianas investigando los conflictos epistemológicos que surgen con la delimitación de la tierra y el mapeo (Wainwright y Bryan, 2009; Bryan, 2011; Sletto, 2016), y demuestran así que el potencial del reconocimiento estatal del territorio para llevar justicia social a las comunidades indígenas se ve esencialmente limitado por la colonialidad inherente al sistema estatal geopolítico actual y a la estructura de los derechos liberales (Wainwright, 2008; Anthias, 2018), por no hablar del colonialismo de ocupación (Castellanos 2017; De Leeuw y Hunt 2018).

Mientras los debates sobre el territorio en la academia angloparlante se vinculan cada vez más con las epistemologías relacionales del territorio (Rocheleau y Roth, 2007; Ogden, 2011), los académicos latinoamericanos o con base en

América Latina vienen teorizando sobre el territorio más allá del marco estatal desde hace bastante tiempo (por ejemplo, Leff, 2000; Porto-Gonçalves, 2001; Haesbaert, 2004; Fernandes, 2005; Escobar, 2008). El trabajo de Zibechi con los movimientos sociales latinoamericanos es ejemplar; Zibechi sostiene que el territorio constituye “el espacio donde construir una nueva organización social de manera colectiva, donde puedan formarse nuevos sujetos que se apropien materialmente y simbólicamente de su espacio” (2012, pág. 19). En lugar de reducir el territorio a la soberanía del Estado nación, este se concibe de manera más amplia como “el conjunto de relaciones mediadas entre individuos o grupos sociales con la exterioridad y la alteridad, en distintas escalas sociales, espaciales y temporales” (Klauser, 2012: 110). Recurriendo a conceptos de relacionalidad, en lugar de enfocarse solo en el Estado (Ríos, 2006; Porto-Gonçalves, 2009; Zibechi, 2012; Ulloa, 2012), muchos académicos latinoamericanos evalúan críticamente el modo en que se utiliza el territorio y con qué fines (Haesbaert, 2004; Escobar, 2008; Porto-Gonçalves, 2006; Zibechi, 2012; Sandoval *et al.*, 2017; Villanueva-Gallardo, 2018). Más que rechazar las teorizaciones anglo-parlantes que consideran el territorio como espacio del Estado, estas propuestas presentan un método para pensar el territorio de “una manera otra” (Escobar, 2007) que revele la amalgama de estrategias políticas de los diferentes actores que luchan por espacios para la organización social colectiva, y que considera “seriamente las diversas epistemologías situadas su contexto histórico y geográfico” (Halvorsen, 2018: 2-4).

Muchos movimientos indígenas expresan concepciones del territorio como espacio donde arraigan las relaciones históricas y contemporáneas entre actores humanos y no-humanos (Castree, 2004; Rocheleau y Roth, 2007). El arraigo, en este sentido, no implica una definición de la indigeneidad a partir de una relación estática con el espacio (por ejemplo, Basso, 1996), sino que da cuenta de la importancia para muchas luchas indígenas de una organización social colectiva emplazada (Larsen y Johnston, 2017). Así, en este sentido, el espacio tiene un carácter “progresivo” (Massey, 1994), en tanto la subjetividad política y las relaciones de poder están situadas geográficamente, pero implicadas en procesos de continuos cambios (Gordillo, 2011). Repensar el territorio como epistemología relacional amplía el debate para incluir los sentidos múltiples y las capas de historia que producen ensamblajes territoriales articulados (Moore, 2005; Ogden, 2011; Escobar, 2016), de modo que la dinámica del giro territorial se presta a una reflexión más crítica (Li, 2014: 590).

El territorio, comprendido como ensamblaje, no se reduce a la suma de las partes ensambladas (Sassen, 2008), sino que es un concepto relacional en un proceso de cambio continuo a través de sus interacciones con prácticas discursivas y materiales diversas (Ogden, 2011; Ulloa, 2012). Como demuestra Ogden a través de un estudio etnográfico sobre los cazadores de cocodrilos en el Parque Nacional Everglades de Florida en EE. UU. y los procesos socioecológicos dinámicos que tienen lugar allí, los territorios se encuentran en un flujo constante, al igual que los ensamblajes que los constituyen (véase también Davis, 2017). En las páginas que siguen, pienso el territorio como “ensamblaje articulado” (Moore, 2005: 25), donde actores dispares se disputan la posibilidad

de apropiarse del espacio para proyectos de vida diversos, como es el caso de las luchas achés por recuperar y mantener el control sobre Kue Tuvy. Si se atiende a los ensamblajes articulados, se advierte que el giro hacia el territorio no solo no ha terminado, sino que la “resolución” de los reclamos de tierra de los indígenas a través del otorgamiento de títulos no necesariamente promueve los derechos y la autonomía política en los hechos.

Articular y desarticular ensamblajes territoriales⁴

Las geografías de las zonas de frontera son sitios ideales para pensar críticamente la territorialidad y la construcción de ensamblajes territoriales. El territorio de un país se hace notablemente más visible a través de sus cercos, sus señalizaciones y los funcionarios que demarcan sus fronteras internacionales (Delaney, 2005). No obstante, las zonas fronterizas a menudo son sitios donde las territorialidades se imbrican (Haesbaert, 2013: 38), donde surgen soberanías en disputa (Agnew y Oslender, 2010) y donde de inmediato se cuestiona la noción de territorio como “recipiente” estático (Newman, 2010). En la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil, el flujo constante de personas, drogas y mercadería de contrabando impiden que la soberanía adquiera límites precisos (Haesbaert, 2013) y esté en cambio en constante disputa a través de conflictos violentos y armados (Quiroga y Ayala, 2015). Esta zona fronteriza constituye una región de enorme actividad vinculada al narcotráfico (Garat, 2016), la producción de soja transnacional y el transporte de contrabando (Fogel Pedroso, 2018; Fiorotti y Cardin, 2019), sobre todo del producto de la tala ilegal (Cardozo *et al.*, 2016). En conjunto, estas actividades desafían las nociones normativas del territorio como organización espacial estable, donde la soberanía estatal tiene límites precisos (Delaney, 2005). Introduzco el caso Kue Tuvy con estos temas para describir brevemente el contexto dinámico en el cual lucharon los achés para ensamblar el territorio de la comunidad, que aún siguen defendiendo (ver figura 1).

La comunidad Kue Tuvy se encuentra a unos treinta y cinco kilómetros de la frontera entre Brasil y Paraguay, en el departamento de Canindeyú, una zona que desde la década de 1960 atraviesa cambios radicales de orden territorial, social y ambiental. Esta región fue central en la iniciativa del dictador Alfredo Stroessner para colonizar las tierras fronterizas paraguayas con el asentamiento de familias campesinas que impulsarían el desarrollo nacional a través de la agricultura (Cardozo *et al.*, 2016). Antes de la colonización de esta zona a mediados del siglo xx, el modo de vida aché se organizaba en torno de la caza-recolección y la movilidad en la Mata Atlántica (Hill y Hurtado, 1996). La colonización de la zona fronteriza entre Paraguay y Brasil, junto con el establecimiento de ranchos ganaderos, campos algodoneros y plantaciones de soja provocaron la desposesión de los achés. Desde de la década de 1960 hasta principios de la década de 1980, los achés sufrieron epidemias por contacto muy extendidas,

4 Esta sección del trabajo se basa en mi investigación de campo primaria, a partir de entrevistas estructuradas, conversaciones informales y observación participante, además de información obtenida en fuentes secundarias.

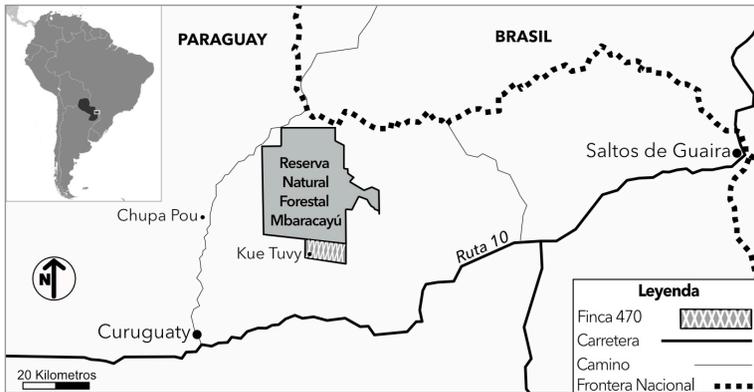


Figura 1. Mapa de la zona de la investigación con los sitios principales mencionados. Elaborado por el autor.

encuentros violentos con los colonizadores y transformaciones sociales radicales (Clastres, 1998; Hill, 2013; Hauck, 2016). Durante ese período, muchos achés fueron obligados y coaccionados a dejar el bosque y afincarse en reservas del Estado para que las industrias extractivas pudieran seguir expandiéndose sin restricciones. Puesto que bajo el mando de Stroessner se prestó poca atención a las alarmantes tasas de mortalidad de los achés que vivían en las reservas del Estado (Hill, 2013), algunos antropólogos activistas afirmaron que Paraguay llevó a cabo una “política de destrucción de facto de los pueblos originarios y sus modos de vida” (Reed y Renshaw, 2012: 1) y denunciaron al Estado por genocidio en las cortes internacionales (Münzel, 1973; Hill, 2013)⁵. A pesar de las denuncias, los investigadores independientes establecieron que no hubo una “decisión sistemática e intencional” de erradicar a los achés por parte del Estado (Hill, 2013, pág. 264), y por lo tanto las acusaciones fueron desestimadas.

Aunque el Estado paraguayo fue absuelto,⁶ las acusaciones de genocidio aumentaron la presión internacional para que la legislación paraguaya comenzara a hacer reformas que garantizaran los derechos de los indígenas (Horst, 2007). En 1981, los legisladores aprobaron la Ley 904, el Estatuto de las Comunidades Indígenas. Esta ley estableció derechos específicos para las comunidades indígenas, la creación del INDI como órgano que se ocuparía de los asuntos indígenas y de un mecanismo legal que permitiría reconocer a las comunidades y, potencialmente, restituir sus tierras. Las reformas constitucionales de 1992 fortalecieron radicalmente la legalidad del derecho a la tierra de los indígenas, al igual que la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del

5 Para una historia más exhaustiva sobre el genocidio aché, véase Reed y Renshaw (2012), y Hill (2013).

6 Es necesario mencionar que aunque el Estado paraguayo no fue sancionado, los achés siguen interponiendo demandas judiciales porque consideran que se trató de un genocidio.

Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en 1993. Estas reformas legislativas se ubican dentro de un giro de carácter más general hacia el multiculturalismo neoliberal (Hale, 2011), que proporcionó los medios jurídicos y procesales a los que recurrieron los achés en todas sus luchas para reensamblar el territorio a través de la apropiación de Finca 470 por medio de territorializaciones estratégicas.

La descolonización de Finca 470 y la resolución del reclamo aché por el título de propiedad

Tras las reformas agrarias, Chupa Pou pasó a ser la reserva principal de los achés del norte (Hauck, 2016).⁷ Los miembros de Kue Tuvy vivieron en Chupa Pou hasta que un conflicto interno sobre la administración de los recursos dividió a la comunidad en el 2000: un grupo dominante dentro de la comunidad permitió que trabajadores no indígenas talaran parte de las diez mil hectáreas de la comunidad, y el producto de la tala probablemente fue transportado de contrabando a Brasil. Los achés de Kue Tuvy expresaron su preocupación con respecto a la sustentabilidad de la tala, pues la práctica amenazaba directamente las tierras donde cazaban y recolectaban. En consecuencia, más de treinta familias achés decidieron dejar Chupa Pou y establecer una comunidad nueva en la última zona de bosques tupidos que queda dentro de su territorio.

Las familias se trasladaron al sur de la Reserva Natural del Bosque Mbaracayú (RNBM) con la intención de establecer la comunidad Kue Tuvy en una parcela de 4600 hectáreas de tierra que figura como Finca 470 en el catastro. Finca 470 linda con el límite sur de las 64 000 hectáreas de la RNBM, el último gran tramo ininterrumpido de bosque de la Mata Atlántica Interior en Paraguay, donde los achés del norte vivieron hasta su reasentamiento (Reed, 1990). Los miembros de la comunidad se propusieron recuperar Finca 470 en gran medida porque les daría acceso directo a la RNBM (Padwe, 2001; Hill, 2013). En el 2000, con la ayuda de dos antropólogos radicados en Estados Unidos que trabajan estrechamente con los achés desde la década de 1970, la comunidad Kue Tuvy pidió formalmente al Estado paraguayo que la reconociera de manera oficial y que iniciara un proceso de restitución de la tierra (Hill, s/f). El 8 de enero del 2002, el Estado le otorgó permiso oficial a la comunidad para reasentarse en Finca 470, sin título de propiedad y con la condición de que no talarían más del 5 % del bosque y colaborarían en el cuidado de la RNBM como guardabosques.

Más que un “espacio vacío” (Hale, 2011), la zona de Finca 470 ha sido por mucho tiempo sitio de ocupación humana y multiterritorialidad (Haesbaert, 2013). Los grupos indígenas achés, mbyas y guaraníes ocupan esa zona desde hace siglos, si no más (Hauck, 2016). Además, desde hace mucho tiempo la región es objeto de colonizaciones no indígenas, que comenzaron con el pujante comercio de yerba mate a mediados del 1500, que respaldó la explotación minera de los españoles en los Andes (Reed, 1995). Más recientemente, el Estado paraguayo vendió una vasta parte de su territorio nacional para financiar las

⁷ Se reconocen cuatro grupos de achés: los del norte, los vytyruzu, los ypety y los ñacunday (Hill & Hurtado, 1996).

deudas contraídas durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1867). Fue así que a principios del 1900 la empresa argentina La Industrial Paraguaya compró más de 27.000 kilómetros cuadrados de tierra (Richards, 2011: 348), que hacia mediados de la década se habían subdividido para venderse a inversores privados. El Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones (MOPC) de Paraguay compró Finca 470 a uno de esos inversores en 2002 para cumplir con los requisitos de un préstamo del BID otorgado en 1996 para la construcción de una ruta que cruza el territorio tradicional de los achés del norte. Los términos del préstamo del BID exigían que Paraguay comprara 11.000 hectáreas para “mejorar las condiciones de tenencia de la tierra y atención a las comunidades indígenas” (Banco Interamericano de Desarrollo, 1996: 3) y así promover la justicia social y ambiental en las comunidades afectadas. A pesar de los requisitos del préstamo, e incluso después de reconocer el derecho de la comunidad Kue Tuvy a volver a ocupar Finca 470, los funcionarios se negaron a transferir la titularidad de la tierra a la comunidad durante más de una década.

Durante ese período, los achés de Kue Tuvy comenzaron a trabajar con un consorcio de ONG y académicos que intentaron comprar Finca 470 con el fin de crear una “reserva forestal indígena” (Hill, 2013: 265). No obstante, la estrategia de la comunidad cambió en el 2011, cuando el MOPC transfirió Finca 470 a la Secretaría del Ambiente (SEAM), con lo cual se abrió la posibilidad de una expropiación, que fue solicitada con el argumento de que era un derecho legal de la comunidad y que la restitución de dicha tierra se ceñía a las condiciones del préstamo del BID. Además, los aliados de los achés sostenían que la restitución de la tierra se justificaba porque Finca 470 estaba dentro del territorio tradicional de los achés del norte (Hill y Hurtado, 1996), porque dicha restitución podía compensar la violencia que sufrieron los achés durante tanto tiempo a causa de la desposesión y porque la comunidad Kue Tuvy podía ayudar a proteger los últimos remanentes de la Mata Atlántica Interior dentro de la RNBM (Guyra Paraguay, 2011).

De hecho, los miembros de la comunidad Kue Tuvy trabajaron estrechamente con las ONG Guyra Paraguay, Birdlife y FMB para implementar un plan de administración forestal con el apoyo de Conservation International. A partir de este plan, los achés comenzaron a patrullar la RNBM como guardabosques para proteger los recursos del parque de la tala ilegal y la producción de marihuana (Guyra Paraguay, 2011). Por otra parte, después de la reocupación de Finca 470, la comunidad Kue Tuvy formalizó su relación con la empresa Yerba Mate Guayakí, radicada en Estados Unidos, para producir yerba mate bajo monte de comercio justo certificado para exportación. En conjunto, estos elementos sirvieron para construir discursivamente a los achés de Kue Tuvy como “guardianes del bosque” (Forsyth y Walker, 2008) y distinguirlos de otras comunidades indígenas de la zona, todo lo cual contribuyó a justificar su pedido de restitución de la tierra. Como me dijo un líder aché: “Vos viste cómo vino la gente del Banco Interamericano y cómo la vieron [a la plantación de la yerba mate]. Otras personas han venido para conocer también, y saben que cuidamos el bosque. La yerba mate es un ejemplo de cómo cuidamos la tierra. Ayuda a nuestra lucha” (comunicación personal, 29 de junio de 2011).

La ciudadanía y el valor social se vinculan estrechamente con la economía política agraria del Paraguay (Hetherington, 2011). Así, la producción de yerba mate y la labor de guardabosques en la RNBM han desempeñado un papel fundamental para que los achés de Kue Tuvy se forjaran la reputación de guardianes ambientales, donde la economía política agraria se reúne con la imagen convencional de los pueblos indígenas como guardianes de la naturaleza (Starn, 2011). Como señaló un director de Guyra Paraguay, la comunidad Kue Tuvy “celebra la vida a través del uso sabio de los recursos naturales y enseña a todo el país y a todo el mundo que el desarrollo solo puede ser posible si lo vinculamos con la conservación de la biodiversidad” (Guyra Paraguay, 2011). Por otra parte, en palabras de una líder de Kue Tuvy:

Siempre les tomamos [a los funcionarios del Estado] ejemplos de nuestro trabajo y les demostramos que cuidamos el bosque. Si no hubiéramos empezado a trabajar [con Guayakí] no sé si habríamos llegado tan lejos en la lucha por la tierra. Vamos a seguir cuidando nuestro bosque. Esto viene de nuestra fortaleza, de nuestro trabajo con las dos cosas, el medioambiente y el trabajo con la yerba (comunicación personal, 30 de junio de 2011).

Yo mismo vi cómo los integrantes de la comunidad utilizaban el discurso del cuidado ambiental y el trabajo cuando la suerte de Kue Tuvy se debatía durante una manifestación en la capital de Paraguay, Asunción.

Más de cien personas habían acampado bajo toldos de plástico en la vereda frente a la SEAM para exigir que el Gobierno le otorgase a la comunidad el derecho a la propiedad colectiva. Un hombre de Kue Tuvy me llevó al medio de la calle que pasaba por la oficina de la SEAM y el campamento improvisado de toldos para mostrarme unos plantines de yerba mate que habían plantado algunos integrantes de la comunidad. Los plantines, me dijo:

... demuestran que cuidamos la naturaleza y trabajamos bien. Nosotros no somos como otros indígenas que no quieren trabajar.⁸ Somos trabajadores y cuidamos el medio ambiente. Sembramos la yerba mate aquí para que la vean [los funcionarios] y no se olviden cuando volvamos a casa (comunicación personal, 12 de abril de 2011).

Los miembros de la comunidad sostenían que el hecho de producir un producto agrícola de buena calidad para exportación internacional y propiciar al mismo tiempo una “regeneración [del bosque] con orientación al mercado” (Guayakí, s/f) respaldaba su reclamo de la tierra. Según un miembro de la comunidad:

De las quinientas comunidades indígenas en el Paraguay, no hay ninguna otra que produzca yerba mate bajo monte de forma orgánica [...] No somos una

⁸ Este es un lugar común utilizado para socavar el derecho a la tierra de los indígenas en Paraguay, al que recurren más habitualmente las personas no indígenas para referirse a indígenas (ABC Color, 2012).

comunidad perezosa que solamente se sienta y no hace nada, sino una comunidad que trabaja [...] Los recursos que tenemos los usamos para poder vivir, para defendernos y luchar por una alternativa (comunicación personal, 6 de julio de 2011).

Los plantines de yerba mate representaban el trabajo y la organización de la comunidad Kue Tuvy, además de su propósito de proteger el medioambiente. Eran símbolos contundentes que la comunidad había cultivado de manera literal en el transcurso de muchos años de ardua lucha para recuperar Finca 470 por medio de alianzas políticas estratégicas en el territorio y a través de él.

Los achés de Kue Tuvy erigieron un caso sólido para conseguir la restitución a través de formas de territorialidad destinadas a “asegurar el control sobre una zona geográfica” y así “afectar, influir o controlar acciones e interacciones (entre personas, cosas y relaciones)” en Finca 470 (Sack, 1983: 55). Al establecer y ensamblar alianzas políticas con diversos actores, los achés y sus aliados desempeñaron un papel fundamental en la unión de diferentes prácticas, discursos y fuentes de financiamiento que sirvieron para territorializar discursivamente Finca 470 como espacio material para la autodeterminación de los achés. Las relaciones entre estos elementos y actores crearon colectivamente las condiciones que permitieron que Finca 470 regresara a manos de los achés en 2012, como un nuevo ensamblaje territorial que pasó a ser formalmente reconocido como Kue Tuvy.

Multiterritorialidades: intentos de desalojar a los achés de Kue Tuvy

Las reterritorializaciones de los achés no escaparon a las disputas. Desde que los achés iniciaron su reclamo por la tierra y recibieron el título de propiedad, numerosos actores amenazaron con volver a desalojar a la comunidad Kue Tuvy a través de reclamos legales y extralegales sobre Finca 470. Presentaré brevemente algunas de las situaciones más acuciantes hasta el momento: los reclamos territoriales de indígenas guaraníes y las invasiones de grupos no indígenas.

La zona fronteriza entre Paraguay y Brasil no solo es hoy un lugar de interconexión e intercambio, sino que históricamente ha sido un mosaico cultural complejo (Renshaw y Reed, 1991), habitado por pueblos indígenas achés, guaraníes y mbyas, cuyo estilo de vida como cazadores-recolectores derivó de su movilidad. Las investigaciones de Clastres sobre los pueblos achés en la década del 1960 (Clastres, 1998) y el trabajo más reciente de Hill y Hurtado (1996) sugieren que los territorios aché y guaraní no estaban prolijamente delimitados, sino que eran dinámicos en largos tramos de tierra. Sin embargo, el reclamo territorial aché encuentra sustento sólido en muchos estudios etnográficos (Clastres, 1998; Hill y Hurtado, 1996; Hauck, 2016). Aun así, algunas comunidades guaraníes sostienen que las iniciativas de los achés para reasentarse en Finca 470 no tienen sustento legal puesto que se trata de un territorio guaraní ancestral (Servicio de Apoyo Indígena, 2011). Las conexiones históricas de los achés y los guaraníes con esta zona se vinculan no tanto con la superposición de territorios (Agnew y Oseler, 2010) sino con la noción de multiterritorialidades de Haesbaert

(2013), que complejiza la reducción de relaciones sociales, espaciales y temporales dinámicas a territorios fijos en el espacio (véase también Fernandes, 2005; Bryan, 2011; Sletto, 2013).

A pesar del reclamo guaraní, el Senado paraguayo votó a favor de la expropiación de Finca 470 para que esta pasara a manos de los achés en 2011. Luego, la comunidad Kue Tuvy les dio permiso a los guaraníes para establecer una comunidad en una parte de la tierra, en reconocimiento del carácter compartido del territorio. Sin embargo, los guaraníes sostuvieron su reclamo y movilizaron grupos de presión para que funcionarios estatales se opusieran a los achés. Así, Fernando Lugo, por entonces presidente, vetó la ley de expropiación que favorecía a los achés. El conflicto entre guaraníes y achés sobre Finca 470 demuestra que los sentidos del territorio se forman en y a través de expresiones de la capacidad de crear organizaciones sociales colectivas en el espacio (Delaney, 2005: 16-17). A su vez, esto arroja luz sobre el modo en que el giro territorial se cruza con luchas históricas y políticas contemporáneas que (re)ensamblan las relaciones socioespaciales, lo que contrasta con la reducción de dichas relaciones a un título de propiedad.

