

Arandú

Revista de Teoría Social,
Estudios Descoloniales
y Pensamiento Crítico



**Revista Científica del G-TEP Grupo de Teoría Social,
Estudios Descoloniales y Pensamiento Crítico**

Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social - Universidad Nacional de Mar del Plata

Incluida en CAICYT-CONICET - ISSN 2683-6955 - www.revistaarandu.com

Director: Dr. Juan Agüero - Responsable Editorial: Dra. Silvana Martínez

PRESENTACIÓN DEL SEGUNDO NÚMERO

Después de la edición del primer número de nuestra revista, en el semestre julio-diciembre 2018, muchas cosas han sucedido hasta la edición de este segundo número que estamos presentando y que corresponde al semestre julio-diciembre 2020. La sede de nuestro grupo de investigación, que es el editor de la revista, se trasladó a la ciudad de Mar del Plata, provincia de Buenos Aires, Argentina, radicándose en la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata y ampliando su vinculación con otras redes de investigación y universidades del país y del exterior. El proceso de inserción y consolidación en la nueva sede demandó su tiempo, por supuesto, como suele suceder en estos casos, y luego sobrevinieron las dificultades derivadas de la pandemia del Covid 19, que son de público conocimiento. Estos dos factores demoraron la convocatoria para el segundo número de la revista, no obstante lo cual estamos dando continuidad a nuestro proyecto editorial, con la idea de editar en el futuro los siguientes números semestrales de nuestra revista de manera continuada.

Dr. Juan Agüero
Director



ÍNDICE

Presentación del segundo número _____ **P 01**

Juan Wahren y Agustina Schwartz:

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales:
una crítica al Desarrollo Rural _____ **P 04**

Nuria Rodríguez:

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales
y aportes para su estudio desde políticas institucionales _____ **P 18**

Josefina Rosales:

La construcción simbólica del patriarcado en las imágenes de la nación _____ **P 38**

Facundo González:

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia de
Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentido _____ **P 49**

José Carabajal:

Discapacidad y problemática laboral en Argentina _____ **P 65**

Alejandra Casal:

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local.
Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes _____ **P 78**

María Florencia Rodríguez:

Un análisis intercultural de la violencia de género
El caso de Juana, la niña wichi _____ **P 88**

Yamil Bekenstein:

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus
yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal _____ **P 96**



Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural

Buen Vivir, Nature in dispute and Rural Social Movements: a critique of Rural Development

Juan Wahren¹
Agustina Schwartz²

Resumen

En este artículo presentamos una mirada crítica del concepto de desarrollo rural. Asimismo proponemos conceptos alternativos ligados a las experiencias y saberes de los movimientos sociales rurales de América Latina, basados en una relación de reciprocidad con la naturaleza. Para ello retomamos las nociones de Buen Vivir (Sumak Kawsay/Sumaq Qamaña) de los pueblos Kichwa y Aymara respectivamente. Analizamos estos conceptos a través de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina sociología de las ausencias y sociología de las emergencias desde la perspectiva descolonial. Realizamos una genealogía crítica de la noción de desarrollo. Luego presentamos las nociones básicas del concepto de Buen Vivir. Finalmente presentamos como propuesta una constelación conceptual con el fin de superar la noción de desarrollo rural, como categoría analítica y orientadora de políticas públicas hacia los mundos rurales latinoamericanos. Analizamos el desarrollo y el Buen Vivir como nociones diferenciadas de proyectos civilizatorios contrapuestos sobre cómo relacionarse con la Naturaleza. El desarrollo aparece como noción hegemónica y el Buen Vivir como concepto contra-hegemónico para repensar los modelos civilizatorios y la relación de la humanidad con la Naturaleza.

Palabras claves: Desarrollo Rural; Buen Vivir; Territorio; Movimientos Sociales; Pueblos Indígenas

Abstract

In this article we present a critical view of the concept of rural development. We also propose alternative concepts linked to the experiences and knowledge of rural social movements in Latin America, based on a relationship of reciprocity with nature. To this end, we take up the notions of Buen Vivir (Sumak Kawsay/Sumaq Qamaña) of the Kichwa and Aymara peoples respectively. We analyse these concepts through what Boaventura de Sousa Santos calls the sociology of absences and the sociology of emergencies from a decolonial perspective. We carry out a critical genealogy of the notion of development. We then present the basic notions of the concept of Buen Vivir. Finally, we propose a conceptual constellation with the aim of going beyond the notion of rural development as an analytical and guiding category for public policies towards Latin American rural worlds. We analyse development and Buen Vivir as differentiated notions of opposing civilising projects on how to relate to Nature. Development appears as a hegemonic notion and Buen Vivir as a counter-hegemonic concept for rethinking civilisational models and humanity's relationship with Nature.

Key words: Rural Development; Buen Vivir; Territory; Social Movements; Indigenous People.

¹Sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET en el Instituto Gino Germani y Coordinador del Grupo de Trabajo "Estudios Críticos del Desarrollo Rural" de CLACSO.

²Socióloga. Doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Instituto Gino Germani.

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

Introducción

En este artículo presentamos una mirada crítica del concepto de desarrollo orientado a los mundos rurales y proponemos conceptos alternativos ligadas a las propias experiencias y saberes de los movimientos sociales rurales de América Latina, basados en una relación de reciprocidad con la naturaleza. Para ello retomamos las nociones de Buen Vivir (Sumak Kawsay/Sumaq Qamaña) de los pueblos Kichwa y Aymara respectivamente, analizando estos conceptos a través de lo que Boaventura de Sousa Santos (2003) denomina sociología de las ausencias y sociología de las emergencias. La noción de colonialidad del saber (Quijano, 2003) nos permite analizar cómo al instaurarse a escala mundial un sistema mundo hegemónico moderno/capitalista/-colonial, se impuso la raza blanca, europea, occidental como superior a las demás. Es decir, "el patrón de poder fundado en la colonialidad envuelve también un patrón cognitivo una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo es el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo" (Quijano, 2003, p.221). En efecto, la instauración de la ciencia moderna como saber privilegiado "trajo consigo la destrucción de muchas formas de saber, sobre todo de aquellas que eran propias de los pueblos objeto del colonialismo occidental. Tal destrucción produjo silencios que volvieron impronunciables las necesidades y aspiraciones de los pueblos o grupos sociales cuyas formas de saber fueron objeto de destrucción" (De Sousa Santos, 2003, p.31).

La "sociología de las ausencias" propuesta por De Souza Santos nos brinda, entonces, la posibilidad de comprender y retomar aquellas cosmovisiones y paradigmas de los actores sociales subalternos históricamente invisibilizados, rescatando sus propias voces y pensamientos y otorgán

doles la posibilidad de desplegar su potencia epistemológica a partir de la construcción de un espacio de diálogo, de la relación entre los saberes hegemónicos y contrahegemónicos, del "análisis de las jerarquías entre ellos y de los vacíos que tales jerarquías producen. El silencio es, pues, una construcción que se define como síntoma de un bloqueo, de una potencialidad que no puede ser desarrollada" (De Souza Santos, 2003, p.32). Esto implica entonces un "epistemicidio" que pone en jaque los saberes de esos sujetos subalternos a la vez que invisibiliza a los propios sujetos en pos de una "monocultura del saber" (De Souza Santos, 2006) que postula como saber universal y jerárquicamente superior a la ciencia moderna