Quiero aclarar, no obstante, que no estoy sugiriendo que el reclamo aché sobre Finca 470 sea ilegítimo. Por el contrario, el caso ilustra el modo en que las redes afianzadas de alianzas políticas se utilizan para movilizar las diferentes prácticas de conocimiento necesarias para crear ensamblajes territoriales (Rocheleau y Roth, 2007) y autonomías relacionales (Ulloa 2011). Los achés de Kue Tuvy han sido sumamente exitosos en el cultivo de esas redes, que en definitiva brindan apoyo a sus iniciativas actuales para descolonizar Finca 470 reensamblando el territorio de manera afín a su forma de vida tradicional en sus territorios ancestrales. Junto a sus aliados, los achés de Kue Tuvy lograron movilizar una gran variedad de recursos que sirvieron para convertir las complejas prácticas espaciales históricas y contemporáneas en reclamos jurídicos concisos sobre la tenencia de la tierra. Los achés y sus aliados elaboraron un concepto de territorio que el Estado puede reconocer y que es legible para las normas legales, en lo que Star (2010) llamaría “objeto delimitante”, a través de estudios culturales y ecológicos con sustento científico, y con una argumentación legal convincente, todo lo cual les permitió elaborar un ensamblaje territorial coherente. A través de estas prácticas territoriales, los achés lograron convencer al Senado paraguayo de revertir el veto de Lugo y expropiar la tierra para la comunidad Kue Tuvy en 2012.

Lamentablemente, la formalización del derecho a la tierra produjo un solapamiento de reclamos que perpetúa los conflictos generados por territorialidades en disputa. Desde que los achés volvieron a ocupar de manera legal Finca 470 se encuentran en un estado de conflicto casi permanente con grupos no indígenas que reclaman con su presencia física grandes porciones de las tierras de la comunidad, talan ilegalmente para contrabandear a través de la frontera con Brasil o establecen plantaciones de marihuana (Scapini, 2016). Si bien las reformas de la era Stroessner supuestamente se proponían distribuir la tierra entre campesinos paraguayos y resolver disputas de desigualdad territorial (Hetherington, 2011), lo cierto es que dichas reformas también abrieron la frontera entre Paraguay

y Brasil a agricultores brasileños (Glauser, 2009), muchos de los cuales son los actuales brasiguayos (Blanc, 2015), que convirtieron la región en una de las zonas más productivas de cultivo de soja de América Latina (Cardozo *et al.*, 2016). La expansión de la producción de soja a gran escala deterioró la economía política campesina tradicional y provocó la desposesión, con lo cual aumentó la aguda desigualdad territorial en la zona fronteriza (Ezquerro, 2016). En consecuencia, Finca 470 quedó en el centro de una de las regiones políticamente más inestables de Paraguay, donde la extrema desigualdad en el acceso a la tierra creó las condiciones para la explosión de numerosos conflictos, como la masacre de Curuguaty en el 2012, que ocurrió a menos de veinte kilómetros de Kue Tuvy (Correia, 2019).

Algunos grupos de campesinos sin tierra ponen constantemente en jaque el derecho a la tierra de los achés e invaden la tierra de Kue Tuvy con frecuencia (ABC Color, 2012), pues afirman que dicha tierra fue expropiada ilegalmente y que los campesinos tienen derecho a la finca según el estatuto agrario (ÚltimaHora, 2012; La Nación, 2018). Si bien los funcionarios están al tanto de estas amenazas al territorio Kue Tuvy, hacen poco y nada para garantizar el derecho a la tierra de la comunidad, y dejaron en manos de la comunidad la defensa de la tierra, que requiere de una constante vigilancia (ÚltimaHora, 2012, 2013, 2018). Aunque la mayoría de los conflictos no llegan a la violencia física, un guardabosque aché, Bruno Chevugi, fue asesinado mientras patrullaba la RNBM en 2013 (ABC Color, 2013), hecho que destacó la magnitud de la amenaza a la soberanía aché. Estos conflictos no solo son perturbadores, sino que señalan que el otorgamiento de títulos de propiedad no necesariamente resuelve las luchas territoriales.

Reflexiones finales: ¿qué hacer?

En este artículo, intenté mostrar el modo en que las luchas por la tierra de los achés de Kue Tuvy anteceden y suceden al giro territorial, que a su vez las moldeó (Offen, 2003). Mi trabajo sobre el caso sigue las diversas estrategias de la comunidad para descolonizar Finca 470 y resolver el reclamo aché sobre la tierra a través de prácticas materiales y discursivas que (re)producen la tierra como Kue Tuvy, un ensamblaje territorial aché. La lucha por Kue Tuvy puede leerse como un caso ejemplar del giro territorial. Las instituciones financieras neoliberales internacionales presionaron para que Paraguay restituyera la tierra como compensación socioambiental a cambio de préstamos para el desarrollo de infraestructura que favorecería la integración regional y la industria agroexportadora. Al mismo tiempo, las ONG nacionales dedicadas al medioambiente y una empresa transnacional de yerba mate promovieron la imagen de los achés como guardianes ambientales que protegen la RNBM como guardabosques y elaboran un producto que fomenta la conservación del bosque con una "orientación al mercado". En otras palabras, las prácticas materiales y discursivas que condicionaron las luchas de los achés para obtener su derecho a la tierra se proyectan sobre temas comunes que surgen en los análisis del giro territorial en América Latina (Offen, 2003; N'gweno, 2007; Hale, 2011; Bryan, 2012). No obstante, concluir el análisis en el giro territorial truncaría la complejidad y las

temporalidades de las luchas aché, y así los desafíos de la vida después de la obtención del título de propiedad pasarían inadvertidos. En el análisis de las luchas por la legalización y la formalización del derecho a la tierra de los achés, demostré que el giro territorial no termina con el título de propiedad, como tampoco terminan los desafíos para crear espacios de autodeterminación después de la “resolución” de los conflictos territoriales. Por el contrario, el giro territorial despliega un potencial emancipatorio para solucionar desposesiones históricas a través de la formalización del derecho a la tierra, algo que en la práctica creó nuevos desafíos que hacen surgir la pregunta sobre qué hacer después de obtener el título de propiedad. Muchos académicos indígenas norteamericanos sugieren que esta pregunta solo puede responderse a través de una resistencia radical (Coulthard 2014; Simpson 2014; Simpson 2017).

El giro territorial es una coyuntura que se cruza con historias mucho más largas de resistencia e insurgencia indígenas a lo largo y a lo ancho de las Américas. En consecuencia, propongo que la temporalidad del giro territorial se extiende más allá de las reformas político-económicas neoliberales (Offen, 2003), puesto que las movilizaciones políticas indígenas influyeron sobre el giro hacia el territorio y, como demuestra el caso Kue Tuvy, la restitución no necesariamente resuelve las desigualdades más grandes que amenazan el derecho indígena a la tierra. Como indica Biocca (2017: 136), muchos procesos rurales son “tipificados por territorios altamente inestables”, una observación que subraya el constante trabajo y esfuerzo necesario no solamente para hacer ensamblajes territoriales sino defenderlos después. Si bien es claro cuándo comenzó el giro territorial, no es tan sencillo saber cuándo terminará.

Mientras que el territorio puede comprenderse como afincamiento y fijación de relaciones socioespaciales, considero que el concepto de territorialidad es más adecuado para captar los efectos del giro territorial en el lugar. Además, el enfoque de los ensamblajes territoriales considera al giro territorial como apenas un momento dentro de un horizonte temporal mucho más amplio de luchas indígenas por la autodeterminación, lo que exige a los académicos tener en cuenta las distintas temporalidades, escalas y procesos que influyen en la dirección del giro territorial, así como sus efectos en sitios específicos. La obtención de derechos de propiedad colectiva fue un logro monumental para la comunidad Kue Tuvy, que a su vez abrió oportunidades y produjo beneficios de los que no hablé en este artículo. Preferí concentrarme en cambio en los desafíos inesperados que genera la titularidad, en la vida después de este logro, porque son problemas acuciantes que amenazan con derribar todo el trabajo que ha hecho la comunidad para alcanzar las metas comunales de autodeterminación a través del territorio.

Si bien el territorio y los derechos a la propiedad colectiva son medidas sumamente importantes de reparación y restitución, el territorio y los derechos no alcanzan para realizar una reconfiguración radical de los factores político-económicos y el racismo que llevan a la desposesión. Contar con un espacio seguro para la organización social colectiva es sin dudas necesario para la autodeterminación y para cualquier posibilidad de futuros decoloniales. Pensar con los ensamblajes territoriales tal vez ayude a los académicos críticos a repensar las posibilidades y las limitaciones del territorio como vehículo para la

justicia social. Un desafío que tenemos todos los que intentamos apoyar estas luchas es comprender mejor el modo de superar las limitaciones de los títulos de propiedad y generar la posibilidad de autonomías relacionales indígenas que se arraiguen en territorios pero que no estén determinadas por ellos. Esto exigirá solidaridad colectiva, pensar *con* las prácticas locales de lucha social y una labor ininterrumpida en pos de la descolonización el territorio.

Agradecimientos

Dedico este trabajo a Martin Achipurangi y a Bruno Chevugi, dos líderes que lucharon infatigablemente por los derechos de la comunidad Kue Tuvy y que se fueron antes de tiempo. Este artículo no habría sido posible sin el apoyo y la colaboración de la comunidad Kue Tuvy. Dos académicos anónimos que hicieron la revisión por pares y John Finn me hicieron excelentes críticas y comentarios que mejoraron la versión final. Gracias a Mercedes Biocca por la oportunidad de contribuir al dossier de *Etnografías Contemporáneas* y por ayuda con la traducción. Las becas de la fundación Tinker y la Universidad de Arizona financiaron esta investigación. Los errores son solo míos.

Bibliografía

ABC Color. (29 de agosto de 2012). “Dieron tierras a aché que no trabajan”, *ABC Color*. Consultado en <http://www.abc.com.py/nacionales/tierras-a-ache-que-no-trabajan-444228.html>.

ABC Color. (17 de octubre de 2012). “Campesinos reinvasen terreno de los aché”, *ABC Color*. Consultado en <http://www.abc.com.py/nacionales/campesinos-reinvasen-terreno-de-los-ache-465687.html>.

ABC Color. (11 de Febrero 2013). “Despiden como ‘héroe guerrero’ a guardabosques aché asesinado”, *ABC Color*. Consultado en <http://www.abc.com.py/edicion-impresa/judiciales-y-policiales/despiden-como-heroe-guerrero-a-guardabosques-ache-asesinado-537525.html>.

Agnew, John (1994). “The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory”, *Review of International Political Economy*, 1 (1), 53–80.

Agnew, John y Ulrich Oslender (2010) “Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: Lecciones empíricas desde América Latina”, *Tabula Rasa*, N° 13, pp. 191–213.

Anthias, Penelope (2016). “Ch’ixi landscapes: Indigeneity and capitalism in the Bolivian Chaco”, *Geoforum*, N° 82, pp. 268–275.

Anthias, Penelope (2018). *Limits to decolonization: Indigeneity, territory, and hydrocarbon politics in the Bolivian Chaco*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Asher, Kiran (2009). *Black and green: Afro-Colombians, development, and nature in the Pacific lowlands*. Durham, NC, Duke University Press.

Baletti, Brenda (2012). “Ordenamiento territorial: Neo-developmentalism and the struggle for territory in the lower Brazilian Amazon”, *Journal of Peasant Studies*, Vol. 39, N° 2, pp. 573–598.

Ballvé, Teo (2012). “Everyday state formation: Territory, decentralization, and the narco landgrab in Colombia”, *Environment and Planning D: Society and Space*, N° 30, pp. 603–622.

Banco Interamericano de Desarrollo. (1996). “Programa de corredores viales de Paraguay: Resumen ejecutivo”. *Banco Interamericano de Desarrollo*. Consultado en <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=461425>.

Basso, Keith (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque, NM, University of New Mexico Press.

Biocca, Mercedes (2017). "Dispossession and protection in the neoliberal era: The politics of rural development in Indigenous communities in Chaco, Argentina", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 51, N° 2, pp. 118-143.

Blanc, Jacob (2015). "Enclaves of inequality: Brasiguaios and the transformation of the Brazil- Paraguay borderlands" *Journal of Peasant Studies*, Vol. 42, N° 1, pp. 145-158.

Blomley, Nicholas (2014). "Making space for property". *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 104, N° 6, pp. 1291-1306.

Blackman, Allen; Leonardo Corral; Eirivelthon Santos Lima y Gregory P. Asner (2017). "Titling indigenous communities protects forests", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 114, N° 16, pp. 4123-4128. <https://doi.org/10.1073/pnas.1603290114>.

Bryan, Joe (2011). "Walking the line: Participatory mapping, Indigenous rights, and neoliberalism", *Geoforum*, N° 42, pp. 40-50.

Bryan, Joe (2012). "Rethinking territory: Social justice and neoliberalism in Latin America's territorial turn", *Geography Compass*, Vol. 6, N° 4, pp. 215-226.

Cardozo, Mario L.; Danilo Salas; Isabel Ferreira; Teresa Mereles y Laura Rodríguez (2016). "Soy expansion and the absent state: Indigenous and peasant livelihood options in eastern Paraguay", *Journal of Latin American Geography*, Vol. 15, N° 3, pp. 87-104.

Castellanos, M. Bianet (2017). "Introduction: Settler colonialism in Latin America", *American Quarterly*, Vol. 69, N° 4, pp. 777-781.

Castree, Noel (2004). "Differential geographies: place, indigenous rights and 'local' resources", *Political Geography*, N° 23, pp. 133-167.

Clastres, Pierre (1998). *Chronicle of the Guayaki Indians* (trad. P. Auster). New York, NY: Zone Books. (publicado originalmente en 1972) [Trad. cast.: *Crónica de los indios Guayaquíes: lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Barcelona: Alta Fulla, 2001. Trad.: Alberto Clavería Ibáñez]

Correia, J. E. (2019). "Soy states: Resource politics, violent environments, and soybean territorialization in Paraguay", *Journal of Peasant Studies* 46(2), 316-336. <https://doi.org/10.1080/03066150.2017.1384726>.

Correia, Joel E. (2019). Unsettling Territory: Indigenous Mobilizations, the Territorial Turn, and the Limits of Land Rights in the Paraguay-Brazil Borderlands. *Journal of Latin American Geography*, Vol. 18, N° 1, pp. 11-37. doi:10.1353/lag.2019.0001.

Coulthard, Glen S. (2014). *Red skins, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Davis, Sasha (2017). "Apparatuses of occupation: translocal social movements, states and the archipelagic spatialities of power", *Transactions of the Institute of British Geographers*, N° 42, pp. 110–122.

De Leeuw, Sarah y Sarah Hunt (2018). "Unsettling decolonizing geographies", *Geography Compass*, Vol. 12, N° 7, e12376. <https://doi.org/10.1111/gec3.12376>.

Delaney, David (2005). *Territory: A short introduction*. Malden, MA, Blackwell.

Elden, Stuart (2010). "Land, terrain, territory", *Progress in Human Geography*, Vol. 34, N° 6, pp. 799–817.

Elden, Stuart (2013). *The birth of territory*. Chicago, IL, University of Chicago Press.

Escobar, Arturo (2007). "Worlds and knowledges otherwise", *Cultural Studies*, Vol. 21, N° 2–3, pp. 179–210.

Escobar, Arturo (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Durham, NC, Duke University Press.

Escobar, Arturo (2016). "Sentipensar con la tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur", *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 11, N° 1, pp. 11–32.

Ezquerro Cañete, Arturo (2016). "Poisoned, dispossessed and excluded: A critique of the neoliberal soy regime in Paraguay", *Journal of Agrarian Change*, Vol. 16, N° 4, pp. 702–710.

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. (2017). "Latin America and the Caribbean is the region with the greatest inequality in the distribution of land" *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura*. Consultado en <http://www.fao.org/americas/noticias/ver/en/c/878998/> [Trad. cast.: "América Latina y el Caribe es la región con la mayor desigualdad en la distribución de la tierra". Consultado en <http://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/879000/>]

Fernandes, Bernardo M. (2005). "Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição para uma leitura geográfica dos movimentos sociais", *Revista Nera*, Vol. 8, N° 6, pp. 14–34.

Fiorotti Lima, Cintia y Eric G. Cardin (2019). "'Patrões', 'pilotos', 'batedores', 'bandeirinhas' e o Estado: um estudo sobre o 'contrabando' de cigarros na fronteira Paraguai-Brasil" *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, N° 5, pp. 1–16.

Fogel Pedroso, Ramón B. (2018). “Las fuerzas productivas en el desarrollo agrario del Paraguay” *Revista Novapolis*, N° 14, pp. 11-34.

Forsyth, Tim y Andrew Walker (2008). *Forest guardians, forest destroyers: The politics of environmental knowledge in Thailand*. Seattle, WA, University of Washington Press.

Fuentes, Alejandro (2017). “Protection of indigenous peoples’ traditional lands and exploitation of natural resources: The Inter-American Court of Human Rights’ Safeguards” *International Journal on Minority and Group Rights*, N° 24, pp. 229–253.

Garat, Guillermo (2016). “Paraguay: la tierra escondida. Eamen del mayor productor de cannabis de América del Sur”, *Análisis*, N° 8, pp. 1-28.

Gilbert, Jérémie (2016). *Indigenous people’s land rights under international law: From victims to actors* (2a ed.). Boston, MA, Brill.

Glauser, Marcos (2009). *Extranjerización del territorio paraguayo*. Asunción, PY, BASE Investigaciones Sociales.

Gordillo, Gastón (2011). “Longing for elsewhere: Guaraní reterritorializations”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 53, N° 4, pp. 855–881.

Guayakí. s/f. “Market-driven regeneration business model. Yerba Mate Guayakí”, Consultado en <https://guayaki.com/regeneration-business-model/>.

GuyraParaguay. (2011). “Land rights at last for indigenous protectors of Paraguay’s Atlantic Forest”, *Birdlife*. Consultado en <https://www.birdlife.org/americas/news/land-rights-last-indigenous-protectors-paraguay%E2%80%99s-atlantic-forest>.

Haesbaert, Robert (2004). *O mito da desterritorialização: Do ‘fim dos territórios’ a multiterritorialidade*. Rio de Janeiro, BZ, Bertrand Brasil.

Haesbaert, Robert (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”, *Cultura y Representaciones Sociales*, Vol. 8, N° 15, pp. 9-42.

Hale, Charles R. (2004). “Rethinking Indigenous politics in the era of the “indio permitido”, *NACLA Report on the Americas*, Vol. 38, N° 2, pp. 16–21.

Hale, Charles R. (2011). “¿Resistencia para qué? Territory, autonomy and neo-liberal entanglements in the ‘empty spaces’ of Central America”, *Economy and Society*, Vol. 40, N° 2, 184–210.

Hale, Charles R. y Rosamel Millaman-Reinao (2018). “Privatization of the ‘historic debt’? Mapuche territorial claims and the forest industry in southern Chile”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 13, N° 3, pp. 305–325.

Halvorsen, Sam (2018). "Decolonising territory: Dialogues with Latin American knowledges and grassroots strategies", *Progress in Human Geography*, Vol. 33, N° 6, pp. 789-806. DOI: <https://doi.org/10.1177/0309132518777623>

Hauck, Jan David (2016). *Making language: The ideological and interactional constitution of language in an indigenous Aché community in eastern Paraguay*. UCLA. Consultado en <https://escholarship.org/uc/item/7931r6fh>.

Hetherington, Kregg (2011). *Guerilla auditors: The politics of transparency in neo-liberal Paraguay*. Durham, NC, Duke University Press.

Hill, Kim s/f. Aché. Consultado en <http://www.public.asu.edu/~krhill3/Ache.html>.

Hill, Kim (2013). "The Northern Ache People", en: Lambert, Peter y Andrew Nickson (eds.) *The Paraguay Reader: History, Culture, Politics*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 261-268.

Hill, Kim y Hurtado, A. Magdalena, (1996). *Ache life history: The ecology and demography of a foraging people*. New York, NY, Transaction Publishers.

Horst, René H. (2007). *The Stroessner regime and indigenous resistance in Paraguay*. Gainesville, FL, University of Florida Press.

Jackson, Jean E. y Warren, Kay B. (2005). "Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions", *Annual Review of Anthropology*, N° 34, pp. 594-573.

Klauser, Francisco R. (2012). "Thinking through territoriality: Introducing Claude Raffestin to Anglophone sociospatial theory", *Environment and Planning D: Society and Space*, N° 30, pp. 106-120.

Kröger, Markus y Lalander, Rickard (2016). "Ethno-territorial rights and the resource extraction boom in Latin America: do constitutions matter?", *Third World Quarterly*, Vol. 37, N° 4, pp. 682-702.

La Nación. (7 February 2018). "Desalojan a campesinos de tierras indígenas", *La Nación*. Consultado en <https://www.lanacion.com.py/pais/2018/02/07/desalojan-a-campesinos-de-tierras-indigenas/>.

Larsen, Soren C. y Johnson, Jay T. (2017). *Being together in space: Indigenous coexistence in a more than human world*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.

Leff, Enrique (2000). "Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de racionalidad ambiental", *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, N° 1, pp. 57-69.

Li, Tania M. (2014). "What is land? Assembling a resource for global investment", *Transactions of the Institute of British Geographers*, N° 34, pp. 589–602.

Massey, Doreen (1994). *Space, place, and gender*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.

Mollett, Sharlene (2013). "Mapping deception: The politics of mapping Miskito and Garifuna space in Honduras", *Annals of the American Association of Geographers*, Vol. 103, N° 5, pp. 1227–1241.

Mollett, Sharlene (2016). "The power to plunder: Rethinking land grabbing in Latin America", *Antipode*, Vol. 48, N° 2, pp. 412–432.

Mollett, Sharlene (2018). "The Río Plátano Biosphere Reserve: A postcolonial feminist political ecological reading of violence and territorial struggles in Honduras", en: Mollett, Sharlene y Thembela Kepe (eds.) *Land Rights, biodiversity conservation, and justice: Rethinking parks and people*. New York, NY, Routledge, pp. 184–205.

Moore, Durham (2005). *Suffering for territory: Race, place, and power in Zimbabwe*. Durham, NC, Duke University Press.

Münzel, Mark (1973). "The Aché Indians: Genocide in Paraguay", International Working Group on Indigenous Affairs Document No. 17. Copenhagen, DK, International Working Group for Indigenous Affairs.

Newman, David (2010). "Territory, compartments and borders: Avoiding the trap of the territorial trap", *Geopolitics*, Vol. 15, N° 4, pp. 773–778.

Ng'weno, Bettina (2007). *Turf wars: Territory and citizenship in the contemporary state*. Palo Alto, CA, Stanford University Press.

Offen, Karl (2003). "The territorial turn: Making black territories in Pacific Colombia", *Journal of Latin American Geography*, Vol. 2, N° 1, pp. 43–73.

Ogden, Laura (2011). *Swamplife: People, gators, and mangroves entangled in the Everglades*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.

Open Society Justice Initiative. (2017). "Strategic litigation impacts: Indigenous land rights", *Open Society Justice Initiative*. Consultado en <https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/slip-land-rights-20170424.pdf>.

Oslender, Ulrich (2017). "Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica?", *Tabula Rasa*, N° 26, pp. 247–262.

Padwe, Jonathan (2001). "Resolving land conflict along the border of the

Mbaracayú Reserve, Paraguay”, en: Clark, Tim; Michael Stevenson; Kim Ziegelmeyer y Murray B. Rutherford (eds). *Species and Ecosystem Conservation: An interdisciplinary approach*. Yale School of Forestry and Environmental Studies Bulletin Series, No. 105. New Haven, CT, Yale University, pp. 125–149.

Painter, Joe (2009). “Rethinking territory”, *Antipode*, Vol. 42, N° 5, pp. 1090–1118.

Peluso, Nancy Lee y Christian Lund (2011). “New frontiers of land control: Introduction”, *Journal of Peasant Studies*, Vol. 38, N° 4, pp. 667–681.

Porto-Gonçalves, Carlos W. (2001). *Geo-grafías: movimientos sociales nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México Distrito Federal, MX, Editorial Siglo XXI.

Porto-Gonçalves, Carlos W. (2006). “A reinvenção dos territórios: a experiência latino- americana e caribenha”, en: Ceceña, Ana Esther (ed.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires, AR, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 151–197.

Porto-Gonçalves, Carlos W. (2009). “De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 8, N° 22, pp. 121–136.

Postero, Nancy G. y Zamosc, Leon (2004). “Indigenous movements and the Indian question in Latin America”, en: Postero, Nancy G. y Leon Zamosc (Eds.) *The struggle for indigenous rights in Latin America*. Portland, OR, Sussex Academic Press, pp. 1–31.

Quijano, Aníbal (2000). “Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America”. *International Sociology*, Vol. 15, N° 2, pp. 215–232.

Quiroga, Lorna y Oscar Ayala (2015). *Violencia e impunidad hacia el pueblo Pai Tavyterã-Kaiowa: Aproximación a la situación de violaciones de derechos humanos en la frontera paraguayo- brasileña*. Asunción, PY, AGR Servicios Graficos.

Radcliffe, Sarah (2015). “Geography and indigeneity I: Indigeneity, coloniality and knowledge”, *Progress in Human Geography*, Vol. 41, N° 2, pp. 220–229.

Reed, Richard K. (1990). “Developing the Mbaracayú Biosphere Reserve, Paraguay: Chiripá Indians and sustainable economies”, *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers*, Vol. 16, pp. 34–40. DOI: 10.2307/25765721.

Reed, Richard K. (1995). *Prophets of agroforestry: Guaraní communities and commercial gathering*. Austin, TX, University of Texas Press.

Reed, Richard K. y John Renshaw (2012). “The Aché and Guaraní: Thirty years after Maybury- Lewis and Howe’s report on genocide in Paraguay”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 10, N° 1, pp. 1–18.

Renshaw, John y Richard Reed (1991). “Las comunidades Aché y Chiripá-Guaraní de Canindeyu”, *Suplemento Antropológico: Universidad Católica Revista del Centro de Estudios Antropológicos*, Vol. 36, N° 1, pp. 19–52.

Richards, Peter D. (2011). “Soy, cotton, and the final Atlantic Forest frontier”, *Professional Geographer*, Vol. 63, N° 3, pp. 343–363.

Rifkin, Mark (2017). *Beyond settler time: Temporal sovereignty and indigenous self-determination*. Durham, NC, Duke University Press.

Ríos, Francisco T. (2006). “Complejidad territorial y sustentabilidad: Notas para una epistemología de los estudios territoriales”, *Horizontes Antropológicos*, Vol. 12, N° 25, pp. 105–115.

Rocheleau, Dianne y Robin Roth (2007). “Rooted networks, relational webs and powers of connection: Rethinking human and political ecologies”, *Geoforum*, Vol. 38, N° 3, pp. 433–437.

Sack, Robert D. (1983). “Human territoriality: A theory”, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 73, N° 1, pp. 55–74.

Sandoval, María F.; Robertsdotter, Andrea y Myriam Paredes (2017). “Space, power, and locality: The contemporary use of *territorio* in Latin American Geography”, *Journal of Latin American Geography*, Vol. 16, N° 1, pp. 43–67.

Sassen, Saskia (2008). *Territory, authority, rights: From medieval to global assemblages*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Scapini, Gloria (27 de marzo de 2016). “Que no se diluya en la indiferencia la lucha de los Aché por la Finca 470”, *E'a*. Consultado en <http://ea.com.py/v2/que-no-se-diluya-en-la-indiferencia-la-lucha-de-los-ache-por-la-finca-470/>.

Servicio de Apoyo Indígena. (2011). DOC No. 03/2011: “Proceso de legalización de tierras de comunidades Ava Guaraní Ytu y Tekoha Yvera Ka'a Poty del distrito de Villa Ygatimi, de la Finca 470, Departamento de Canindeyu”. Consultado en <https://www.scribd.com/document/52407147/Proceso-de-Legalizacion-de-Tierras-de-las-Comunidades-Ava-Guarani-en-la-finca-470>.
Sieder, Rachel (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy*. New York, NY, Palgrave.

Simpson, Audra (2014). *Mohawk interruptus: Political life across the borders of settler states*. Durham, Duke University Press.

Simpson, Leanne B. (2017). *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis, MN, Minnesota University Press.

Sletto, Bjorn (2013). “Cartographies of remembrance and becoming in the Sierra de Perijá, Venezuela”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, N° 39, pp. 360–372.

Sletto, Bjorn (2016). “Indigenous mobilities, territorialization, and dispossession in the Sierra de Perijá, Venezuela: Rescuing land and meanings in Hábitat Indígena Yukpa Toromo- Tütari”, *Geoforum*, N° 74, pp. 117–127.

Star, Susan L. (2010). “This is not a boundary object: Reflections on the origin of a concept”, *Science, Technology, y Human Values*, Vol. 35, N° 5, pp. 601–617.

Starn, Orin (2011). “Here come the anthros (again): the strange marriage of anthropology and Native America”, *Cultural Anthropology*, Vol. 26, N° 2, pp. 179–204.

Storey, David (2018). “Territory and territoriality”, en: Passi, Anssi; John Harrison y Martin Jones (eds.), *Handbook on the Geographies of Regions and Territories*. Cheltenham, ENG, Edward Elgar Publishing, pp. 34–43.

Taylor, Peter J. (1994). “The state as container: territoriality in the modern world-system”, *Progress in Human Geography*, Vol. 18, N° 2, pp. 151–162.

Tauli-Corpuz, Victoria (2018). “Statement of Ms. Victoria Tauli-Corpuz Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples to the General Assembly 73rd Session”, *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*. Consultado en <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=23723yLangID=E>

Ulloa, Astrid (2011). “The politics of autonomy of indigenous peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A process of relational indigenous autonomy”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 6, N° 1, pp. 79–107.

Ulloa, Astrid (2012). “Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas”, *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Consultado en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>

UltimaHora. (30 de agosto de 2012). “Los Aché cortan negociaciones y se alistan para eventual expulsión de campesinos de sus tierras”, *UltimaHora*. Consultado en <https://www.ultimahora.com/los-ache-cortan-negociaciones-y-se-alistan-eventual-expulsion-campesinos-sus-tierras-n556221.html>

UltimaHora. (5 de junio de 2013). “Denuncian nueva ocupación de carperos en tierras aché”, *UltimaHora*. Consultado en <https://www.ultimahora.com/denuncian-nueva-ocupacion-carperos-tierras-ache-n624598.html>

UltimaHora. (28 de agosto de 2018). “Director del Indert da la razón a indígenas”, *UltimaHora*. Consultado en <https://www.ultimahora.com/director-del-indert-da-la-razon-indigenas-n556636.html>

Villanueva-Gallardo, Sandra (2018). “Fundamentos teóricos epistemológicos de los territorios discursivos” *Cinta moebio*, N° 62, pp. 221-230.

Wainwright, Joel (2008). *Decolonizing development: Colonial power and the Maya*. Malden, MA, Blackwell.

Wainwright, Joel y Joe Bryan (2009). “Cartography, territory, property: Postcolonial reflections on Indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize”, *Cultural Geographies*, N° 16, pp. 153– 178.

Wily, Liz A. (2018). “Collective land ownership in the 21st century: Overview of global trends”, *Land*, Vol. 7, N° 2, pp. 68.

Yeh, Emily T. (2013). *Taming Tibet: Landscape transformations and the gift of Chinese development*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Zibechi, Raúl (2012). *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements* (trad. R. Ryan.) Oakland, CA, AK Press. (publicado originalmente en 2009).

“Nosotras sin intermediarios”

Acciones colectivas de mujeres indígenas
contra los extractivismos y en defensa de
sus territorios



por **Mariana Gómez**

Universidad de Buenos Aires, Argentina
orcid.org/0000-0003-1881-0733
marianadanielagomez35@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se propone brindar un panorama de algunas acciones colectivas llevadas adelante y protagonizadas por mujeres indígenas para denunciar la destrucción de los territorios indígenas y para afirmar el derecho al territorio. Me centraré en los casos de Octorina Zamora (wichí), Moira Millán (mapuche) y de otras mujeres mapuche del sur argentino pertenecientes a la Confederación Mapuche de Neuquén. En segundo lugar, reflexiono sobre las condiciones de posibilidad para que colectivos de mujeres indígenas organizadas puedan desplegar este tipo de acción política en el espacio público, las formas de hacer política y los roles disponibles para mujeres indígenas en sintonía con un discurso transnacional sobre la mujer indígena.

Palabras clave: *Mujeres Indígenas, Acción Colectiva, Antiextractivismo, Territorio.*

“We without intermediaries”: collective actions of indigenous women against extractivisms and in defense of their territories

ABSTRACT

The purpose of this article is to provide an overview of collective actions carried out by indigenous women from Argentina to denounce the destruction of indigenous territories and to affirm the collective indigenous right to territory. I focus on three cases: Octorina Zamora (Wichí), Moira Millán (Mapuche) and other Mapuche women from southern Argentina that belong to the Confederación Mapuche de Neuquén. Secondly, I reflect on the conditions of possibility for organized indigenous women groups to deploy this type of political action in the public space, the ways of doing politics and the roles available to indigenous women in tune with a transnational discourse on indigenous women.

Key Words: *Indigenous Women, Collective Action, Antiextractivism, Territory.*



RECIBIDO: 30 de enero de 2019

ACEPTADO: 8 de junio de 2020

CÓMO CITAR EL ARTÍCULO: Gómez, M. (2020). “Nosotras sin intermediarios’: Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, Número 11, pp. 190-218.

Introducción

A fines de julio del año 2009, mientras trabajaba en el último tramo de mi investigación doctoral sobre las transformaciones culturales e históricas ocurridas durante el siglo XX en la vida de las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa (Gómez, 2011; 2016), con mucha sorpresa vi en un canal de noticias de la televisión argentina que un grupo de aproximadamente veinte mujeres indígenas, oriundas del Chaco salteño (de la zona de Embarcación) llegaban a la Ciudad de Buenos Aires. Su objetivo era realizar acciones de protesta y reclamar de manera urgente el cese del desmonte ilegal, denunciar los efectos del mismo sobre la vida de las comunidades, exigir el cumplimiento de la Ley Nacional de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de las Tierras N° 26.160/06, la Ley Nacional de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos N° 23.331/07 y el acceso a educación, salud y viviendas dignas para las familias de las comunidades que representaban. En el comunicado que difundieron podía leerse lo siguiente:

Nuestro viaje tiene como objetivo llevar *nosotras sin intermediarios* los reclamos a los lugares donde se toman las decisiones sobre nuestras vidas, por eso Buenos Aires. Porque el gobierno y los organismos que definen la política para nosotras como integrantes de los pueblos indígenas no nos consideran protagonistas en nuestra lucha. No queremos que nos representen las organizaciones intermedias, llámense ONG u otras como las únicas voces. Por esto es que nosotras, las mujeres de diferentes comunidades del Departamento de San Martín, hemos decidido levantar las armas de la conciencia. Por eso vamos a marchar hacia donde dicen que atiende la gente que está y tiene el poder de revertir esta situación de olvido. A un año del bicentenario, esta es nuestra realidad: la miseria, el hambre, la desnutrición, el olvido, el analfabetismo, el deterioro de la salud, el despojo.¹

1 Comunicado “Reclamos de las Mujeres de los Pueblos Originarios del Departamento de San Martín”, Salta, junio de 2009. Los reclamos que figuraban en el comunicado eran los siguientes: 1) Por nuestras tierras y territorios que están siendo devastados por los desmontes; 2) Que se respete y articule el efectivo acceso a la tierra y territorio, con el necesario territorio adicional para todas las comunidades originarias que continuamos siendo despojadas; 3) Por el acceso a viviendas dignas, apoyo para el acceso a la financiación de proyectos que incluyan materiales de construcción -sin tantos trámites y con capacitación- cada vez mas familias vivimos en casas de plástico; 4) Por la creación e implementación de programas de salud acorde con la población indígena donde accedamos activamente en su creación e implementación; 5) Por mayor posibilidad en la participación en los planes de estudio con contenidos que refieren a

Pasarían algunos años hasta que un colectivo de mujeres indígenas, liderado por una activista mapuche, realizara la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Buenos Aires, en abril de 2015, y volvieran a situar en el debate público el derecho al territorio para los pueblos y comunidades indígenas y el derecho al “Buen Vivir”, entendiéndolo por este “la relación de reciprocidad entre los pueblos y la naturaleza que nos permite alcanzar la armonía”. En esta acción, un conjunto amplio de mujeres vestidas con los diacríticos étnicos femeninos de distintos “pueblos originarios” (mapuche, qom, diaguita, coya y guaraní), respaldadas por más de dos mil personas no indígenas, marcharon por las calles del centro porteño para llevar y presentar en el Congreso de la Nación un ante-proyecto de ley para la creación de un Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir que se proponía elaborar y proponer normativas y políticas que garanticen y efectivicen el Buen Vivir:²

De manera conjunta las mujeres de diferentes Pueblos Originarios planteamos los fundamentos y la propuesta de la presente Ley. Fuimos diagnosticando la realidad que nos envuelve: el colapso de nuestra madre tierra, la explotación sin límites del modelo extractivista, que saquea, depreda y contamina.³

Estamos tratando de llevar adelante un movimiento de unidad entre las 36 naciones originarias, desde las mujeres originarias, convocando a una gran marcha que va a hacerse el 21 de abril por el Buen Vivir como un derecho. Decimos que la concepción del Buen vivir, que se nombra en diferentes lenguas y sonidos de los pueblos ancestrales, nos habla de una realidad contundente y pragmática acerca de cómo poder vivir en armonía, como ser solidarios entre nosotros y nosotras, y como sostener la vida en nuestros territorios, la vida planetaria respetándonos fundamentalmente, conociendo este círculo de relación intrínseca y armónica entre las fuerzas del sistema pu-newen, que van hermanándose, entrelazándose y que muchísimas veces son quebrantadas y rotas por la ambición capitalista, por la ambición desmedida de esta cultura antropocéntrica, que pone al hombre por encima de la naturaleza cuando es uno más en el sistema de vida. Nosotras estamos pregonando que el Buen Vivir debe ser necesariamente un derecho.⁴

nuestros pueblos originarios; 6) Por el cambio en la implementación de las becas de estudio, que sean manejadas por gente responsable y no por punteros políticos sea del gobierno o de los organismos como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas o los provinciales; 7) Que se abra el acceso a los formularios para las pensiones por discapacidad, ancianidad, amas de casa, madres de 7 hijos; 8) Acceso a la comida de manera amplia, hasta que se dignen a darnos fuentes de trabajo y se pongan en marcha los proyectos.

2) 1) El territorio es nuestra casa, 2) el territorio es nuestro cuerpo, 3) el territorio viaja con cada persona y 4) el territorio es donde se concreta la libre determinación de los pueblos.

3) Ante-proyecto de Ley para la Creación del Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (2015).

4) Moira Millán, entrevista audiovisual disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JOIRYU-W8R08&t=2>

En la última década “mujeres indígenas” (mujeres que se autoreconocen como miembros de alguno de los “pueblos originarios” que existen actualmente en territorio argentino) comenzaron a desplazarse hacia Buenos Aires para hablar por sí mismas y visibilizar sus demandas en el espacio público y en la capital del país, pero también y desde más atrás incluso lo vienen haciendo en sus territorios comunitarios en otros contextos regionales-provinciales, tal como hicieron las mujeres mapuche de la Confederación Mapuche de Neuquén durante la lucha por la recuperación de Pulmarí, cuando se propusieron participar en la recuperación de “territorio ancestral mapuche” (García Gualda, 2016) y volvieron a hacerlo durante el conflicto con las petroleras que protagonizó la comunidad Campo Maripe (Alonzo y Díaz, 2018).

Este trabajo se propone brindar un panorama de algunas acciones colectivas llevadas adelante y protagonizadas por mujeres indígenas para denunciar la destrucción de los territorios indígenas y para afirmar el derecho al territorio. Me centraré en los casos de Octorina Zamora (wichí), Moira Millán (mapuche) y otras mujeres mapuche del sur argentino pertenecientes a la Confederación Mapuche de Neuquén, ya analizadas por otras autoras. En segundo lugar, reflexiono sobre las condiciones de posibilidad para que colectivos de mujeres indígenas organizadas puedan desplegar este tipo de acción política en el espacio público, las formas de politización pero no precisamente en clave feminista y los “roles” disponibles para mujeres indígenas en sintonía con un discurso transnacional sobre “la mujer indígena”. Estas mujeres luchan contra los extractivismos, pero también despliegan reclamos de género y pugnan por ser más reconocidas y valoradas dentro de las organizaciones indígenas. Los materiales utilizados para realizar este análisis provienen de varias fuentes: notas periodísticas y videos publicados en medios de comunicación; informes y documentos elaborados por las mujeres movilizadas, entrevistas a mujeres indígenas (Camjalli, 2007, Gómez, 2015) y una breve incursión de trabajo de campo en Embarcación en el año 2011 y en Buenos Aires durante el 2015. Este análisis se inserta en una investigación mayor sobre modalidades de participación social y política, acciones colectivas y procesos identitarios de mujeres indígenas en Argentina (Gómez, 2014).

“Nosotras sin intermediarios”: Octorina contra los desmontes en Salta

Las mujeres lideradas por Octorina Zamora emergieron en la escena de varios medios en el año 2009, especialmente en el diario nacional *Página 12*⁵ y en algunos noticieros. Afirmaban que las “mujeres indígenas” tenían que mostrar un mayor protagonismo en la defensa de sus territorios, criticaban el rol de intermediarios que suelen tomar las ONG en las causas indígenas y también puntualizaron en el machismo de las dirigencias indígenas: “recuperar nuestro protagonismo ante el desastre y demostrar que las mujeres indígenas también tenemos capacidades para defendernos y poder expresarnos.”⁶

5 “Rebelión entre el mujerío”, por Roxana Sandra (*Página 12*, 14/8/2009); “Mujeres aborígenes contra el desmonte”, por Mariana Carabajal (*Página 12*, 4/8/2009); “Mujeres wichis se hacen oír en Buenos Aires” (*La Nación*, 03/08/2009).

6 Octorina Zamora en nota de *Página 12* del 14/08/2009.

En las declaraciones a otros medios también manifestaron que:

Nosotras las mujeres indígenas hemos venido a la capital para hacer escuchar nuestra voz en contra de los desmontes porque en los montes que se están depredando y asesinando está nuestra sobrevivencia y supervivencia, entonces no podemos permitir que vengan los empresarios a poner en riesgo nuestra vida, nosotros estamos al borde de sufrir un alud si se siguen con los desmontes que se están haciendo en la única selva de yunga que hay en el municipio y el único pulmón ecológico que hay [...].

Somos víctimas del desalojo y del despojo... nuestros derechos no se han respetado desde hace muchos años, estamos acorralados en terrenos de 10 x 20 metros donde viven dos, tres y hasta cuatro familias. [...].

¿Qué pasa con nuestros dirigentes que acompañan a los punteros pero que ni siquiera mencionan nuestra historia, nuestros derechos y por lo tanto no los exigen ni luchan para que los cumplan?7

¡Vemos de qué manera los punteros corrompen a algunos dirigentes indígenas, los someten al vicio para que no tengan sus capacidades y entonces esos dirigentes privilegian otras cosas!8

Años antes de que Octorina Zamora y sus compañeras llegaran a Buenos Aires en 2009, comunidades indígenas del Departamento San Martín de Salta presentaron denuncias contra los desmontes ilegales (Morey, 2008). A partir del año 2006 y durante el 2007 y el 2008, la Defensoría del Pueblo de la Nación comenzó a recibir denuncias sobre deforestación ilegal en comunidades indígenas y criollas de ese departamento. Representantes de las comunidades indígenas solicitaban la intervención de las autoridades estatales, denunciaron el ingreso de topadoras en sus territorios (tierras en posesión de las comunidades) y que en ningún caso fueron previamente consultadas ni se realizaron evaluaciones de impacto ambiental, tal como estipulan los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución Nacional y el Convenio 169 OIT.9

A pesar de la aprobación de las leyes N° 26.160/06 y N° 23.33/08

7 Octorina Zamora, documento electrónico: <http://www.taringa.net/posts/info/3162902/Acampe-de-Mujeres-Wichi-frente-a-Casa-de-Salta.html>

8 Documento electrónico: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5104-2009-08-17.html>

9 Todos los reclamos tienen en común la deforestación de importantes superficies de bosque nativo -que van desde las 6.000 ha en Pizarro hasta las 13.000 ha en Algarrobal Viejo- para destinar la tierra a la implantación de monocultivos (pasturas para ganado o soja), y la denuncia sobre el presunto avasallamiento de los derechos de los pueblos originarios, reconocidos constitucionalmente en el año 1994, en relación a las tierras que ocupan ancestralmente y a la gestión de sus recursos naturales. En los casos planteados, también los campesinos criollos hacen un uso tradicional y comunitario del bosque. También se destaca el riesgo que representa la pérdida de hábitat y el aumento de la fragmentación de los bosques nativos que tienen numerosas funciones ecológicas y una alta relevancia para la conservación de la biodiversidad. Por otra parte, se reclama por la escasa participación que se ha dado a la comunidad local en la toma de decisiones que afectan directamente sus intereses y se señalan posibles irregularidades en el otorgamiento de los permisos de desmonte y/o cumplimiento de sus condiciones. (Informe de la Defensoría del Pueblo de la Nación, 2009:15).

(reglamentada luego del terrible alud que desbastó la ciudad de Tartagal en el 2008), los desmontes continuaron, aun después de que el 26 de marzo de 2009 la Corte Suprema ordenara (luego de que las organizaciones indígenas del Depto. San Martín presentaran un recurso de amparo) la suspensión de los desmontes hasta tanto se prepare un informe provincial. Dicho informe debía estar listo para el 26 de junio del 2009. Entre los muchos datos que revela el otro informe elaborado por la Defensoría del Pueblo sobre los desmontes y el atropello a los derechos de las comunidades indígenas, se señala lo siguiente: 1) el INTA y la Secretaría de Medio Ambiente de la Nación estiman que Argentina perdió el 70 % de sus bosques desde 1930 en adelante y que actualmente se desmontan unas 250.000 hectáreas anualmente; 2) Salta es una de las provincias con mayores niveles de deforestación del país. Según datos de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, entre 1998 y 2002 su superficie deforestada fue de 194.389 hectáreas, mientras que entre 2002 y 2006 se duplicó alcanzando las 414.934 hectáreas; 3) Los departamentos de San Martín, Anta, General Güemes, Metán, Orán, Rivadavia y Rosario de la Frontera pasaron a formar parte del nuevo "eje productivo" de Salta, convirtiéndose en los departamentos más afectados por el avance de la frontera agropecuaria (debido a que, entre otros factores, poseen buenos suelos y una baja pendiente). Aquí la superficie sembrada de soja se triplicó entre 1990 y 2002. Anta, San Martín y Orán son los municipios que tuvieron la mayor cantidad de desmontes entre 2000 y 2005 y su masiva deforestación representó el 80 % del total de la superficie perdida de bosques en Salta.

Durante las dos semanas que Octorina y sus compañeras permanecieron en Buenos Aires realizaron varias actividades: acamparon frente a la Casa de Salta durante dos noches, logrando que una pequeña delegación fuera recibida.¹⁰ Realizaron una concentración frente a la Corte Suprema de Justicia de la Nación donde entregaron un petitorio con sus reclamos y denunciaron la violación de la orden de suspensión de desmontes que había ordenado el máximo tribunal: "Si no se frenan la explotación maderera y la depredación del medio ambiente, se corre el riesgo de que se produzca un desastre natural similar o peor que el alud que afectó a la ciudad de Tartagal en febrero y que causó la muerte de dos mujeres".¹¹ Docentes del Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires brindaron apoyo (logística, contactos, recursos, difusión en la prensa) para que Octorina y sus compañeras puedan realizar sus acciones (Morey, 2009).

La figura de Octorina manifestándose en espacios públicos (diarios nacionales de masiva difusión en el país, acciones de protesta en el microcentro de Buenos Aires, en la Corte Suprema, etc.) seguramente fue sorpresiva para quienes conocemos la realidad de las comunidades indígenas de Salta, Formosa o Chaco, pero hasta ese entonces (2009) yo estaba acostumbrada a que los hombres actúen como portavoces de los reclamos de sus comunidades. Pero en esta

10 Audiovisual disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=r95kq4pqsRU>.

11 Octorina Zamora, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-129359-2009-08-04.html>

oportunidad se trataba de un colectivo de mujeres, liderado por una mujer wichí cuya voz de denuncia, disidencia y rebeldía se orientaba también hacia otros flancos, como el machismo y la misoginia de los dirigentes indígenas, temas tabúes en las organizaciones indígenas, especialmente en sus dirigencias.

Además la presencia en Buenos Aires de Octorina y sus compañeras de lucha tuvo una especial resonancia para mí debido a una experiencia de trabajo con mujeres tobas (qom) en la que participé entre el 2003 y el 2005 (Gómez, 2006; 2008). Se trató de una “investigación participativa” sobre el uso del monte de las mujeres tobas adultas y mayores que todavía salían a recolectar recursos en comunidades rurales. La investigación se hizo en el marco de un proyecto de una ONG provincial,¹² cuyo objetivo era fortalecer los derechos territoriales de las comunidades tobas y wichí del oeste formoseño que poseían el título legal sobre sus tierras. La situación actual de estas comunidades es bastante diferente a las del Chaco salteño pues, en primer lugar, se encuentran rodeadas de porciones de monte que aún conservan biodiversidad y fueron adjudicadas y tituladas a nombre de una asociación que las familias tobas conformaron a mediados de la década de 1980, en un contexto políticamente favorable y receptivo a las demandas y derechos indígenas.¹³ No obstante, los conflictos con pobladores criollos o con miembros de las mismas comunidades debido a los desmontes ilegales para la venta de madera eran comunes, cuestión que tenía preocupadas a varias mujeres vinculadas al mencionado proyecto.

Cabe destacar que en aquellos años no existía ni circulaba en estos debates conceptos similares a los de cuerpo-territorio, por ello conceptualicé estas experiencias femeninas de vinculación con el monte y sus recursos desde otros conceptos, ideas y registros etnográficos (Gómez, 2008). El uso femenino del monte se mostraba pautado por la recolección de una variedad de frutos (algarroba, mistol, bola verde), la extracción de fibras naturales para la fabricación de artesanías, la búsqueda de plantas medicinales y de cortezas tintóreas. En las comunidades donde todavía se preserva el monte varios recursos continúan introduciéndose en los hogares de la mano de las mujeres, fortaleciendo la economía doméstica de las familias, la autoestima femenina y la transmisión de saberes territoriales y alimentarios. Durante aquellos años que acompañé a grupos de mujeres al monte a recolectar logramos mapear 111 sitios de recolección, datos que mostraban que las mujeres conocían su entorno y podían participar en los procesos de mapeo y reconocimiento de sus territorios tradicionales así como en las decisiones sobre el manejo territorial comunitario. No obstante, si bien es un paso fundamental que los/as tobas ejerzan la tenencia comunitaria de un territorio amplio (35.000 hectáreas) y se garantice el acceso a alimentos y otros recursos del monte, esto no resuelve la pobreza estructural, la necesidad de fuentes de trabajo para los jóvenes y adultos o la dependencia de subsidios

12 Fungir (Fundación para la Gestión y la Investigación Regional).

13 Con el retorno de la democracia en la provincia de Formosa, líderes indígenas tobas, wichis y pilagá, con el apoyo de miembros de organizaciones civiles y ONG vinculadas a la Iglesia Anglicana y Católica, se organizaron y reclamaron los títulos de sus tierras (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010)

estatales para sobrevivir.

En abril de 2011 llegué a Embarcación (Salta) con la idea de conocer a Octorina Zamora, a sus compañeras de lucha y sus comunidades. Uno de mis objetivos era entrevistar a Octorina pero lamentablemente no lo conseguí porque, como pude averiguar en las horas siguientes, en ese mismo momento se encontraba en Buenos Aires acampando frente al Congreso y amenazando con "encadenarse" en el contexto de un reclamo por becas universitarias para jóvenes indígenas. Todas las personas que conocí en el pueblo y con las que pude conversar la reconocían como una "luchadora" nata. Durante los días siguientes pude tomar contacto con algunas mujeres que habían estado en Buenos Aires con ella durante la protesta de 2009. Se estaban organizando para lograr la adjudicación y titulación de porciones de tierra muy pequeñas. Casi todas las comunidades indígenas de Embarcación están situadas a la vera de la Ruta 34 y en muchos casos 3 o 4 familias comparten menos de una hectárea. Varias de ellas se estaban capacitando en legislación y derechos indígenas mediante un proyecto de extensión de la Universidad de Salta. En una de las reuniones a la que me invitaron reafirmaron sus críticas hacia la dirigencia masculina y su posicionamiento como "guardianas del monte" (del poco monte que les queda). También me contaron que en diciembre del 2010, cuando los desmontes avanzaban sin piedad y la ciudad de Embarcación sufría inundaciones y aludes, 100 mujeres organizaron una marcha desde Embarcación hasta la capital de Salta con la consigna "Paren el alud, paren los desmontes". La protesta incluyó un acampe y la toma de una oficina gubernamental. Mediante estas acciones lograron que el gobierno finalmente tome la resolución de suspender los desmontes a la espera de evaluaciones de impacto socio-ambiental, un reclamo que las comunidades indígenas y criollas de la región vienen sosteniendo de manera interrumpida desde el 2006.¹⁴

La acción colectiva contra los desmontes liderada por Octorina fue la primera de este tipo realizada en la Ciudad de Buenos Aires, aunque pasó bastante desapercibida ya que en ese entonces las/os militantes indígenas no hacían uso de las redes sociales para dar a conocer sus reclamos y visibilizar sus problemáticas. Octorina y sus compañeras de lucha, durante la protesta del 2009, irrumpieron en los medios de comunicación y en Buenos Aires posicionadas desde un discurso crítico de género que no le quitaba fuerza al objetivo central de sus acciones: el freno a los desmontes en Embarcación y el reclamo por el cumplimiento de los derechos indígenas, especialmente los derechos territoriales entre los que se encuentra el derecho a la consulta previa, libre e informada sobre cualquier actividad a realizarse dentro de sus comunidades, tierras y territorios. Además, Octorina era conocida en el mundo de las organizaciones indígenas del norte argentino por, entre muchas otras cosas, recurrir al "encadenamiento" en instituciones y dependencias estatales como forma radical de protesta, tal como

14 "Paren los desmontes" Octorina Zamora sobre los aludes en Salta", disponible en: <http://www.radiomundoreal.fm/Paren-los-desmontes>, 22 de diciembre de 2010; "Comunidades indígenas advierten sobre las consecuencias del desmonte" (Página 12, 27/12/2011), disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-163182-2011-02-27.html>.

me lo relataron sus compañeras de lucha en abril de 2011. A principios de 2019 Octorina junto a otra mujer de Misión Chaqueña se encadenaron e iniciaron una huelga de hambre en el Museo de Arqueología de Alta Montaña –ubicado en Salta capital–, para reclamar y exigir que un conjunto de maestros indígenas sean designados como docentes bilingües por el Ministerio de Educación provincial.¹⁵

Mujeres mapuche frente a los extractivismos y por el derecho al territorio

En las últimas dos décadas, las tierras donde viven comunidades mapuche (muchas no reconocidas mediante la titularización debido a que varias todavía no tienen su personería jurídica y a la inadecuada implementación de la Ley de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de las Tierras N° 26160/06), se vieron afectadas por proyectos extractivistas, en su mayoría para la extracción de petróleo mediante métodos no convencionales como el fracking (fractura hidráulica). En la mayoría de los casos se trata de empresas extranjeras que han adquirido concesiones al gobierno provincial a cambio de las cuales pagan regalías a la provincia; la mayor parte de los proyectos se han realizado sin procesos de consulta a las comunidades y familias que habitan en estas áreas y estas, además de sufrir la invasión en lo que consideran sus “territorios tradicionales” o “ancestrales”, se ven perjudicadas por la contaminación socio-ambiental. La acción de “poner el cuerpo” frente a topadoras y la de encadenarse (en pozos o plantas petroleras) es una práctica a la que han recurrido en varias ocasiones mujeres mapuche del sur argentino (especialmente aquellas con militancia en organizaciones como la Confederación Mapuche de Neuquén) como forma de acción directa y radical de protesta. Como señala García Gualda:

Desde hace años, las mujeres “ponen el cuerpo” en defensa de su Pueblo, de sus derechos; al respecto dice Horacio Machado Araoz: en el caso de las acciones de resistencia, éstas remiten a prácticas eminentemente corporales: movilizaciones y manifestaciones callejeras, bloqueos de rutas, intervenciones en distintos espacios públicos, etc., son todas prácticas que exigen inevitablemente “poner el cuerpo”. Éste se torna en el medio directo por excelencia de la expresión social de la resistencia y la protesta. Los cuerpos son, por tanto, las materialidades ex-puestas, de modo literal y no metafórico, a las múltiples y diversificadas formas de violencia que surcan los entornos de la conflictividad

15 El conflicto comenzó a tomar forma durante el 2018 frente a las irregularidades y desidias laborales de algunos maestros de origen criollo. En enero de 2019 los miembros de la comunidad tomaron la escuela para exigirles a las autoridades del ministerio que nombren como nueva directora a una docente wichi (y no a un docente criollo) que contaba con formación en la carrera docente, era oriunda de la comunidad y hablante del wichi como primera lengua. El único requisito que no juntaba eran los años de antigüedad que el sistema educativo exigía. Por ello, Octorina, otros referentes comunitarios y docentes indígenas decidieron montar una carpa muy cerca de la plaza central de la ciudad de Salta para denunciar el racismo, la discriminación de la que son objeto los docentes indígenas y la continuidad de prácticas coloniales en las políticas indigenistas estatales. Más información en: <https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/120638/actualidad/wichis-estan-huelga-hambre-encadenados-museo-alta-montana.html>.

(2013: 24). (García Gualda, 2019: 22)¹⁶

García Gualda identifica que el conflicto territorial sostenido por los y las mapuche en la recuperación de Pulmarí en 1995 fue

un hito inigualable en la historia reciente de los/as mapuce en Neuquén. Pues, a partir de aquel conflicto la defensa del territorio, la autonomía e identidad se han convertido en los ejes vertebradores de la lucha mapuce en la Provincia. Asimismo, tal como hemos corroborado a lo largo de nuestra investigación, desde Pulmarí las mujeres mapuce comenzaron a tejer lazos que han facilitado interesantes procesos de transformación y negociación política. (García Gualda, 2016: 10)

La activista mapuche Moira Millán de la comunidad Pillán Mahuiza (Chubut), quien fue militante de la organización "11 de Octubre" en esa provincia, también recurrió a "poner el cuerpo" mediante el encadenamiento en algunas ocasiones.¹⁷ El 30 de marzo de 2015, junto a un grupo de "vecinos patagónicos" se encadenó en las rejas que rodean la Casa de Gobierno en la ciudad de Buenos Aires (Casa Rosada) para exigir que se destinen con urgencia recursos para apagar una oleada de incendios que estaban sacudiendo a los territorios del sur en aquel entonces, y para denunciar que se estaban criminalizando a personas de origen mapuche, que los brigadistas hacían su trabajo en condiciones de absoluta precariedad y que no se investigaba a los "verdaderos autores intelectuales": empresas mineras, de turismo, madereras y otras que, la activista aseguraba y denunciaba, habían producido intencionalmente los incendios como una estrategia para acaparar tierras para sus negocios.¹⁸ Como mencioné en la introducción, desde fines de 2012, Millán se puso al frente de un colectivo de mujeres indígenas organizadas, hoy denominado Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, que alcanzó notoria visibilidad en el movimiento indígena argentino, en la escena activista en Buenos Aires y en Movimiento de Mujeres y Disidencias argentino, cuando comenzó a realizar acciones colectivas, como la Primera Marcha de Mujeres indígenas por el Buen Vivir a la que nos referimos (Gómez y Trentini, 2020) y los parlamentos para mujeres indígenas en el 2018

16 "El desafío mapuce que supone cuestionar al desarrollo capitalista se enmarca dentro de una serie de propuestas, que algunos pensadores/as llaman "pachamamistas" (Boron, 2012), las cuales promueven una forma diferente de sentir, pensar y vivir el territorio, los bienes comunes y las relaciones sociales y de género: el buen vivir. En el caso del Pueblo/Nación Mapuce, el *Kvme Felen*, se presenta como la propuesta o ideal (político, económico y cultural) que promueve una forma autónoma de vida basada en los principios de la cosmovisión y filosofía mapuce. Y, a nuestro juicio, allí radica el potencial político de la complementariedad promovida por referentes y lideresas indígenas, allí se vislumbra un futuro emancipatorio." (García Gualda, 2019: 23).

17 La última vez fue a mediados de octubre de 2019, Millán junto a un grupo de mujeres indígenas de distinto origen ("mujeres indígenas autoconvocadas") se encadenaron al interior del Ministerio del Interior reclamando ser escuchadas y recibidas por el Ministro del Interior en el marco de una "toma pacífica" de dicho ministerio que duró diez días.

18 <https://fm.tribu.com/noticias/2015/03/30/encadenados-a-la-casa-rosada-contra-los-incendios-intencionales-en-la-patagonia/>.

y 2019, entre otras actividades.¹⁹ En la marcha de 2015 se propusieron instalar en el debate público el derecho al “Buen Vivir” y el derecho al territorio:

El territorio es todo para nosotras y es nuestra esencia, el territorio es el espacio identitario, espiritual, es el memorial de los pueblos, y el de la continuidad de la cultura en donde la vida fluye, desde la relación armónica entre las fuerzas de la naturaleza y el de las personas (...) Nuestro territorio nos asegura nuestro alimento y sin territorio no hay soberanía alimentaria ni posibilidad de tener una dieta variada.²⁰

Por ello, considero que el Movimiento de Mujeres por el Buen Vivir viene desarrollando una política de identidad con anclaje territorial, puesto que varias de sus integrantes defienden el derecho legítimo de “volver a vivir en territorio” mediante la “recuperación” de los territorios rurales de los que sus abuelos y padres fueron despojados y que son reconocidos como parte del “territorio ancestral mapuche”. El “territorio” es imaginado como “nuestra casa”, “nuestro cuerpo”, como lugares de los que se es “parte y no dueñas” y netamente vinculado al ejercicio de la auto-determinación de los pueblos originarios.²¹

Para Alonzo y Díaz (2018), cuando las mujeres mapuche de la comunidad Campo Maripe (Neuquén) encadenan sus cuerpos en una torre de perforación de petróleo:

... se engarzan en una genealogía que, siguiendo a Federici (2010), se remonta a la defensa que las mujeres hacen de “lo común” desde la transición de la edad media al capitalismo” (45). La violencia sobre los territorios de las comunidades indígenas, mediante el avance de proyectos extractivistas, implican el “debilitamiento de lo femenino y su capacidad de proporcionar apoyo y sustento a las actividades comunitarias. (Alonzo y Díaz, 2018: 45)

Alonzo y Díaz (2018), al analizar las experiencias de lucha de estas mujeres, deshilvanan usos y significados en torno a los conceptos de “territorio-cuerpo”, “territorio-tierra”, “cuerpo territorio” y “cuerpoterritorio”, este último de su preferencia ya que permite señalar la fusión del cuerpo con el territorio que practican muchas mujeres de comunidades indígenas rurales en base a las cosmogonías de sus grupos y pueblos. Así, cuerpo-territorio refiere tanto al cuerpo como primer territorio de defensa (2018: 44) como al territorio en tanto espacio de supervivencia a defender para la proyección de modos de vida alternativos.

19 Antes de estos parlamentos convocados por y solo para mujeres indígenas por Moira Millán, en septiembre de 2013 un colectivo llamado “Mujeres Indígenas en Marcha por la Vida”, integrado por mujeres indígenas y “voluntarios de otras naciones” –que incluían a mujeres no indígenas del ámbito académico– realizaron en Buenos Aires el “Primer Congreso Descolonizador de Mujeres Indígenas, Originarias y Campesinas en Argentina, para la defensa de los derechos humanos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, Cultura-Política-Espiritualidad.”

20 Ante-proyecto de ley para la creación del Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (2015).
21 *Ibidem*.

También se apoyan en las palabras de Machado Araoz quien plantea que "cuerpo y territorio son temas puestos en la agenda por sujetos históricamente expropiados de su condición de ser, son sujetos negados históricamente y originariamente" (2018: 44).²²

Desconocemos la genealogía conceptual del término cuerpo-territorio (y tampoco es un objetivo en este trabajo) pero sabemos que aparentemente fue elaborado por mujeres indígenas feministas y comunitarias de Centroamérica, y suele destacarse a Lorena Cabnal (2010) como una de sus principales difusoras. El concepto fue apropiado y relaborado por colectivos de mujeres de otras regiones de Latinoamérica que se encuentran activas y visibles en la defensa de sus territorios y por múltiples colectivos feministas que acompañan sus luchas (Cruz Hernández, 2016). En términos generales, quienes utilizan el concepto apuntan a denunciar los impactos de las lógicas extractivistas en territorios rurales donde se asientan comunidades indígenas desde tiempos premodernos y preestatales, espacios marginales que hasta poco tiempo atrás no le interesaban ni a las corporaciones ni a los estados hasta que los recursos del subsuelo comenzaron a valorizarse en el mercado global. En estos territorios marginales y comunitarios las mujeres suelen tener más presencia que los hombres debido a la migración masculina para acercarse a fuentes de trabajo. "El territorio es nuestro cuerpo" también dijeron las mujeres de la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en el 2015 desde Argentina y con ello decían que cuerpo, territorio y Buen Vivir están entrelazados, ya que "vivir en territorio" desde la lógica del Buen Vivir implica recuperar y valorar el conocimiento ancestral y la medicina tradicional así como el ejercicio del "derecho sobre nuestros cuerpos según nuestras prácticas espirituales y culturales".

Politización, doble trascendencia, feminismos y reapropiación de roles asignados

Los ejemplos que vimos anteriormente de mujeres indígenas que "ponen sus cuerpos" en las calles mediante movilizaciones o encadenándose a plantas petroleras o a edificios gubernamentales nos indican que estas mujeres se están haciendo visibles como sujetos políticos que defienden derechos colectivos, entre ellos, los derechos territoriales reconocidos a los pueblos originarios en la Constitución Argentina y en un complejo corpus de legislación internacional (adoptada por Argentina, como el Convenio OIT 169). Ante la pregunta sobre cómo y cuándo las indígenas se conforman en sujetos políticos, una primera respuesta señalaría la importancia que tiene la intervención en el espacio público para hacerse visibles y plantear sus demandas mediante voces colectivas.

22 "... además de consigna y categoría política de resistencia, puede aportarnos una mirada conceptual y metodológica diferencial para el estudio de los procesos de lucha y resistencia, y en notorio protagonismo de las mujeres en ello. Ponemos también por delante, como lo venimos diciendo, que la concepción de cuerpo conjugada con lo territorial emerge de la cosmovisión mapuche como unidad, y no como dos entidades por separado" (Alonso y Díaz, 2018: 42).

Las formas de hacer política que vienen construyendo las mujeres originarias organizadas suelen ser por fuera de la política institucional o formal (aunque hay varios casos en Argentina de mujeres que ingresaron en la política partidaria a nivel provincial o municipal o que accedieron a cargos públicos en estados provinciales), por ejemplo, cuando comienzan a participar en la discusión y resolución de “lo común” en la esfera pública mediante la “acción colectiva”, es decir, mediante formas de organización y movilización colectiva que generan los sectores subalternos para visibilizar conflictos, injusticias y exclusiones sociales, plantear demandas para ampliar la ciudadanía y visibilizar y denunciar las consecuencias negativas de la expansión del capital en la vida de las personas (Estrada Saavedra, 2003; Bello, 2004).²³ En algunos estudios (Martínez Cruz, 2016; Serrano Riobó, 2012) sobre la acción colectiva de mujeres indígenas en Latinoamérica se vienen utilizando conceptos como “procesos de subjetivación” y “nuevas subjetividades políticas”. Estos conceptos permiten comprender diversas formas de politizarse en el marco de las “políticas de identidad” y las “políticas de reconocimiento de derechos” que involucran a los pueblos indígenas (y a sus mujeres) como actores particulares y específicos, puesto que este actor defiende derechos colectivos que forman parte de un complejo corpus de legislación internacional a la que adhirió numerosos Estados-nación del continente americano. Pero además, quienes venimos siguiendo acciones colectivas y procesos organizativos de mujeres indígenas (Gómez y Sciortino, 2018), vemos que es necesario analizar críticamente estas formas de politizarse desde una concepción no convencional de la política, capaz de involucrar otros roles y dimensiones, como “la espiritualidad” que las indígenas resaltan en sus lenguajes, o los de “guardianas de los territorios”, “guardianas del conocimiento ancestral”, “transmisoras de las lenguas y culturas de sus pueblos”, etcétera.

Estas formas particulares de politización de mujeres indígenas en Argentina, además, deben situarse en la imbricación de varios procesos: reemergencia étnica indígena (Lazzari, 2018), políticas de gubernamentalidad de la población digitadas desde el poder transnacional mediante los organismos internacionales y los Estados nacionales, y el surgimiento de una “política indígena” en Argentina llevada adelante por organizaciones indígenas que necesitan apelar al “esencialismo estratégico” para visibilizarse y ser escuchadas. Esto significa que las comunidades y las mujeres de origen indígena buscan remarcar *diacríticos esenciales* mientras reconstruyen sus memorias, historias, denuncias y reclamos. Revalorizan su identidad y sus orígenes y reclaman derechos en el marco de

23 Álvaro Bello utiliza el concepto de “acción colectiva indígena” para referirse a las múltiples acciones en el espacio público de los “movimientos étnicos indígenas” tales como la rebelión, la protesta, el estallido social pero también la negociación y participación en las estructuras de participación tradicionales (2004: 38). Existe una larga discusión en las teorías de la acción colectiva sobre las condiciones estructurales que permiten el despliegue de las mismas, así como sobre las motivaciones, intereses, objetivos, ideologías, liderazgos, identidades políticas y horizontes de transformación que atraviesan al conjunto de actores que se organizan y se movilizan o, dicho en otras palabras, tensiones entre un paradigma más “racionalista, objetivista y clasista” sobre la movilización social y uno basado en las “políticas de la identidad y el derecho a la diferencia”.

estructuras políticas específicas en las que es necesario “encajar” para ser escuchado/a, reconocido/a y legitimado/a. Así, las comunidades, pueblos y sus mujeres se apropian al mismo tiempo que resisten, negocian e impugnan estos modelos o roles establecidos, reconfigurando en este proceso los límites y posibilidades de su acción política.

Otra dimensión a considerar en la politización de las mujeres indígenas es la importancia que evidentemente tienen ciertas mujeres ejerciendo roles de liderazgo y un persistente esfuerzo por hacerse visibles en los medios de comunicación y en las redes sociales: ¿Serían posibles estas acciones colectivas sin el liderazgo de mujeres con trayectorias particulares? (Secretaría de Cultura, 2007; Berrío Palomo, 2008; Rebelo, 2018). En los ejemplos que mostramos en el apartado anterior vemos que se trata de casos donde hay mujeres movilizadas y organizadas alrededor de “líderesas” o referentes que disputan una mayor participación, visibilidad y protagonismo en el –heterogéneo y fragmentado en docenas de pequeñas organizaciones– “movimiento indígena argentino”, tienen capacidad de convocatoria y, como se observa, pueden promover procesos de movilización en/junto a otras mujeres de otras comunidades y pueblos más allá de los suyos propios. Por eso, resulta interesante conocer las trayectorias de vida de estas líderes, ya que suelen estar marcadas por experiencias de pobreza, discriminación racial y cultural, despojo territorial vivido por sus familias, colonización religiosa, educación, pero también (y fundamental para transformarse en líderes) resiliencia, capacitación en instancias promovidas por las organizaciones indígenas, pero también por ONG, iglesias, fundaciones, programas de las universidades y del Estado. Es el caso de Octorina, de Moira y de las mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén, como Pety y María Petiñam.

Vinculada a esta reflexión sobre la importancia de mujeres con roles de liderazgo, en otro lugar (Gómez, 2014) me referí a la “doble trascendencia” que se ven obligadas a realizar las “mujeres indígenas” cuando comienzan a insertarse en procesos organizativos de diversa índole (social y política). Esto se debe a la necesidad de negociar lealtades y autorizaciones hacia dentro de sus familias (por lo general familias extensas o unidades domésticas numerosas tanto en el ámbito rural como urbano), pero también hacia el resto de la comunidad (urbana o rural) y con las compañeras/os de sus organizaciones con quienes comparten sus identidades étnicas y afiliaciones a “pueblos originarios” y/o “naciones-originarias”. Además, para que las mujeres puedan hacer esa doble trascendencia necesitan respaldos y ayudas (de sus familias, de miembros de sus comunidades y organizaciones, de agentes externos como programas del Estado, sindicatos, universidades, ONG, fundaciones, etc.) puesto que el proceso de colonización socio-religiosa, el despojo territorial y la dificultad para acceder al trabajo asalariado continúa situando a la población indígena en una relación colonial de subordinación marcada por la pobreza estructural. Y, como se sabe, para organizar acciones colectivas y salir a reclamar en la esfera pública se necesitan recursos de todo tipo.

¿Cumplen algún rol o influencia en los casos aquí analizados los feminismos indígenas de signo des/anticolonial que se vienen gestando en algunos territorios de Latinoamérica o los feminismos transnacionales? Creo que para

trazar puentes entre estos feminismos y los activismos y militancias de mujeres indígenas en Argentina primero deberíamos conocer quienes participaron en las últimas dos décadas y media en espacios como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMI), el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) (Valladares, 2008), las Conferencias Mundiales de Mujeres (como Beijing 1995)²⁴ o el Foro Permanente de Asuntos Indígenas de la ONU. Según Lin (2016), el trabajo de un cierto feminismo transnacional en este último espacio impactó en los y las académicos/as, intelectuales y artistas indígenas, logrando que desde el 2002 en adelante se establecieran diálogos entre lo indígena, el feminismo y lo transnacional, aumentando la presencia de activistas indígenas que sí se reconocen feministas.²⁵

En Argentina, una referente histórica de la Confederación Mapuche de Neuquén, Verónica Huilipán, es representante del ECMI por la región sur. Pero el resto de las activistas y referentes cuyas acciones analizamos aquí y que lograron con mucho esfuerzo (“poniendo el cuerpo”) visibilizar luchas locales y regionales donde están involucradas ellas, sus familias y sus comunidades, no se reconocen feministas (de ningún tipo) aunque sus reclamos pueden tomar ejes de la agenda de discusión feminista nacional, especialmente en lo que hace a las violencias de género y en menor medida el derecho al aborto (véase Sciortino, 2014; 2015). Si bien algunas autoras (Svampa, 2015) creen que las mujeres involucradas en luchas socioambientales aun cuando no se reconozcan como tales pueden devenir “feministas populares” (para quienes la defensa de territorios, tierras y cuerpos va de la mano de un horizonte de despatriarcalización, autonomía y auto-determinación), no me atrevería a decir lo mismo sobre las referentes indígenas que conocí en casi dos décadas de investigación, más aún cuando en espacios como los talleres del ENM (Encuentro Nacional de Mujeres) las originarias *insisten* en diferenciarse de identidades y posicionamientos feministas en general (Sciortino, 2015; Gómez, 2017), y al margen de la crítica postcolonial y descolonial del feminismo latinoamericano y argentino. En síntesis: los posicionamientos feministas (aun los de los feminismos comunitarios y/o indígenas) no suelen ser mojones de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política y aquí debemos considerar varias cuestiones.

24 Una de las primeras intervenciones que un grupo de mujeres indígenas planteó en un espacio central del feminismo transnacional ocurrió en la Segunda Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing (1995) mediante la “Declaración del Sol” donde se pronunciaron contra la imposición de modelos de desarrollo occidentales sobre sus pueblos y señalaron las limitaciones de un plan de acción mundial para las mujeres que no consideraba su particular condición de género de las “mujeres indígenas” atravesada por la experiencia poscolonial, la pertenencia étnica, la discriminación racial y la pobreza (Valladares, 2008). Según Juanena, dicha declaración fue el inicio “de sucesivas comparecencias en los diferentes espacios transnacionales de lucha feminista y constituye el primer intento de estructurar públicamente su identidad diferenciada ante el MFG (movimiento feminista global)” (2016: 32).

25 Lin define el feminismo indígena como prácticas, ancladas en un modo de vida donde todos los seres se conciben en relación, anti-hetero-patriarcales, anticoloniales, antirracistas, antisupremacía blanca que llevan adelante mujeres, hombres y sus comunidades genéricamente denominadas “indígenas”, “aborígenes”, “de las primeras naciones”, “indias” o “nativas” (Lin, 2016: 10).

Primero: la expansión y popularización de las consignas feministas (derecho al aborto, autonomía sexual y reproductiva, violencias de género y femicidios) son recientes en Argentina (desde 2015 en adelante, Vivaldi y Gómez, 2018). Segundo: para las activistas y militantes indígenas tienen más importancia los procesos de *descolonización cultural y religiosa* (Gómez, 2016). Las marcas de estas dinámicas identitarias pueden rastrearse en sus discursos: Octorina se viene pronunciando en contra del adoctrinamiento religioso del que fueron objeto su generación, la de sus padres y la de sus abuelos (los procesos de misionalización en el Chaco salteño fueron intensos durante el siglo XX debido a la existencia de misiones anglicanas e iglesias evangélicas), mientras que las referentes más importantes de la Confederación Mapuche de Neuquén, por su lado, y las integrantes del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, por el otro, también afirman encontrarse en procesos de descolonización cultural y religiosa desde hace tres décadas. No obstante, hay que reconocer que en los últimos años varias referentes mapuche en Argentina se apropiaron de categorías del feminismo descolonial y poscolonial para pensarse a sí mismas y sus procesos pero sin reconocerse feministas (Cuminao, 2009; Valdez, 2017). Esto ha sido el resultado del establecimiento de espacios de diálogo intercultural entre mujeres mapuche y mujeres no indígenas, por lo general activistas y/o militantes feministas vinculadas al trabajo académico en universidades del sur argentino (Alonso, Peciñam y Gomiz, 2015).

Con Sciortino hemos señalado (Gómez y Sciortino, 2018) que en Argentina permanecen otros discursos que interpelan a "las mujeres indígenas" (una categoría panindígena y genérica a esta altura, forjada en el apogeo del indigenismo latinoamericano) y que las interpelan como sujetos con agencia que toman posiciones y recrean sus identidades étnicas culturales. La mayor parte de las mujeres que se autoreconocen como "mujeres indígenas" no hablan con las categorías de los feminismos descoloniales, decoloniales ni postcoloniales. Considerando esto, sería mejor escucharlas para conocer las razones por las que se apropiaron de otros discursos para narrarse a sí mismas y a sus luchas ¿Pueden las subalternas hablar por fuera de la discusión pos/descolonial en el feminismo? Evidentemente pueden.

En un libro donde se publicaron entrevistas a mujeres indígenas líderes y referentes de distintas comunidades de los Pueblos Originarios de Argentina (Secretaría de Cultura, 2007), podemos leer a Octorina recordando etapas y eventos importantes en su (auto)historia de vida. Nació en Embarcación (Salta), se reconoce descendiente de un "linaje chamánico", la última de diez hermanos e hija de padres que le inculcaron amor y respeto por su universo cultural, a pesar de haber adoptado la religión anglicana. Su padre era oriundo de Misión Chaqueña (una de las misiones anglicanas que se fundó en el Chaco Salteño en 1914) y por esta razón su familia vivió varios años allí. Octorina pudo ir a la escuela y conocer de primera mano el racismo porque "a los niños wichí no los dejaban hablar en su idioma". A los 12 años dejó su casa para irse a trabajar como "sirvienta" para una familia de Buenos Aires. Viviendo en la gran ciudad, conoció a otros indígenas que participaban del AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina, ver Serbín, 1981) y a sus 19 años tomó la decisión de viajar a Brasil para vivir un año en una comunidad xavante en el Mato Grosso. Cuando regresó a Argentina, comenzó a trabajar en un programa de alimentación (Programa Alimentario

Nacional) e inició un camino de “compromiso social” con causas de las comunidades indígenas.²⁶ Antes y después de esta experiencia laboral, Octorina daba charlas y hacía intervenciones en el espacio público para denunciar el abandono y la postergación estatal de las comunidades indígenas. Por esos años, se puso en pareja con un docente cordobés, se fueron a vivir a Santa Victoria Este (Salta), tuvieron hijos, y crearon “el primer partido indígena de la Argentina”, para disputar cargos en las elecciones a nivel municipal (en 1991 obtuvieron el 10 % de los votos en las elecciones para senadores y diputados de la provincia). En los años siguientes, se concentró en la lucha por la tierra.²⁷ En 1992, hizo su primera huelga de hambre para protestar por un conflicto territorial, se instaló en la Catedral de Salta y logró que varias organizaciones se le acercaran para prestarle su apoyo (Asociación de Juristas Americanos y personalidades como Adolfo Pérez Esquivel y Rigoberta Menchú). Rápidamente fue participando de otras acciones colectivas de lucha: en Plaza de los dos Congresos en Buenos Aires, en los contrafeitos en Salta por los 500 años de la invasión y conquista de América; en actividades para conformar la Asociación Comunitaria de la Comunidad Indígena Honat le’les donde se plantearon la recuperación del territorio y de la cultura dentro de la comunidad; también tuvo intervenciones en los medios nacionales y provinciales cuando se hizo público un caso de abuso sexual ocurrido en una comunidad wichí de Salta. Octorina, sin recurrir a ninguna categoría o posicionamiento feminista, criticó a los profesionales no indígenas que apoyaron el argumento de que “no había existido abuso sexual porque se trataba de una práctica cultural wichí”, tal como sostuvieron abogados, antropólogos y feministas (Gómez y Sciortino, 2015). Las “luchas” de Octorina siguieron en el 2017 cuando acampó frente al Congreso de la Nación junto con miembros de otras comunidades indígenas para exigir la promulgación de la prórroga de la Ley N° 26.160, y en el 2019 se encadenó junto a otra mujer wichí adentro del Museo de Arqueología de la capital salteña para reclamar por un conflicto entre docentes indígenas y el Ministerio de Educación de la provincia. Me extendí en la trayectoria de Octorina (y no tengo espacio para hacerlo sobre las de las mujeres mapuche que aquí se nombran pero se pueden leer con detalle en Gómez y Trentini, 2020) para mostrar cómo se ha involucrado en la lucha por el territorio y contra las políticas extractivistas, pero no por vincularse con las discusiones del feminismo poscolonial, descolonial o transnacional en Latinoamérica, sino por su involucramiento en luchas indígenas locales en la provincia de Salta y en el Chaco argentino.²⁸

26 “Comencé a trabajar en el norte, en la parte indígena. Conocí muchas comunidades y vi mucha miseria. No veía el programa como una salida. Creo que había que encarar el problema con mucha más seriedad, no como una cuestión de beneficencia, sino más bien como un tema de generar fuentes de trabajo para hacer salir a la gente de esa situación de postergación” (Camjallí, 2007: 36).

27 “La gente en Santa Victoria vive en la marginalidad, carecen de todo lo necesario. Es peor que en la prehistoria; la gente vive de la caza, de la pesca. Y a eso se le suma la inseguridad de no contar actualmente con los títulos territoriales” (Camjallí, 2007: 37).

28 Cabe recordar que las posturas críticas sobre el desarrollo y el extractivismo forman parte de los debates del movimiento indígena latinoamericano y transnacional.

Lo que sí se vuelve importante no perder de vista es que a las "mujeres indígenas" (un tipo de identidad indígena global genérica) se les asigna un conjunto de roles casi como si de mandatos morales se tratase, mandatos que ellas deben encarnar y performatear y desde los cuales también se subjetivan (obviamente) dándole un sentido legítimo a su doble trascendencia (a los ojos de otros) para poder abrirse nuevos caminos y horizontes. Existen discursos que circulan globalmente que asignan roles y espacios para una "mujer indígena" asentada en una "figura globalizada" de la misma, creada en espacios transnacionales para debatir derechos de los pueblos indígenas y acordar agendas de acción regionales e internacionales.²⁹ Estos roles para las mujeres indígenas, designados externamente, tienen fundamento empírico³⁰ pero suelen ser *idealizados* al proyectarse allí anhelos occidentales e indígenas sobre "el/la buen/a nativo/a ecológico" (Ulloa, 2001) y su cuasi natural disposición y responsabilidad para regenerar una relación armónica con el medio ambiente. En la última década y media, por ejemplo, se han realizado encuentros centrados en la mujer indígena y el cambio climático (por ejemplo el III Seminario Internacional Mujeres Indígenas y Cambio Climático", ver Escobar 2008 y Espinosa, 2005) donde circula un discurso un tanto *naïf* en torno a la "mujer indígena guardiana de la naturaleza y el territorio" que deposita en ellas responsabilidades y esperanzas para enfrentar el cambio climático y la conservación de la biodiversidad del planeta. Como si las soluciones a estos problemas de orden global dependieran de los indígenas y los campesinos y mucho menos de los gobiernos y corporaciones capitalistas.

Sin intención de menoscabar la importancia que estos espacios tienen para la formación de activistas y líderes femeninas indígenas³¹, importa señalar que aquí predomina el lenguaje de los derechos humanos y los derechos de las mujeres al mismo tiempo que se intenta construir un tipo de ciudadanía especial para las indígenas, sustentada en imaginarios esencialistas y primordialistas. Además, las agencias (BM, BID, Naciones Unidas, Fundación Ford, Fundación Rockefeller) que financian estos encuentros y activismos transnacionales suelen estar involucradas en la planificación y financiación de políticas para los indígenas, pero evitan denunciar el rol que juegan los gobiernos, los Estados y las corporaciones en los despojos territoriales que padecen las comunidades indígenas. Aun así, estos roles suelen ser reapropiados por las dirigencias de las organizaciones indígenas y por las mismas mujeres. Muchas de ellas, cuando se transforman en referentes, líderes o voceras ante diversos conflictos de sus comunidades

29 Para comprender la transnacionalización de discursos y luchas indígenas habría que remontarse a la historia de la "internacionalización" de la causa indígena (Sobero, 1997).

30 "El discurso de las mujeres indígenas (MI) sobre el medio ambiente es construido bajo un imaginario en el que los humanos son naturaleza. Al igual que el ecofeminismo o que el feminismo femenino de Braidotti, las MI son contrarias al racionalismo blanco, liberal, masculino y antropocéntrico" (Juanena, 2016: 40).

31 Habría que sumar aquí a las organizaciones internacionales dedicadas a las problemáticas de las "mujeres indígenas", tales como el Enlace Continental de las Mujeres Indígenas de América Latina, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas o los Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas (Bonfil et. al. 2008).

(con los Estados, sus políticas indigenistas coloniales y con las corporaciones extractivistas) radicalizan políticamente dichos roles y los invisten de nuevos significados y prácticas. Hernández Castillo dice que este proceso es algo así como una “transnacionalización desde abajo” y señala que las mujeres indígenas en varios casos: a) logran recentrar los temas acuciantes de sus comunidades y pueblos (especialmente las luchas por la defensa de sus territorios y la soberanía sobre los recursos que están dentro de los mismos) y b) construyen otro discurso sobre los “derechos de las mujeres indígenas” presentándolos como indisociables de los derechos colectivos indígenas y reconfigurándolos desde una concepción pan-indígena en torno a la persona (el *ser*) y la sociedad que subvierten la visión occidental sobre los individuos como sujetos autónomos, libres y racionales (Hernández Castillo, 2011: 289).

Creo que es fundamental que las mujeres de origen indígena que deciden organizarse tomen sus precauciones con la mirada estereotipada e idealizada sobre “la mujer indígena” asentada en una narrativa heroica *individualizada* y en un sujeto esencializado e idealizado que reproducen diversos actores como, por ejemplo, los feminismos académicos (aun los no hegemónicos), los activismos urbanos, los organismos internacionales, las ONG, los funcionarios de gobierno, etc. La mirada crítica de mujeres indígenas feministas *con anclaje comunitario real y actual* (urbano o rural) puede ayudar mucho en esta dirección (Cabnal, 2010; Cumes, 2013). En un reciente artículo, Venegas et. al. (2019) reflexionan sobre la importancia de colectivizar las luchas socioambientales contra el extractivismo en Ecuador. Las autoras alertan sobre los riesgos de “individualizarlas” mediante el exaltamiento mediático de figuras individuales del “luchador” o “luchadora” socioambiental: “la mayoría de los medios de comunicación y las campañas de ONG que desean visibilizar la criminalización a estas figuras lo hacen con una mirada individualizada de sus luchas, dando un fuerte protagonismo a sus esfuerzos personales” (2019).

Pensando en las acciones y luchas lideradas por Octorina Zamora y Moira Millán, podemos ver que en el primer caso se posicionaron como “guardianas de los territorios” para intentar frenar los desmontes que degradan el escaso territorio que les queda a las comunidades del Depto. San Martín en Salta, mientras que en el segundo caso se presentaron como “guardianas de los territorios” para reafirmar su derecho al acceso al territorio (en sus cuatro dimensiones) por sobre los proyectos extractivistas, apelando y a un paradigma que gana cada vez más legitimidad y resonancia en el mundo occidental: el Buen Vivir. En una entrevista del año 2015 que pude realizarle a Moira Millán, afirmaba que las mujeres indígenas en muchas regiones de Latinoamérica terminaban asumiendo el rol de “guardianas” y “defensoras de los territorios” a causa de la migración masculina y a que los hombres están resentidos, resultando en masculinidades disociadas de sus territorios de origen y en mujeres más arraigadas y dispuestas a defenderlos, aunque todavía no sean reconocidas o valoradas por ello:

Las mujeres de los pueblos originarios, en su mayoría, son *las guardianas de los territorios*, porque los hombres se ven atravesados por el alcohol, por el despojo y por el resentimiento social que les provoca el tener que irse para trabajar y

dejar solas a las mujeres. Son las hipótesis del conflicto para las transnacionales porque saben que pueden correr a los hombres pero a las mujeres con sus hijos no, mientras haya mujer con hijo ella va a tratar de proteger ese lugar, entonces necesita des-hacerse de la mujer, entonces van a desplegar todo mecanismo de terror contra las mujeres, desde la judicialización como le ocurrió a Relmu Ñanku, hasta macheteando, como le sucedió a una mujer en Misiones, entonces las mujeres tenemos que salir a la palestra pública, contar lo que nos pasa, porque además nuestros hombres no cuentan lo que nos está pasando... incluso ¿sabés qué? Hay un reconocimiento por parte del patriarcado argentino a figuras emblemáticas varoniles [...] pero ningún reconocimiento hacia nosotras (Moira Millán).³²

La categoría de “mujer indígena”, asociada a la defensa del territorio, está presente en espacios continentales, transnacionales y nacionales para mujeres indígenas (Valladares, 2008; Acevedo, 2014), pero aquí en Argentina apareció en la década de los noventa y casi por primera vez durante la lucha por la recuperación de un territorio mapuche (Pulmarí, ver García Gualda, 2016) en donde las mujeres jugaron un rol protagónico. La identificación entre “mujer indígena” y “territorio”, en la que se anclaron las mapuche en ese entonces, permitió abrir canales de negociación con el gobierno, evitar la represión y disputarles a los hombres el protagonismo en la lucha territorial. Siguiendo el razonamiento de García Gualda coincidente con el de Sciortino (2017b), fue el rol materno el que influenció las maneras en las que las mujeres mapuche pensaron, analizaron y legitimaron su participación política y su inserción en posteriores luchas territoriales. La figura de la “madre luchadora” es la que performatea la asociación simbólica entre ‘mujer-tierra-territorio’ y la importancia de su defensa en la vida real para garantizarles el acceso a la tierra a las futuras generaciones (Sciortino, 2017b; Gómez y Trentini, 2020: 123).

Reflexiones finales

En el 2009, las mujeres del Chaco salteño lideradas por Octorina Zamora buscaron reafirmar la vida, enfrentar el avance del extractivismo y trascender la marginalidad política que tienen en las organizaciones indígenas, apuntando a construir una política de afirmación cultural y de género hacia dentro y hacia afuera de sus comunidades. La trascendencia de la doble frontera de la que habló más atrás, así como la salida de la invisibilidad fueron legitimadas posicionándose como “mujeres indígenas” víctimas del despojo y el desalojo en su propia tierra y que se animan a denunciar “sin intermediarios”. Desde este lugar, intentaban legitimar el protagonismo de las mujeres en la defensa de los derechos territoriales indígenas frente al estado y las empresas, hacer públicas sus críticas a las dirigencias indígenas (masculinas) y replantearse su condición de género al reconocer públicamente el déficit de poder femenino en las organizaciones

³² Entrevista realizada por mí en abril de 2015 en la ciudad de Buenos Aires.

y comunidades indígenas.³³ Todo esto al mismo tiempo y situadas en las calles de la capital del país, aun cuando eran pocas y recibieron escasa atención pues, como dije, en aquel entonces no existían las redes sociales que, en el 2015, le dieron una alta visibilidad a la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir.

Así como primero lo hicieron Octorina y sus congéneres de lucha en el 2009, Moira Millán y sus compañeras del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir también vienen denunciando desde fines de 2014 que “la mujer indígena argentina está ninguneada, estigmatizada, oprimida, esclavizada y que por eso estamos levantando la voz, para salir adelante y defender nuestro cuerpo-territorio”.³⁴ Se reconocen antipatriarcales y antirracistas pero no feministas. De hecho, la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (abril, 2015) fue conceptualizada como una movilización que no podría enmarcarse en una lucha feminista, sino en un camino que busca la reconstrucción de relaciones recíprocas y de respeto entre las comunidades humanas y la “Madre Tierra” y un antiguo equilibrio de “complementariedad” entre fuerzas femeninas y masculinas común a muchos pueblos originarios:

No es una marcha de carácter feminista porque entendemos que todas esas ideologías como el patriarcado, el machismo y el feminismo en realidad se construyen desde una mirada bastante hegemónica que es la mirada antropocéntrica, ¿no? Nosotras las mujeres originarias hemos tenido una filosofía, hemos sido parte de un sistema político, espiritual, también económico y cultural donde creemos ser la dualidad complementaria, y creemos que cada elemento de la naturaleza tiene la fuerza masculina y femenina y necesitamos recobrar ese equilibrio, esa relación de complementariedad, de solidaridad entre nosotros. Invitamos a los hermanos a que se sumen a esta marcha y reconociendo que la colonización, la invasión a nuestro territorio trajo la ruptura de ese pensamiento ancestral, también la eliminación genocida o etnocida de los estados nación... El patriarcado, el machismo y la violencia también se han apoderado de muchos de nuestros pueblos y así las mujeres originarias sufrimos violencia económica, social e institucional del estado y la violencia física y el maltrato de nuestros propios hermanos y por eso queremos descolonizarnos, para que volvamos a nuestras raíces y podamos entender cuanto de esa cultura colonizadora nos ha penetrado (...) (Moira Millán).³⁵

En los últimos 6 años, en Colombia, Argentina y Brasil, mujeres indígenas organizadas y apelando a un fuerte esencialismo estratégico de corte ecologista se

33 Este último punto tiene importancia ya que comúnmente las líderes indígenas se niegan a problematizar su condición de género en debates públicos, en parte debido a los otros problemas que atraviesan las comunidades como la pobreza estructural y la discriminación racial y social pero también a ciertas ideas esencialistas y (hetero)normativas sobre “las culturas indígenas”. Así ocurrió durante más de tres décadas en el taller de las “mujeres de los Pueblos Originarios” en el Encuentro Nacional de Mujeres (Sciortino, 2017), por lo menos hasta el año 2018 cuando se abrió un taller nuevo motorizado por el activismo del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir mediante la campaña “Nos queremos plurinacional”.

34 Entrevista audiovisual a Moira Millán disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JOiRYUW8R08&t=2s>

35 *Idem*.

movilizaron y realizaron "marchas de mujeres indígenas" en las capitales de estos países. La Primera Marcha de Mujeres Dirigentas de la Amazonía Ecuatoriana ocurrió en el 2013, desde Puyo hasta Quito, para exigir al gobierno de Rafael Correa el alto a los proyectos extractivistas en sus territorio (Pérez Cárdenas, 2018). En Argentina, la replicación de este tipo de acción colectiva se materializó en el 2015 con la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Buenos Aires, y en el 2019, pudimos ver en todos los medios noticias sobre la Marcha de Mujeres Indígenas que se hizo en Brasilia contra las políticas genocidas y anti-indígenas del presidente Bolsonaro mientras la Amazonía era arrasada por las llamas. Aquí los conceptos de "cuerpo-territorio" y "territorio-cuerpo-espíritu" sí fueron cardinales para que las mujeres y sus líderes puedan narrarles al mundo la importancia que tienen sus territorios.³⁶

Estas acciones colectivas recientes muestran carácter de urgencia dada la crisis socioambiental en la que está sumergida América Latina como resultado de la expansión capitalista neextractivista sobre territorios ahora amenazados y cercados por la construcción de hidroeléctricas, agronegocios basados en la soja y otros cultivos transgénicos, empresas madereras, complejos turísticos a gran escala, proyectos de extracción de petróleo y otros combustibles fósiles mediante métodos nocivos para el medioambiente, megaminería, etc. La visibilización en los medios internacionales del aumento de los asesinatos de luchadoras y luchadoras socioambientales, muchos de ellos indígenas, da cuenta del carácter mafioso, patriarcal y agresivo que toma esta nueva expansión del capital en los territorios indígenas y campesinos hasta hace poco tiempo considerados "marginales", y la falta de mecanismos de protección efectiva por parte de la justicia estatal e internacional (CIDH) para los y las activistas de las comunidades y organizaciones que denuncian, se organizan y se defienden.

La revitalización de las mujeres indígenas como identidad panindígena global y sujeto político (y colectivo) que desafía y se enfrenta al inmenso poder de las corporaciones transnacionales probablemente sea el resultado de la conjunción de varios actores y activismos: las propias organizaciones indígenas, las organizaciones de mujeres indígenas, ONG ecologistas, agencias estatales cuyos trabajadores defienden los derechos indígenas, agencias de cooperación internacional, etc. Todo indica que estamos ante el rescate (nuevamente) de la figura de los y las indígenas como guardianes de los territorios y de los últimos rincones de biodiversidad que quedan en el continente, y pareciera que hay intenciones de parte de múltiples actores para que, en este ciclo, sean las "mujeres indígenas" las protagonistas de estas acciones y las voceras de las problemáticas que están atravesando sus pueblos. Aquí el concepto de "cuerpo-territorio" adquiere centralidad y una idea sobre la política indígena vinculada al ejercicio de una espiritualidad anclada en la defensa de nuevas formas soberanas de territorialidad y corporalidad indígena. Sin embargo, es muy importante remarcar que, tal como lo muestra el aumento de asesinatos de luchadoras socioambientales en Brasil, Colombia y México, este tipo de activismo y militancia evidentemente

36 <https://www.marcha.org.ar/brasil-comienza-la-marcha-das-mulheres-indigenas/>

no es suficiente para frenar o combatir al capital neo-extractivista y a los gobiernos que lo respaldan. En estos países la violencia contra los y las luchadoras tomó dimensiones espeluznantes y genocidas: en el 2018 en Colombia fueron asesinados 126 defensores y otros 48 líderes sociales en México, todas personas integrantes de comunidades y organizaciones afrodescendientes e indígenas que luchaban por la defensa de sus territorios (Mora, 2019).

En Argentina, claramente existen agresiones, hostigamientos y persecución judicial a líderes y referentes de comunidades indígenas y se han conocido varios casos de asesinatos en la última década (siendo los más conocidos los de Chocobar en Tucumán y los de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel en Chubut), pero la forma de aniquilamiento viene tomando otras dimensiones, pues se produce por desnutrición y deshidratación de niños, bebés, mujeres y ancianos de origen wichi y tobas (qom), todos casos que vienen siendo denunciados en las redes y medios alternativos como un “genocidio indígena por goteo”. Terminé de escribir este artículo leyendo noticias publicadas en los últimos días de este infernal enero de 2020 sobre la muerte de bebés y niños wichí por desnutrición y des-hidratación en comunidades del departamento San Martín:

De enero a junio de 2011 murieron trece niños en Embarcación, Pichanal y Tartagal. De desnutrición y de enfermedades parientes del hambre en la Salta que Urtubey había heredado de Juan Carlos Romero. En 2016 se fue un niño por mes en el norte terrible, en la Salta y el Chaco que comparten el desmonte y el desprecio. El último en Rivadavia, una de las parcelas más castigadas de la provincia de los *urtubeyes* que partieron buscando nuevos horizontes. El verano de 2017 se devoró a 21 niños wichis en Santa Victoria Este, ahí donde la Salta se acaba, como cayéndose en Paraguay. Doce bebés en ese verano brutal de Santa Victoria Este nacieron muertos porque sus madres languideaban de hambre y de sed. Cercadas por el abandono y la desidia. 2020 amanece con otro racimo de niños que se mueren. Mientras el ex gobernador se va y el ex presidente asume en la Fundación FIFA. Ambos responsables de abrir las puertas al exterminio. Ambos responsables, al menos, de no evitarlo.³⁷

Y otra vez la voz que denuncia y clama por políticas estatales urgentes para detener este flagelo es la de Octorina Zamora en nombre de muchas comunidades de la región:

¿Tengo la culpa de morirme de hambre cuando me sacaron mi hábitat, me sacaron el monte? En Salta que no haya casi algarrobos, que es alimento principal. Cuando yo era chica no había chicos desnutridos. Entonces ¿qué culpa? Donde había algarrobos no hay nada.³⁸

Hay responsabilidad de las empresas pero también del estado. El enemigo de

37 <https://www.pelotadetrapo.org.ar/2013-09-05-12-30-19/2020/5312-el-lento-genocidio-wich%C3%AD-cat%C3%A1strofe-humanitaria.html>

38 *Idem*.

los pueblos indígenas siempre es el estado. Y ahora si no convocan a los médicos vamos a hacer un acampe en Salta y tal vez en Buenos Aires.³⁹

Desde el 2009 en adelante los desmontes en Salta avanzaron a una velocidad impresionante. Datos publicados por el informe anual 2018 de Greenpeace muestran que es la provincia con las tasas más grandes de deforestación.⁴⁰ El desmonte avanza sobre las comunidades indígenas negando el acceso a alimentos silvestres que sumados a los subsidios estatales permiten la supervivencia de estas poblaciones. En síntesis: el desmonte para el agronegocio avanza en el Chaco argentino generando las condiciones para un genocidio indígena silencioso y la expulsión de los miembros de las comunidades hacia los pueblos y ciudades de la región.

39 <https://explicitoonline.com/muerte-de-ninos-wichi-en-salta-los-desmontes-nos-quitaron-el-habitat-y-el-alimento-esto-tiene-que-terminar/>

40 Entre el 2008-2011 se deforestaron 236.246; en el 2012-2013 213.327; en el 2014 57.326; en el 2015 39.635; en el 2016 24.916; en el 2017 20.465 (Deforestación en el Norte Argentino, Informe Anual Greenpeace 2018).

Bibliografía

Acevedo, Sariah (2014). *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano. Tendencias conceptuales y líneas de acción*. Guatemala: JASS-Asociadas por lo Justo, Sinergia NOJ.

Alonso, Graciela; Peciñan, Pety y Gomiz, Micaela (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos/hablan de patriarcado? Ponencia, XII Jornadas de Historia de las Mujeres y VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Universidad Nacional del Comahue, 5 al 7 de marzo, Neuquén.

Alonzo, Graciela y Díaz, Raúl (2018). “Cuerpo y Territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo”, en Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Tren en Movimiento, pp. 27-57.

Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, CEPAL-GTZ.

Berrio Palomo, Lina Rosa (2008), “Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México”, en: Hernández, Rosalva Aída (ed.), *Etnografías y e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, CIESAS, UNAM y Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 181-216.

Bónfil Sánchez, Paloma; Barrera Bassols, Dalia e Irma Aguirre Pérez (2008). *Los espacios conquistados: participación política y liderazgo de las Mujeres Indígenas de México*. México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el marco del Proyecto 00059515 Fortalecimiento de la cultura democrática en los Distritos Electorales Indígenas en México.

Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en Acsur, Las Segovias *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. Madrid, Acsur-Las Segovias, pp. 7-25.

Camjallí, Geraline (2007). Entrevista a Octorina Zamora en junio de 2007, en *Mujeres Dirigentes Indígenas. Relatos e historias de vida*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura, Presidencia de la Nación, pp. 31-41.

Cruz Hernández, Delmy Tania (2016). “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”, *Solar*, Vol. 12, N° 1, pp. 35-46.

Cumes, Aurora (2013). “Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas”, en: Espinosa Miñoso, Yuderquis; Gómez Correal; Diana

y Ochoa Muñoz, Karina (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala*. Editora Universidad del Cauca, pp. 211-221.

Cuminao, Rojo, C. (2009). "Mujeres mapuche: voces y escritura de un feminismo posible". En: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y Políticas de Mujeres Indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Ecuador, FLACSO, pp. 111-124.

Escobar, Pía (2008). "El conocimiento de las mujeres indígenas como elemento fundamental para enfrentar el cambio climático", en Ulloa, Astrid; Escobar, Matilde; Donato, Luz Marina y Escobar, Pía (Eds.): *Mujeres Indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas*. Bogotá, UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC, pp. 37-42.

Espinosa, Fernanda María (2005). "Los conocimientos indígenas en el ámbito internacional de la conservación de la biodiversidad", en: Ulloa, Astrid; Escobar, Matilde; Donato, Luz Marina y Escobar, Pía (Eds.): *Mujeres Indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas*. Bogotá, UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC, pp. 49-60.

Estrada Saavedra, Marco (2003). "¿Acción o práctica política? Notas en torno a un programa de investigación sobre la distinción conceptual entre lo social y lo político", *Estudios sociológicos*, Vol. 21, N° 61, pp. 191-200.

García Gualda, Suyai (2016). "La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmari", *Religacion, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 2, pp. 9-24.

García Gualda, Suyai (2019). "Mujeres que Resisten. Extractivismo y Violencia en la Patagonia, Argentina", *Forhum. International Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol. 1, N° 1, pp. 11-26

Gómez, Mariana D. (2006). *Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres toba del oeste de Formosa*. Tesis de licenciatura. Facultad de filosofía y letras. Universidad de Buenos Aires.

Gómez, Mariana D. (2008). "Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom)", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 44, N° 2, pp. 373-408.

Gómez, Mariana D. (2011). *De recolectoras a artesanas: género, identidades femeninas y espacialidades entre las mujeres tobas*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Gómez, Mariana D. (2014). "Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año 12, N° 16, pp. 59-81.

Gómez, Mariana D. (2016). *Guerreras y Timidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres gom (tobas) del oeste de Formosa*. Buenos Aires, Biblos.

Gómez, Mariana D. (2017). "Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos", *Corpus* [En línea], Vol. 7, N° 1, 2017, Publicado el 30 junio 2017, consultado el 04 julio 2017.

Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (2015). "Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia". *Revista Entramados y perspectivas de la carrera de Sociología*, Vol. 5, N° 5, pp. 37-63.

Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (2018). "Introducción", en Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Tren en Movimiento, pp. 1-17.

Gómez, Mariana y Trentini, Florencia (2020). "Mujeres Mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico". Astrid Ulloa (ed.), *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género, pp. 105-153.

Hernández Castillo, Aída (2011). "Movimientos de Mujeres Indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad", en: Espinosa, Gisela y Jaiven, Ana Laura (coord.), *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*. México, UNAM-Xochimilco, pp. 309- 331.

Juanena, Coro, J. A. (2016). "Mujeres indígenas, feminismo y condición postcolonial", *Lectora* N° 22, pp. 27-42.

Lazzari, Axel (2018). "La reemergencia indígena en Argentina: coordenadas y horizontes", *Voces en el Fénix*, N° 72, pp. 13-21.

Lin, Yi-Chun, Tricia (2016). "An introduction: indigenous feminisms: why transnational? Why now?", *Lectora* N° 22, pp. 9-12.

Martínez, Cruz, Alicia (2016). "Tejiendo identidades estratégicas: asamblea de mujeres indígenas de Oaxaca", *Nómadas*, N° 45, pp. 169-187.

Mora, Mariana (2019). "Asesinatos y violencia neo(colonial) contra líderes indígenas en defensa de su territorio", *Lasa Forum*, Vol. 50, N° 4, pp. 26-30.

Morey, Eugenia (2008). "El trabajo de las mujeres en la actividad artesanal en comunidades Wichí del Nordeste de la provincia de Salta, Argentina", Primer Congreso Internacional sobre Género, Trabajo y Economía Informal. Universidad Miguel Hernández, ELCHE, Alicante, España.

Morey, Eugenia (2009). "El porqué de los reclamos", documento electrónico: <http://www.elarcadigital.com.ar/modules/revistadigital/articulo.php?id=1427>

Pérez Cárdenas, Lizeth (2018). "Participación política de mujeres indígenas en tiempos de la Revolución Ciudadana", *Alteridades*, Vol. 28, N° 55, pp. 61-72.

Rebello, Francine (2018). "Reflexionando sobre el liderazgo de mujeres indígenas mbya guaraní desde la teoría feminista decolonial", en: Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (comp.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Tren en Movimiento, pp. 113-133.

Serrano Riobó, Yeshica. (2012). "Del Fogón a la organización: procesos de acción política de las mujeres de los pueblos Nasa y Kuankamo 2007-2012". Tesis para optar el título de maestría en estudios políticos e internacionales. Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales. Bogotá, Colombia.

Sciortino, Silvana (2014). "Violencias relacionadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina", *Revista Caravelle*, N° 102, pp. 87-106.

Sciortino, Silvana (2015). "Procesos de reorganización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena", *Universitas Humanística*, N° 79, pp. 65-87.

Sciortino, Silvana (2017). "Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política", *Via Luris*, N° 22, pp. 89-108.

Sciortino, Silvana (2017b). "Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en la lucha", *Corpus*, Vol. 7, N° 1, *Corpus* [En línea], 2017, Publicado el 30 junio 2017, consultado el 04 julio 2017.

Secretaría de Cultura de la Nación (2007). *Mujeres Indígenas Dirigentes. Relatos e Historias de Vida*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, PNUD.

Sobero, Yolanda (1997). "Conflictos étnicos: el caso de los Pueblos Indígenas". Tesis de Doctorado. Universidad Complutense de Madrid.

Spadafora, Ana M; Gómez, Mariana y Matarrese, Marina (2010). "Rumbos y laberintos de la política étnica: el proceso de adjudicación de tierras en la provincia de Formosa (pilagá y toba)", en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía y FLACSO, pp. 237-256.

Serbín, Andrés (1981). “Las organizaciones indígenas en la Argentina”, *América Indígena* Vol. 16, N° 3, pp. 407-434.

Swampa, Maristella (2015), “Feminismos del sur y ecofeminismos”, *Nueva Sociedad* N° 256, pp. 127-131.

Ulloa, Astrid (2001). “El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia”. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), en Archila, Mauricio y Pardo, Mauricio (eds.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá, ICANH-CES-Universidad Nacional.

Valdez, María Cristina (2017). Aportes mapuche para pensar el género. *Corpus*, 7(1).

Valladares, L. (2008) “Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales”, *Alteridades* Vol. 18, N° 35, pp. 47-65.

Venegas Moreano, Melina; Van Teijlingen, Karolin y Zaragocín, Sofia. (2019). “El sujeto colectivo en la defensa territorial en Ecuador”, *Lasa Forum* Vol. 50, N° 4, pp. 17-20.

Vivaldi, Ana y Gómez, Mariana (2018). “We want us alive” Argentina’s Feminisms and Women’s Movements in the early 21st Century”, *Irish Journal of Anthropology*, Vol. 20, N° 2, pp. 10-16.

Otras fuentes consultadas:

Ante-proyecto de ley “Creación del Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir”, 2015.

Comunicado “Reclamos de las Mujeres de los Pueblos Originarios del Departamento de San Martín”, Salta, 2009.

“Deforestación en el norte argentino, informe anual 2018”, Greenpeace, 2019.

Informe de la Defensoría del Pueblo de la Nación, 2009.

Identidad, política y resistencias

Una Charla con Orlando Carriqueo



por Mercedes Biocca

Universidad Nacional de San Martín
orcid.org/0000-0002-6762-7508
Mercedes.biocca@gmail.com

RESUMEN

¿Es posible una Argentina Pluricultural y Plurinacional? En esta charla Orlando Carriqueo, *Werken* (vocero) de la Coordinadora del Parlamento Mapuche Tehuelche en la Provincia de Río Negro, comparte sus reflexiones sobre las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado, el proceso de construcción de la identidad política indígena y las consecuencias del Neoeextractivismo. Carriqueo analiza también la deuda de reconocimiento que existe con los pueblos indígenas y sostiene que la admisión del genocidio indígena por parte del Estado es la piedra angular para la construcción de un país respetuoso de la diversidad que lo constituye.

Palabras clave: *Argentina, Pueblos Indígenas, Neoeextractivismo, Estado, Políticas Públicas, Identidades*

ABSTRACT

Is a Pluricultural and Plurinational Argentina possible? In this talk, Orlando Carriqueo, *Werken* (spokesperson) of the Coordinator of the Tehuelche Mapuche Parliament in the Province of Río Negro, shares his reflections on the relations of indigenous peoples with the State, the process of building indigenous political identity and the consequences of Neoeextractivism. Carriqueo also analyzes the debt of recognition that exists with indigenous peoples and argues that the acknowledging of the indigenous genocide by the State is the cornerstone for the construction of a country that respects the diversity that constitutes it.

Key words: *Argentina, Indigenous Peoples, Neo-extractivism, State, Public Policies, Identities.*



RECIBIDO: 20 de julio de 2020

ACEPTADO: 12 de agosto de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Biocca, Mercedes (2020) “Identidad, política y resistencias. Una charla con Osvaldo Carriqueo”. *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, N°. 11, pp. 220-231.

El 15 Julio 2020, en un contexto de pandemia y habiendo llegado a los 115 días asilamiento social obligatorio, nos encontramos virtualmente con Orlando Carriqueo a través de Skype para charlar sobre la situación de las comunidades indígenas, el Estado, el neoextractivismo, la política, los alcances y los límites de los gobiernos progresistas y la lucha por los territorios.

Orlando Carriqueo tiene 48 años, nació en Valcheta “uno de los primeros campos de concentración en Argentina” y actualmente vive en Fisque Menuco (General Roca). Orlando pertenece a una comunidad que se llama Elel Quimun (el saber que nos legaron) y hoy es *Werken* (vocero) de la Coordinadora del Parlamento Mapuche Tehuelche en la Provincia de Río Negro. Esta organización reúne a más de 150 comunidades en la provincia, tiene un órgano de representación denominado Mesa de la Coordinadora, un Consejo Provincial de Comunidades Indígenas (Co.De.Ci) de cogestión con el gobierno de la Provincia y un equipo especializado en la EIB (Educación Intercultural Bilingüe). Todos los referentes indígenas de la organización se eligen en un *Traun* (Parlamento) que se hace todos los años.

¿Podrías contarnos un poco de tu historia y cómo empezaste a involucrarte en política?

Como todo, hay un proceso de identidad. Sobre todo cuando vivimos en los pueblos vamos teniendo, vamos reconociendo, una identidad que a veces de chico es muy lejana. Hay mucha discriminación, aún en los pueblos. Yo me acuerdo que en Valcheta yo tenía 10, 12 años y se reían de mi apellido. Y uno ni conocía la historia de Valcheta, el lugar donde nació. Anduve por otros lugares de la provincia porque mi papá era Policía y entonces nos trasladaron a varios lugares. Me acuerdo en Mencué, por ejemplo, que es el lugar de donde es mi mamá, ahí escuché las primeras palabras en mapuzungun, que decían era hablar en paisano. Hablar en paisano significa no darle la entidad de pueblo, como pasaba en esos tiempos, y darle otra mirada, casi como oculta.

La primera vez que escuché el mapuzungun yo tenía 5 o 6 años. Yo escuché que hablaban de manera distinta y ahí empecé a escuchar por primera vez. Después nos vamos de Mencué a Valcheta donde hago el primario, somos 4 hermanos del mismo padre y misma madre. Mi papá tuvo un matrimonio anterior así que somos 7 hermanos. Nos fuimos a Valcheta, falleció mi papá y nos vinimos a Roca, yo hice toda mi vida acá. El proceso de identidad se va dando

con el tiempo, con lecturas, yo de chico leía mucho el diario. Mi papá compraba todos los días el diario, él lo leía, yo lo leía y después me hacía unas preguntas: “¿qué leíste?, ¿qué te parece?”. También hablamos alguna vez, porque yo quería estudiar derecho, abogacía y entonces un día, mi papa me preguntó si yo defendería a los militares y yo dije que no, que yo no los defendería, y me dijo: “bueno pero si sos abogado” y yo le dije: “sí, pero seguramente uno podrá elegir y yo no los defendería”.

¿Cómo se llevaba tu papá con el proceso de identidad que mencionabas?

Mi abuela y mi abuelo hablaban mapuzungun. En los ochenta solo mi abuela hablaba porque mi abuelo había fallecido ya y mi papá y mi tío no hablaban. Mi papá siempre quería aprender, andaba preguntando por una palabra o por otra, él había recorrido muchos lugares de la provincia y en todos los lugares le habían regalado, o dado, o buscaba traguiles, flechas y siempre iba viendo la historia de lo que había pasado.

Mi papá ingresó a la policía en 1950, ingresó porque mi abuelo le había enseñado a leer y escribir, porque mi abuelo sí sabía leer y escribir y era mapuche, pero como antes no había frontera, mi abuelo iba y venía de los dos lados de la frontera y parece que en Gulumapu, Chile, le habían enseñado a leer y escribir. Mi abuelo les enseñó a mis tíos y a mi papá, a los varones, no a las mujeres, y ese enseñar a leer y escribir le había servido para entrar a la policía de territorio y estuvo hasta 1978, siempre destinado a lugares lejanos, en la parte sur, nunca en las comisarías grandes. Hasta que se retiró y nos fuimos a vivir a Valcheta. Él era peronista, entonces siempre hablamos de Perón, de hecho salimos a festejar en el 83 que en el pueblo ganó la intendencia el carnicero que era peronista. Y bueno, esas cosas. A mi algo que me marcó mucho fue la participación, yo recuerdo que él siempre estaba participando en la cooperadora de la escuela, era presidente de la cooperadora, era tesorero de la mutual policial en Valcheta y también fue secretario de la comisión de bomberos voluntarios, todo al mismo tiempo. Tenía una actividad bastante amplia, él ya era jubilado entonces tenía más tiempo. Y eso me marcó mucho, la participación. Después falleció, yo era el más grande y tenía 12 años y ahí nos vinimos a Roca. Acá en Roca hice todo el secundario, después inicié la universidad pero no tenía para bancar la carrera, abogacía, así que dejé, después en el 2003-2004 intenté retomar, pero bueno ya dije que ya no era tiempo de estudiar.

Acá estaba la familia de mi mamá, mis tías, entonces con mis primos fuimos creciendo y en los años noventa hay un fuerte proceso de identidad y con los 500 años también un proceso en toda Latinoamérica, en Argentina y Río Negro esto ya se venía dando de los años ochenta. Había una organización indígena, pero básicamente se motorizó a través de las cooperativas indígenas. Las familias empezaron a juntarse otra vez porque estaban perdiendo campo, el territorio se estaba perdiendo en muchos casos. Eso no paró nunca desde la campaña del desierto y también había un proceso de identidad que avanzaba cada vez más. En Río Negro se sanciona en el año 1988, antes de la reforma constitucional, el reconocimiento de la ley indígena, la ley 2287 que da forma al Codeci, pero ya había Traun, ya había reunión de comunidades y habían empezado a funcionar

los centros mapuches. Y nosotros en 1997 es un proceso que inicia más fuertemente mi tía, que hoy es Lonko de la comunidad Fermina Pichumilla, y ahí nos va llevando a los sobrinos, a nosotros, a ese proceso de identidad, a reconocernos como mapuches, a reconocer toda una historia y relatos.

Todo ese proceso nosotros acá se empezó a dar, mi tía siempre fue mapuche hablante la que llevó adelante la ceremonia. Acá la comunidad es familiar, tanto algunos tíos de la familia de mi papá que estaban acá, como toda la familia de mi mamá, mis tías, mis primos nos fuimos conformando en una comunidad urbana y tramitamos la personería jurídica. Bueno, todo eso es un proceso, uno empieza a ver su identidad y ese proceso se va dando constantemente, aún hoy se da ese proceso. Yo milito desde siempre, cuando empecé el secundario entré al centro de estudiantes y cuando terminé era presidente, después en la facultad también. Siempre milité muy cerca del peronismo, pasé por el Movimiento Evita, en todos esos lugares desde una posición más colectiva. Yo veía más lo colectivo y bueno discusiones con muchos compañeros, porque yo tenía una posición distinta en muchas cosas, en la minería, en el petróleo, en la patria, en la discusión de los términos de la patria que nos interpela profundamente.

¿Para vos qué es lo que significa la patria?

A mí me parece que el término *patria*, la patria es el otro, es una concepción que es contrapuesta a la historia de la Argentina. Entonces enarbolar el término patria que se hace desde una perspectiva nacionalista y única, desde una mirada única, en definitiva es desconocer la conformación de la sociedad en Argentina. Yo ya no canto el himno, no uso el término *patria* y eso tiene que ver con un proceso de identidad fuerte. Porque uno escucha relatos terriblemente duros. Ahí empezaron a cobrar sentido las palabras de mi abuela materna, que contaba lo que había hecho la fronteriza, que contaba que había secuestrado, que había asesinado, que había torturado, que había matado niños. Uno empieza a cuestionar la historia, hay algo que la Argentina no ha resuelto históricamente. Me parece que eso termina desembocando en muchas posiciones contrapuestas, porque uno podría decir la generación del 80 y pensar en educación, en producción y eso, pero también es campo de concentración, es barbarie, es matanza, es robo. Eso también es la generación del 80 y en ese sentido el concepto patria no nos engloba. Por supuesto que el Estado, a través de sus herramientas, ha generado construcciones sociales. Especialmente la escuela ha generado, un marco de discusión muy ligado a lo paternalista. Uno tiene que empezar a distinguir la posición del Estado, como Estado, a las posiciones de los gobiernos, que son los que ejercen las dinámicas o la dirección de ese Estado. Ahí sí, me parece, que no hay, ni debiera haber tampoco, un sentimiento del indígena argentino, por más que en cierta medida nosotros aceptemos esa argentinidad. Si te gusta el fútbol ves a la selección argentina, para dar un ejemplo cotidiano. Ahora, cuando hablamos de devolución del territorio, el Estado argentino tiene que devolver los territorios y tiene que respetar el territorio y esa es otra discusión.

La Argentina es un Estado y una sociedad que se cree europea y en realidad más de la mitad es indígena, yo calculo el 70 %. Y eso no está aceptado ni por el Estado, ni por el *establishment*, ni por la derecha, ni por el progresismo, ni por la

academia. Esto es algo que no contribuye a tener un país en mejores condiciones, en mejores relaciones, donde los debates podrían tener otro sentido si aceptásemos nuestra identidad indígena. El Estado ha cometido un genocidio hace 140 años, que son dos o tres generaciones atrás, o sea mi abuelo vivió la campaña del desierto, vivieron la fronteriza. Entonces, si el Estado aceptase que ha nacido de un genocidio y que ese genocidio ha permitido la apropiación, y pidiese perdón por todo eso, sería más fácil, sería un piso donde las discusiones cambiarían radicalmente. Sería más entendible. Te pongo un ejemplo: la posición de la comunidad Lafken Winkul Mapu, donde mataron a Rafael Nahuel. Alguien del barrio que empieza a ver su identidad, se pregunta: ¿pero porqué estamos limitados acá, si nosotros somos mapuches y todo este territorio, Bariloche, fue siempre tradicionalmente territorio mapuche? Ese proceso de identidad llevó a tomar una decisión: nosotros vamos y nos asentamos acá, porque tenemos derecho a estar en ese territorio. Por supuesto que eso es un momento disruptivo para el Estado y una gran parte de la sociedad lo ve así, pero lo que no ven es la historia de despojo que hicieron, la violencia que ejercieron. Entonces nosotros tiramos una piedra y esa piedra tiene la fuerza de 140 años, de una rebelión que siempre ha estado, que siempre está presente, que en hechos sociales está presente, que en la identidad de la Patagonia, en la identidad de la Patagonia rebelde, del Choconazo, de Cutral Có está presente y esa identidad trasciende, a veces no lo vemos, pero está. Eso nos lleva a plantear una discusión política central con el Estado y me parece que esa es la diferencia, una discusión política muy fuerte que lleva adelante el pueblo mapuche y que básicamente nosotros entendemos que es un proceso. Este gobierno que asumió sabía que era un tema que debía resolver, el conflicto que tiene con el pueblo mapuche en la Patagonia. Y eso lo va a resolver en la medida en que dé discusiones de fondo. Nosotros estamos sentados en una mesa de diálogo con el Estado, donde aceptamos el diálogo pero no pude seguir siendo con el Ministerio de Seguridad, tiene que ser con el Ejecutivo, el Presidente debe sentarse en esta mesa de diálogo. Y esa es una posición política construida por años de lucha.

Eso no significa que nosotros no tengamos dentro de la organización distintas miradas, o que no tengamos una mirada conservadora, en el sentido en que cala el discurso de indios buenos e indios malos, el discurso histórico que ha tenido el Estado, de indios amigos, indios enemigos. Me parece que en eso muchos de nuestros hermanos caen en ese discurso falso de una cuestión que es central en la construcción del Estado, porque en definitiva el Estado es el que rige las relaciones sociales. Entonces hay un marco donde hoy todavía el posicionamiento o la identidad indígena no es posible en toda la plenitud. Me parece que esa es una responsabilidad que tenemos que construir.

¿Se puede conjugar la militancia indígena con la partidaria?

Van por distintos caminos. Eso no significa que cada uno de nosotros no elija un proyecto político con el cual en definitiva va a terminar discutiendo. Con esto quiero decir, jamás deberíamos votar a la derecha, porque son la campaña del desierto, específicamente, claramente, contundentemente, son las familias que vinieron a apropiarse de los territorios nuestros acá y en el norte. Ahora levantar

esas banderas, si uno tiene una responsabilidad política no debería hacerlo, me parece. De hecho, yo era parte de la mesa provincial del Evita, también siempre identificado con los pueblos originarios, con la rama indígena, pero en el momento en que las comunidades me eligieron como Werken, como una figura máxima política, no de líder sino de referente indígena, encargado de dar discusiones políticas, yo inmediatamente supe que no es posible cumplir los dos roles. Cuando termine mi función, no sé lo que voy a hacer, pero hay discusiones de fondo. Entonces las organizaciones indígenas tienen que ser propiamente indígenas y defender a las comunidades, porque en esa defensa nos enfrentamos a los gobiernos peronistas, a los radicales, partidos provinciales y nacionales. En ese sentido hay que tener una claridad absoluta. Si nosotros ejercemos una función de representación no podemos estar ligados, insisto por más que votemos y decidamos un proyecto político más colectivo. Yo no podría ponerme del lado del gobierno nacional porque el gobierno nacional tiene como política el extractivismo, entonces yo ahí voy a estar enfrentado. Esas son discusiones que cada vez más están apareciendo. Obviamente venimos de una cultura muy paternalista que influye mucho en las organizaciones indígenas, pero yo creo que va cambiando, vamos creciendo todas, todos, es una discusión que en Río Negro estamos dando fuertemente y creemos que estamos avanzando. Mi mirada es parcial, pero yo creo nuestra organización es una de las más importantes de Argentina en cuanto a discusión política, a posicionamiento y lo hemos construido en estos últimos años. Eso no ha sido porque nos pusimos cerca del Estado, sino definitivamente porque nos pusimos del otro lado. Cuando Bullrich fue a matar a Rafael Nahuel o cuando desapareció a Santiago Maldonado tomamos una posición contundente y políticamente es lo que nos sirvió para hoy discutir con el Estado cómo vamos a resolver el problema del territorio. Y eso también tiene que ver con un proceso fuerte que tiene que ver con la espiritualidad de cada pueblo. En la medida en que nosotros avanzamos en ese reconocimiento, en nuestra manera de pensar, en nuestra manera de relacionarnos, mucho más fuerte se hace la discusión y muchos más elementos de discusión tenemos frente a los gobiernos.

En todos estos años de lucha, ¿cómo fueron cambiando los problemas que debieron enfrentar las comunidades?

El territorio es un eje central y el otro son las políticas que el Estado piensa para el territorio. Hay una política de territorio vacío, al no llegar las políticas de sostenimiento en los territorios se dejan las puertas abiertas al extractivismo. Por ejemplo, ahora en esta nevada que hay familias que están aisladas y tenemos problemas con la mortandad de animales, si el Estado en los próximos tiempos no está presente acompañando ese proceso con los pequeños productores, que básicamente son del pueblo mapuche, le deja abierta la puerta a la minería, que son los que van por el territorio, los que tienen la capacidad de abrirlo. Esas son políticas de territorio vacío, cuanto más vacío esté el territorio más fácil de apropiación es. Esa es la discusión que debemos tener hoy, las políticas en el territorio y cómo se van a aplicar.

Si en la provincia hay un organismo que es de cogestión, tiene que tener protagonismo la organización, porque somos elegidos nosotros en un parlamento,

no de la mano de los partidos. Por más que después el Estado pueda ir a discutir específicamente con alguna comunidad, alguna cuestión en el territorio, tiene que reconocer como interlocutor principal a la organización, que representa a las comunidades con distintas miradas, a través de sus representantes.

Sin embargo, insisto, mientras el Estado no haga un reconocimiento sobre un genocidio va a ser muy difícil que esas políticas se apliquen en su totalidad. Hoy nosotros políticamente hemos podido poner al vicepresidente del INAI, la confederación Neuquina puso a Verónica Huilipán en el Ministerio de las Mujeres, hay varios ministerios que han abierto las puertas, pero hoy todavía eso no ha dejado de ser un simbolismo. Es un fuerte símbolo, pero se tiene que traducir en políticas públicas de reconocimiento, y me parece que ese es un problema en el que están atrapados todos los gobiernos de Latinoamérica hoy. Miran hacia Europa y ese es el peor error que pueden cometer.

En la medida en que Latinoamérica empiece a reconocer su identidad indígena va a encontrar sus soluciones. Hay que recomponer los lazos con el territorio. Y ese recomponer es respetar el territorio fundamentalmente. Cuál es la matriz productiva que va a primar, esa es la discusión de fondo. Como sociedad, en el mundo, tenemos que dar esa discusión, pero Latinoamérica tiene que empezar y la Argentina también. En ese sentido, si el gobierno argentino ha tomado la decisión de salvar tantas vidas con una cuarentena, que ha sido larga y continúa siendo larga, tiene que haber un correlato con las políticas públicas que tenga en los próximos tiempos. Si vos tuviste 120 días de aislamiento y frenaste la movilidad de toda una sociedad que venía acompañando un proceso productivo, económico, capitalista, si tomaste esa decisión tan fuerte, tenés que repensar tu política en el territorio. Hay que empezar a entender que el problema que estamos viviendo hoy tiene que ver fundamentalmente con un proceso productivo que se da en el territorio, con el nivel de devastación que hay en el territorio.

¿Podes contarnos un poco más sobre la relación entre el extractivismo y esta devastación en el territorio que mencionás?

Nosotros en Añelo tenemos sismos cada tres días, en pleno Vaca Muerta. Se está contaminando el Río Negro, no solo con los desechos de las ciudades, sino con el proceso del petróleo. El monocultivo de soja devasta el territorio, produce inundaciones, porque no son procesos compatibles con la naturaleza. Latinoamérica y la Argentina tienen una manera de ser, yo pienso que son políticas que están influenciadas por los Estados extranjeros. ¿Cuáles son las empresas que están trabajando? Son todas multinacionales, las forestales, como las de la soja, como las de las represas, porque las grandes represas también modifican. Entonces me parece que hay que cambiar, porque vos vas a ir a desarmar un cerro para sacar el oro y la plata, pero el oro y la plata es un proceso de acumulación que nosotros acá no lo vemos, porque no es que el oro lo dejen acá. Para nosotros la minería así no es una opción posible, porque para nosotros ese cerro tiene vida y tiene derecho a estar ahí. Para una mirada de Occidente lo hacemos pedazos y no pasa nada, pero sí pasa y lo que hoy vivimos es producto de esas cosas. Me parece que hay que rever los procesos productivos, hay que repensar la distribución de la tierra en Argentina y hay que empezar a mirar más colectivamente a la sociedad.

Y si en ese mirar más colectivamente logramos reconocernos más indígenas, vamos a encontrar más opciones que tengan que ver con el Buen Vivir. Porque el Buen Vivir no viene de la mega minería, del fracking, del monocultivo de soja. El Buen Vivir viene de otra concepción, de menos acumulación, de proceso de distribución de la tierra, de un proceso de que la familia tenga sustento en el territorio, que pueda comer, que pueda vivir. Hay que empezar a tomar conciencia, la primera cosa que el capitalismo acumula y divide es la tierra, entonces como sociedad tenemos que buscar otras maneras de producción, de conseguir las energías y otra manera de que esos procesos sean sustentables.

Los procesos extractivos duran 20 o 30 años. Nosotros lo hemos vivido históricamente, la mina Gonzalito, una cantidad de minas que hay en el territorio y se explotaron en los años 70 y 80 dejando muerte y pobreza. Eso no va a cambiar. Hace dos o tres años salió una jaula de animales de ahí para el matadero y se los rechazaron porque estaban contaminados, porque está toda el agua contaminada, el territorio contaminado. Entonces esos procesos de acumulación y explotación no son compatibles con la vida, son compatibles con la muerte. Nosotros como pueblo originario sostenemos los procesos de la vida y respetamos el territorio como parte de un equilibrio. Todo lo que vemos tiene vida, un Ngen, una fuerza que equilibra esa vida en ese alrededor. Tenemos que tener una mirada mucho más presente de lo que está pasando en el territorio y lo que ha producido. Por eso tenemos que relacionar esta pandemia con los procesos productivos, si no lo hacemos cometemos un gran error como sociedad.

Volviendo a las incorporaciones de referentes indígenas a la administración pública, mencionaste que, por el momento, esa incorporación es simbólica

Hay que decir que este gobierno tiene 6 meses recién. A lo que me refería es que si bien es muy importante esa incorporación como en el INAI, en el Ministerio de la Mujer y en otros ministerios como el de Agricultura Familiar, que haya presencia de referentes indígenas no significa que la política va a tener una mirada de acuerdo a los pueblos indígenas. Están ahí para discutir eso. Ahora, si son 110 con una mirada y uno con otra, es difícil esa discusión, es difícil convencer a 100 personas que hay que tener otra mirada en el territorio. No significa que no sea bueno, yo valoro eso, porque aparte es una construcción política de las organizaciones, no es una construcción política de los gobiernos. Es una construcción política de las organizaciones indígenas que han podido dar una discusión tremendamente fuerte y que en esa discusión se visibiliza la referencia. No es la representación de todos los indígenas de la Argentina, sino referencias dentro de organismos que intentan tener una mirada más colectiva, más respetuosa de lo que está pasando en el territorio. Porque eso es lo otro, nosotros tenemos muchas organizaciones, pero muchas están en Buenos Aires, se han ido del territorio, tienen un proceso de identidad pero a veces pierden el contacto en el territorio.

¿Hay posibilidad de transformar el Estado desde adentro?

Yo creo que sí, otras comunidades piensan que no, que no es necesario el Estado. Y eso forma parte de la autonomía comunitaria que nosotros respetamos mucho

en el territorio. Hay comunidades que tienen un discurso anti Estado y quizás no vean alguna contradicción que hay, pero nosotros no se lo vamos a discutir, nosotros tenemos que respetar la voluntad comunitaria que es esencial. A mi me parece que el cambio que tiene que haber es social y ese cambio social a veces empieza con hechos simbólicos. Ese cambio social debe darse pronto, después de lo que estamos viviendo y hemos vivido, me parece que es esencial que el Estado reconozca que hay un genocidio y que ese sea el puntapié para discutir otro tipo de políticas. Uno puede poner de ejemplo cuando Kirchner le pidió perdón a las Madres y a las Abuelas. Eso planteó una mirada diametralmente distinta a la sociedad sobre lo que había pasado. Entonces hay que empezar a ver esas cosas, porque si vos me ponés gente en el Ministerio sólo para decir que tenés una concepción de respeto a los pueblos originarios no tiene sentido, si las políticas que se aplican van para otro lado no tiene sentido. Alguien tiene que tomar esa decisión, alguien tiene que pensar eso, alguien tiene que imaginarse una sociedad distinta. No es cierto que pueda ser posible un pacto social si no reconocemos la historia, sino Memoria y Verdad y Justicia es solo para una parte de la población, para la parte blanca, para la parte indígena no hay ni Memoria, ni Verdad, ni Justicia. Entonces nos paramos desde una falacia, desde una mentira y no se puede construir desde una mentira. Todo lo que se construye sobre una mentira tarde o temprano cae porque eso genera conflicto.

No podemos seguir aceptando que Lewis o Benetton tengan un millón de hectáreas y no pase nada, después de 140 años. Y si lo llevamos a otro plano más político no es posible que en el Estado siempre haya un privilegio para los más ricos, los que más acumulan y que la parte más grande de la sociedad que es la indígena, que en principio desconoce su identidad, porque el mismo Estado le ha borrado esa identidad y no le permite ese reconocimiento, sea la perjudicada. Por eso hoy las luchas sociales en Latinoamérica, y sobre todo en Argentina, tienen un fuerte proceso de discusión, ese proceso de discusión abarca la diversidad, el feminismo, abarca la mirada pluricultural y plurinacional que es fundamental que se logre. Eso es lo que cambia la sociedad, lo demás son leyes, que si el debate no es social, ni siquiera se aplican. Por ejemplo nosotros estamos discutiendo hoy tierras aptas y suficientes, y ¿sabés cuántas tierras aptas y suficientes dio el Estado en Argentina desde que modificó la Constitución nacional? Nada. Entonces mientras no se reconozca esa identidad es difícil construir una sociedad de iguales.

¿Qué significaría y qué cambios implicaría tener una Argentina plurinacional y pluricultural?

Significa mucho, significa reconocerse, verse como iguales, entender que uno es feliz en el territorio y que no necesita tener un TV de 50 pulgadas o el último teléfono, sino empezar a ver las cosas más cotidianas y naturales.

Hay una discusión que definitivamente viene de los noventa y está relacionada con los derechos ambientales que no se respetan. Eso tiene que ser una discusión, porque es el lugar donde nosotros vivimos y no podemos permitir cualquier cosa. Lo que pasó en Mendoza lo paró la sociedad, pero no terminó ahí. Ahora el Estado y los intereses económicos, que se traducen en la representación del

Estado mucho más fácil que la representación de lo colectivo, siguen presionando para que la megaminería sea la opción posible. Me parece que tenemos que buscar otros caminos de producción definitivamente, tenemos que buscar otros caminos de producción de energías limpias, procesos de no contaminación, porque la distribución no es tal. Con la cantidad de oro y plata el país tendría que estar sin deuda, y la verdad esa plata no queda acá. Están destruyendo toda la meseta Neuquina y cuando termine en 40 o 30 años no va a haber ni animales, ni agua limpia, ni plantas, ni pasto.

Esto no afecta a comunidades, a nuestras comunidades, afecta a toda la sociedad enteras, el cambio climático nos afecta a todos, el cáncer que sufrimos por lo agroquímicos que usan para maximizar la producción. Entonces, hay cosas que no van a cambiar porque nosotros tengamos participación, hay discusiones que son sociales y somos todos y todas las que tenemos que discutir, si la discusión no es social no va alcanzar nada. Tenemos que pensar que no se puede avalar todo en nombre del progreso, porque en nombre del progreso se avaló la muerte, se avaló la apropiación, el robo y ese proceso está ligado a los gobiernos de derecha pero ahora los gobiernos progresistas no tienen una mirada muy distinta frente a los procesos que arrasan el territorio y esa es la discusión que tenemos que empezar a dar como sociedad. Yo me pregunto, ¿la cuestión de la mega minería en Mendoza está resuelta hoy con la movilización popular? No. Entonces es mucho más un debate social, que un debate político de representantes o de diputados. Lo que la sociedad no dimensiona, ni los políticos dimensionan, es que primero hay que resolver cuestiones pendientes que tienen que ver con nuestra identidad. Nosotros lo hemos planteado acá en Río Negro cuando como organización nos opusimos a la modificación de la ley de tierras porque había muchas cuestiones pendientes. Son cuestiones que modifican las relaciones sociales en los territorios, por ejemplo si vos repartís las tierras con una nueva ley de tierras, pero todavía no resolviste el problema de reconocimiento, seguís tirando una palada de tierra para que el conflicto se siga manifestado de manera más violenta. Porque ese proceso de identidad nos lleva a pelear y discutir fuertemente el territorio y a nosotros, como organización, a avalar cualquier reivindicación territorial. El Estado no da respuesta a eso y al no dar respuesta, a nosotros no nos queda más alternativa que entrar al territorio y volver a reivindicarlo. Ese es un proceso disruptivo que se viene dando, sobre todo en la Patagonia, sobre todo en Río Negro, porque hay una organización territorial. Nosotros llamamos a resistir los desalojos en las comunidades el año pasado, teníamos cinco desalojos y llamamos a resistir a los desalojos. Tenemos gobiernos que no reconocen, y te puedo poner Capitanich, Morales, Sapag, hoy Gutiérrez en Neuquén, Arcioni en Chubut. Entonces la realidad es que hasta que a nivel nacional políticamente no den un gesto contundente y claro, no se van a poder generar políticas que están ligadas a la lucha. No es que el Presidente pide perdón por el genocidio y vamos a solucionar el problema, pero se daría un paso importante en la discusión social, porque el 80 % de la población aun piensa que los mapuches vienen de Chile y que hay que matarlos a todos, y que los tehuelches son argentinos y los qom de Formosa y los wichí de Salta, entonces aceptar una nacionalidad es desconocer veladamente la identidad de los pueblos. Porque en la medida en

que le reconozcas la identidad y le reconozcas el territorio, vos Estado ya no vas a poder entrar a ese territorio a hacer lo que quieras. Esa es la discusión de fondo que hay. Nosotros estamos viendo que en los próximos 50 años se viene el tema de las comunidades, de volver al territorio, de reivindicar el territorio si el estado no resuelve este problema. Nosotros vamos a volver al territorio, nosotros digo como comunidades indígenas, en un montón de lugares no queda más alternativa que entrar al territorio y esperar la discusión política o la represión, por eso es un proceso disruptivo con el Estado. Acá lo que sigue habiendo son dos maneras distintas de ver el mundo, dos cosmovisiones distintas, dos maneras de vivir distintas, entonces ¿como la compatibilizamos? Por eso digo que en tanto Argentina y Latinoamérica empiecen a conocer su identidad indígena, van a encontrar soluciones para estos problemas que estamos pasando. Mientras sigamos escuchando a los pensadores de Europa no vamos a encontrar la solución, porque la solución se da en el territorio que vos vivís, no podés generar un cambio extrapolado. Ya tenemos 500 años de eso. Entonces empezá a reconocer tu identidad indígena y vas a ver que tenemos otras soluciones, otras maneras de buscar el buen vivir. Esa lucha es la que estamos dando los pueblos originarios y los movimientos sociales contra el capitalismo, que hoy contienen la conflictividad social que hay en Argentina.

¿Cuál es la situación de las comunidades en esta situación de Pandemia?

En principio, la situación de las comunidades hoy es compleja por algo que se venía atravesando. Había una sequía producto de un cambio climático, a esto se le sumó la pandemia con problemas de venta de lana, con problemas de movilidad y venta de producción y ahora una nevada como hacía mucho tiempo no se había visto y que tiene a muchas familias todavía aisladas. Hoy estábamos viendo cuáles son las familias aisladas, porque pedimos a nivel nacional un acompañamiento, porque seguramente habrá que llegar en helicóptero para ver como están, no se puede llegar por tierra. Esa es la situación. Faltan forrajes, a todas las comunidades les faltan forrajes, estamos pidiendo la apertura de caminos por parte de vialidad nacional o provincial. Ayuda alimentaria y leña pedimos al gobierno nacional hace dos meses. Suponemos que la próxima semana tendremos un fondo para comprar leña y acompañar a muchas comunidades, porque la falta de leña es un problema importante.

Los referentes estamos usando estas herramientas de internet para reunirnos, algunos con dificultades porque están en la meseta y tienen que moverse a una escuela para tener señal, porque no hay conectividad tampoco. Hay un problema comunicacional muy grade en el territorio, no hay cobertura telefónica y eso hace todo muy difícil, porque la vía terrestre esta muy compleja por la nieve.

A veces el estado tiene una mirada centralista, por ejemplo, las tarjetas no tienen ningún sentido en un pueblo donde no hay posnet. Tenés a la tarjeta y la miras nomás. Dice “alimentar” pero no podes comer la tarjeta. El Estado diseña políticas con una mirada y desconoce toda otra mirada. Cuando el IFE (Ingreso Familiar de Emergencia) pide que se ponga una cuenta bancaria, deja a todas las comunidades o a las mayoría de las comunidades complicadas. Hoy ir a un banco es imposible, primero porque desde muchos parajes no hay transporte, quizás

antes había una vez por semana, pero hoy esta todo suspendido. Si no tenés auto, tenés que pagar 3.000 o 4.000 para llegar al banco. Si no tenés conectividad para poner un CBU entonces no podés acceder a la ayuda. Las políticas no las piensan ni siquiera pensando en el interior, y eso da mucha bronca. Ponen una política porque lo que les importa es que no les explote la ciudad, el territorio “déjalo, si total son indios estos, si siempre vivieron así, que les hace un poco mas”.

No es cierto que haya una mirada colectiva sobre lo que pasa en Argentina. Por supuesto que uno apoya el IFE o el programa Alimentar, pero que lleguen al territorio. Entonces tienen que articular, sobre todo porque ya tuvimos un gobierno 12 años que miró y tuvo una idea de lo que pasa en el territorio. Entonces si hoy no buscás esas soluciones es porque no querés, porque vos la experiencia ya la tenés. No estoy hablando del gobierno de Macri, al que no le interesaba nada mas que ellos, ellos no iban a poner ni el IFE ni nada, iban a dejar que se muriera la gente porque para eso son especialistas, en matar gente. Ahora, si vos tuviste un gobierno de 12 años que trabajó y le dio otra mirada, otro sentido a la política, entonces vos ya tenés experiencia para saber que tenés muchos pueblos sin posnet, sin conectividad o donde no hay bancos. Y aclaro que nosotros no queremos bancos, la solución nunca son los bancos, la solución es el correo argentino, del que el estado definitivamente tendría que retomar el control y sacar a la empresa de Macri que ha estafado al Estado. Usar esas herramientas, pero ahí el gobierno es conservador. Y la justicia, porque ahora vemos en todos lados los espionajes que hicieron, pero acá no hicieron espionaje, acá vinieron a matar y en el norte fueron a matar a los pueblos originarios. Entonces la gravedad institucional tiene una mirada en Capital, pero hay una realidad más cruda en los territorios donde ni la justicia provincial, ni la federal aplican el derecho indígena, a pesar de que hay leyes, Constitución, Tratados Internacionales que avalan nuestros derechos. Entonces, ¿cómo vamos a seguir con esta misma justicia que no reconoce el derecho en el territorio? Eso es un problema todavía, hay que tener una mirada bastante crítica de la situación, que puede mejorar. No es que está todo mal, hay necesidad de mejorar, articular, hace falta decisión política, hace falta dar discusiones que son sociales. El gobierno no puede trabajar solamente una política indígena, tiene que ser una discusión social, y en tanto eso no se dé es muy difícil generar políticas públicas que contengan esto. Estuvimos 60 días pidiendo al Ministerio de Desarrollo Social leña, y como tardaron tanto ahora no vamos a poder entrar con la leña por la nieve. Son estas cuestiones en las que el Estado mira para otro lado, aun este gobierno y lo genera con su mirada centralista. Por más progresista que sea el gobierno, si no tiene otra mirada choca con la realidad, y en esa realidad estamos nosotros.

RESEÑAS

La solidaridad en tiempos del agronegocio

María Soledad Córdoba
San Martín, UNSAM EDITA
2019, 294 pp.



por **Rocío González**
Universidad Nacional de San Martín
rogonzalez.73@gmail.com



Cómo citar esta reseña: *La solidaridad en tiempos del agronegocio* de María Soledad Córdoba. Rocío González, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 11, pp. 287-290.

¿Cómo se legitima socialmente un modelo productivo que reproduce y profundiza desigualdades sociales? El trabajo de María Soledad Córdoba, *La solidaridad en tiempos del agronegocio*, constituye un viaje hacia la respuesta de este interrogante. Más precisamente, la autora se interroga por los mecanismos que permiten la instalación y continuidad de un modelo impulsado por actores globales que trae profundas consecuencias ambientales, sociales y económicas en aquellos territorios rurales sobre los que inscribe su actividad. La autora encuentra en los programas de acción solidaria impulsados por el sector agroexportador un complejo mecanismo de regulación moral cuyo análisis permite comprender de qué manera se construye un “horizonte común de sentidos” que termina por legitimar el modelo del agronegocio.

El libro es una etnografía multisituada realizada entre 2009 y 2013 en Santa Fe, Chaco, Córdoba y la Ciudad de Buenos Aires. El exhaustivo trabajo de campo –que incluye más de doscientas entrevistas, fuentes secundarias, el seguimiento de distintos actores y estancias prolongadas en el campo– es acompañado por una postura reflexiva de la investigadora que reconoce su implicación en el campo como condición para la producción de conocimiento.

La investigación de Córdoba se inscribe dentro de los estudios rurales. La reconstrucción de la temporalidad de los territorios estudiados resulta de una síntesis virtuosa entre el relato de los actores, fuentes secundarias y la bibliografía especializada, entre la que se destacan los trabajos de Javier Balsa sobre las transformaciones sociales en la agricultura y los aportes de Carla Gras y Valeria Hernández. Si –como sostienen Gras y Hernández– el modelo del agronegocio configuró una nueva ruralidad globalizada que se asienta sobre cuatro pilares: tecnológico, financiero, productivo y organizacional, Córdoba se ocupa de comprender en qué medida las prácticas sociales que se desprenden de la innovación organizacional –que incluye las acciones solidarias– resultan fundamentales para la continuidad del modelo del agronegocio en nuestro país.

Frente a la decisión de estudiar el anclaje territorial de un proceso global, Córdoba aborda las relaciones de los actores económicos del agronegocio con los actores locales de estos territorios en tanto “dispositivos de intervención territorial”. Sosteniéndose en una matriz analítico-conceptual foucaultiana, la autora propone que, como “dispositivos de gubernamentalidad”, los programas solidarios estudiados forman parte de un mecanismo específico de intervención territorial: el “dispositivo solidario”. Las donaciones constituyen una salida de capital económico del circuito de reproducción capitalista (“capital solidario”) que, convertido en deuda, se espera que los destinatarios devuelvan bajo la forma de “capital moral”. Es este “capital moral” lo que motoriza la adhesión voluntaria de los individuos a los valores que permiten y sostienen la aceptación de las condiciones de profunda desigualdad, que supone la continuidad del modelo del agronegocio en los territorios sobre los que interviene.

La solidaridad en tiempos del agronegocio sugiere un recorrido poco habitual para el lector: sigue el proceso de investigación desde las primeras interacciones con el campo hasta su cierre. Esta propuesta invita a recorrer el proceso de construcción de conocimiento en toda su complejidad. Organizado en siete capítulos, el recorrido espiralado que la autora propone puede dividirse en dos partes. En los primeros tres capítulos se presenta el campo y los actores bajo estudio al tiempo que se delimitan los principales ejes analíticos. En la segunda mitad del trabajo, Córdoba profundiza cada uno de los nudos problemáticos y llega a elaboraciones conceptuales cada vez más rigurosas que surgen del diálogo con el trabajo de campo.

Desde el inicio del libro, en el primer capítulo, se evidencia la centralidad de la dimensión moral del proceso de legitimación social estudiado. Es más, esta se vincula a un “mito fundacional” a partir del cual los actores solidarios resignifican la crisis del 2001 en dos direcciones. En primer lugar, esta crisis representa para ellos el momento en el que la elite rural se involucra “con el problema del hambre” a partir de programas de donación de alimentos (principalmente de soja); y, en segundo lugar, los actores la identifican como una “crisis de valores” sobre la que este sector se propone actuar. De este modo, la intervención de esta facción de la elite se transforma en una intervención moral-ideológica.

En los capítulos segundo y tercero se caracterizan las unidades de análisis: una fundación financiada por el agronegocio dedicada a implementar talleres de “formación en valores” como estrategia de gestión del personal y de la

comunidad; una empresa agropecuaria de grandes dimensiones ubicada en la provincia de Santa Fe –que implementa los talleres de la fundación–; y la Red Agro Solidaria que nuclea distintos actores (empresas, organismos multilaterales que participan de eventos corporativos, cámaras sectoriales, asociaciones y referentes territoriales, agentes estatales, entre otros). Desde la Ciudad de Buenos Aires, esta red despliega un conjunto de programas solidarios en distintos territorios rurales organizados en lo que la fundación denomina “centros regionales” (CR). Los CR, conformados por actores locales –empresarios locales, referentes territoriales, congregaciones religiosas y docentes, entre otros–, se vinculan directamente con las poblaciones destinatarias de las acciones solidarias. La autora realiza gran parte de su trabajo de campo en dos de los territorios donde funcionan CR: la periferia de la ciudad santafesina de San Lorenzo y un barrio periférico de la localidad chaqueña de Charata.

Los capítulos cuarto y quinto, por su parte, se ocupan de explorar las alianzas que despliega la elite del agro adentro y afuera del sector; es decir, de los “dispositivos de intervención territorial”. La investigación se detiene en aquellas alianzas extrasectoriales para develar las dinámicas de construcción de redes que permiten “articular campos sociales ideológicamente distantes”. Así, se reconstruyen las lógicas internas de dos tipos de alianzas, con referentes locales, por un lado y la interlocución con el Estado, por otro. El análisis de los sentidos que estas alianzas tienen para cada uno de los actores, así como las resignificaciones que hacen los destinatarios de los programas solidarios, develan tanto las tensiones como la efectividad del “dispositivo de intervención territorial”. Este requiere un fuerte control desde Buenos Aires de las alianzas como condición para garantizar la efectividad de sus intervenciones. Es por ello que la conformación de los centros regionales resulta decisiva al momento de establecer y sostener este tipo de alianzas.

En este sentido, el capítulo cuarto analiza los conflictos de una alianza con el centro regional de San Lorenzo, que no logra ser controlada desde el centro porteño. En contraste, el quinto capítulo indaga en la efectividad que supone una alianza exitosa con el Estado a nivel local en Charata. Aunque simbólicamente el Estado sea visto como un “otro radical” –la construcción identitaria de estos actores depende en gran medida de esta alteridad–, en la práctica esta alianza dota de legitimidad las acciones de intervención territorial impulsadas por el agronegocio.

Siguiendo el recorrido espiralado del libro, en el sexto capítulo la atención vuelve al actor económico del pueblo santafesino, la empresa agroexportadora. Aquí se problematizan los distintos mecanismos de control social que los propietarios de esta última implementan sobre el territorio. El análisis deja al descubierto que los mecanismos de disciplinamiento y control social, entre los que se encuentran la implementación de los talleres de formación en valores y el establecimiento de un sistema de relaciones de patronazgo entre los dueños de la empresa y los/as trabajadores/as y sus familias, reposan no solo en un proceso de regulación moral y afectiva sobre los individuos, sino en que la coerción también es material. Las trayectorias de los asalariados dan cuenta de condiciones de “despojo y miseria” previas, contrastantes con las condiciones de empleo en

la empresa agroexportadora, que permiten su participación en la producción de plusvalía en ausencia de conflicto social.

Por último, el séptimo capítulo indaga en la construcción identitaria de los miembros de la comisión directiva de la Red Solidaria. Dicho de otro modo, este capítulo profundiza en la procedencia de los “valores” que se buscan legitimar en los territorios rurales y devela, finalmente, el horizonte de sentidos de quienes se encuentran en el centro de poder del dispositivo solidario. Desde el microcentro porteño, la autora explicita las condiciones en las que finaliza el trabajo de campo y da cierre a la investigación.

La solidaridad en tiempos del agronegocio constituye un aporte a los debates sobre la ruralidad contemporánea que merece ser destacado. Atender a las lógicas que conectan a los actores que conforman el dispositivo solidario permite comprender la manera en que un sector de la elite económica sostiene su hegemonía a lo largo del tiempo. El carácter dinámico de las alianzas que sostienen los actores abre la posibilidad de continuar estudiando los dispositivos de intervención territorial, que, tal como muestra Córdoba, se encuentran en constante actualización y perfeccionamiento.

A la sombra de los bárbaros

Transformaciones sociales y procesos de delimitación moral en una ciudad de la Costa Atlántica bonaerense (Villa Gesell, 2007-2014)

Gabriel D. Noel
Buenos Aires, Editorial Teseo
2020, 372 pp.



por **Lucía de Abrantes**
Universidad Nacional de San Martín
deabranteslucia@gmail.com



A la sombra de los bárbaros de Gabriel Noel es una etnografía de prosa punzante que fue construida, de manera artesanal, sobre una multiplicidad de datos recolectados durante un trabajo de campo profuso y prolongado (2007-2014) en la ciudad de Villa Gesell. Dadas estas características, el antropólogo argentino nos invita a sumergirnos en una serie de descripciones densas, de relatos delineados al calor de las voces nativas, de observaciones desplegadas sobre el espacio público y documentos cuidadosamente seleccionados a partir del trabajo de archivo. Estas inclusiones tienen la intención de ir preparando el escenario para dar respuesta a la pregunta de investigación que atraviesa de punta a punta su libro: ¿de qué manera los sujetos movilizan recursos morales para imputar, conocer, explicar y valorar diversos fenómenos sociales y acontecimientos significativos?

La indagación se sitúa sobre un caso de estudio capaz de resonar en el imaginario de la mayoría de los argentinos: la ciudad turística de Villa Gesell, ubicada sobre el corredor atlántico de la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, el libro articula una propuesta analítica mayor: teje relaciones complejas entre aquellas situaciones ancladas en las vidas de los geselinos y preguntas sociales más amplias que bien podrían guiar los impulsos de otros ejercicios reflexivos.

Gabriel Noel ya conocía esta ciudad: Villa Gesell lo había recibido –como a tantos otros argentinos– durante varios veranos consecutivos (entre 1973 y

2015) para disfrutar de sus playas, bosques y mares. Sin embargo, en el año 2007 desembarcó, por primera vez, en calidad de etnógrafo. Noel decidió, desde ese primer momento, que su investigación iba a explorar la cara oculta del balneario. Asumiendo un posicionamiento original y vacante dentro los estudios sociales locales, el investigador trabaja con la ciudad que emerge cuando el último turista se va; esto es, cuando los comercios empiezan a bajar sus persianas, las térmicas descienden, los bares y restaurantes cierran sus puertas, las casas de veraneo se desocupan, los balnearios repliegan su infraestructura, las luces de neón se apagan y los trabajadores estacionales quedan sin empleo. Esa ciudad que pasa –casi en un instante– de recibir cerca de un millón y medio de veraneantes para acomodarse en los 40 mil residentes permanentes.

El antropólogo desarma la representación hegemónica y posiciona al escenario más allá de su popularidad como destino estival. Aquí es cuando aparece la pregunta obligada para cualquier lector: ¿Qué hace, entonces, de Villa Gesell un espacio atractivo para la indagación antropológica? Y, particularmente, ¿Qué hace de Villa Gesell un lugar productivo para explorar los modos en que los sujetos movilizan recursos morales en función de sus trayectorias biográficas y sociales?

Villa Gesell, sostiene el investigador, viene atravesando desde hace más de cuatro décadas un proceso de crecimiento exponencial y sostenido de población. Recurriendo a un conjunto de datos estadísticos, explica que para el período indicado los saldos inter-censales promedian en un 30 % con picos de hasta un 50 % de incremento. Este fenómeno postula a la localidad como un objeto de interés demográfico: las pequeñas y medianas ciudades argentinas no solo crecen, sino que incluso –y a contrapelo de lo que indica el sentido común– lo hacen a un ritmo más intenso que el constatado en las grandes ciudades que ocupan roles estratégicos dentro del sistema urbano nacional.

Ahora bien, en esta ciudad el crecimiento cuantitativo ha acarreado una sucesión de cambios cualitativos que calaron hondo en las dinámicas locales: transformaciones morfológicas, económicas, sociales y políticas capaces de desatar una gran variedad de conflictos. Bajo este contexto, la etnografía se focaliza en rastrear “las principales controversias políticas, identitarias e historiográficas” (42) desatadas a partir de estos procesos de crecimiento que, parafraseando al título del texto, parecen haber colocado a la comunidad geselina “a la sombra de los bárbaros”. En efecto, las controversias son el *locus* donde observar cómo los recursos morales interactúan en las prácticas sociales y cómo se estabilizan u organizan en una serie de repertorios morales que los geselinos construyen y movilizan al momento de comprender, explicar, pero también sentenciar algunos de los cambios acaecidos en el lugar que habitan.

Gabriel Noel utiliza la introducción de su libro para explicar por qué la elección de Villa Gesell no ha sido caprichosa, sino explícitamente deliberada y fundamentada. En esta sección también decide explayarse sobre la definición de “repertorio” y abrir la discusión sobre la potencia analítica de este concepto. No obstante, en el Capítulo I ya nos introduce en el escenario geselino a partir del registro de la contienda electoral que tuvo lugar en el 2007 cuando fracciones locales del peronismo y el radicalismo se disputaron el sillón municipal.

El análisis medular de este primer capítulo, sin embargo, se sitúa unos meses después de que el representante peronista lograra vencer, finalmente, a su contrincante radical y marcara un cambio en el signo político del municipio. Noel, a partir de su trabajo de campo, pudo detectar que las primeras interpretaciones del triunfo peronista –asociadas a cierto hartazgo y necesidad de renovación política– habían comenzado a mutar. Así, en un período de tiempo acotado los geselinos reelaboraron, en clave moralizante, las causas imputadas al triunfo abriendo un debate que actualizaba las bondades de un pasado virtuoso, cercioraba un presente abarrotado de subjetividades incómodas y postulaba un futuro tan incierto como temeroso.

El Capítulo II realiza un salto temporal hacia el pasado. Aquí, el etnógrafo tratará de comprender cuál es la genealogía de los repertorios y recursos morales que fueron movilizados en la escena política del 2007. La historia de la ciudad, el mito de la fundación, Don Carlos Gesell y la epopeya de los pioneros, la definición del alma de la Villa, las sucesivas olas migratorias que arribaron a la ciudad, la producción historiográfica local, entre otros elementos, componen el recorrido histórico propuesto. Por otra parte, en esta sección profundiza en los impactos de dos crisis: una, desplegada entre los años 60 y 70, vinculada a la visibilización del movimiento *hippie* en esta ciudad; la otra, entre los años 70 y 80, generada por la vertiginosa expansión turística, inmobiliaria y demográfica. Ambas crisis son postuladas por el autor como arenas de conflicto capaces de sedimentar algunos de los recursos morales y repertorios con mayor circulación y pregnancia entre los geselinos.

El Capítulo III se inicia con el proceso de autonomía de la localidad balnearia y explora las transformaciones morfológicas, tensiones sociales y expresiones de segregación espacial impulsadas por el crecimiento poblacional y, particularmente, por la llegada de pobladores de bajos recursos provenientes de zonas económicamente deprimidas de diversas regiones del país. Los conflictos locales que emergen en este contexto, evidencia Noel, se van a profundizar aún más cuando en la década del 90 tiene lugar una nueva crisis que amenaza la continuidad del modelo económico de la “industria sin chimeneas”. Otra vez, el eje está puesto en los repertorios identitarios y morales que se activan con el objetivo de levantar fronteras, disputar pertenencias, actualizar el pasado y delinear futuros posibles.

Luego de presentar un recorrido histórico, el libro propone un desplazamiento espacial. En el Capítulo IV el antropólogo conduce al lector más allá de los límites de la ciudad de Villa Gesell para establecer algunas diferencias y similitudes con otra localidad del mismo Partido: Mar de las Pampas que, en el 2002, se vio atravesada por un *boom* inmobiliario. El trabajo de comparación entre ambas localidades resulta revelador en la medida en que nos permite ver cómo se combinan recursos morales similares en distintos repertorios y de qué manera circulan para explicar múltiples procesos de transformación social.

El Capítulo V cierra el rompecabezas que el autor va construyendo. Con una vocación más analítica que descriptiva, aquí recupera las derivas de su etnografía y ensaya un conjunto de hipótesis que le permiten desentrañar las preguntas que fueron estructurando el texto: ¿Quiénes son los bárbaros? ¿Son siempre los mismos? ¿Qué rol desempeñan los recursos morales al momento de definirlos?

¿Cómo se estabilizan los recursos en repertorios de gran alcance temporal y espacial? ¿En qué situaciones se movilizan con mayor o menor éxito? ¿Cómo se actualizan, se impugnan y se transforman?

La etnografía de Noel resulta difícil de clasificar y quizás esta posición escurridiza sea aquello que la convierte en una propuesta que no pasará desapercibida. Se trata de un libro cuyos principales aportes dialogan dentro del campo de la antropología moral –no hay dudas de este movimiento–, pero también es un estudio novedoso y necesario para el ejercicio de una antropología urbana menos “metropolitana” y una antropología política menos estructurada para reconocerse más “cotidiana”. Finalmente, es un texto que, como pocos, puede ser leído como un tratado metodológico que invita a seguir el recorrido de un antropólogo en sus reiterados viajes de campo a una ciudad balnearia por fuera de su aclamada temporada. El etnógrafo abre los hilos de su investigación para mostrarle al lector cómo dialogan una variedad de técnicas, pero, fundamentalmente, para evidenciar que la antropología puede asumir, con éxito, el desafío de construir puentes entre escenarios situados y problemas sociales de gran alcance.

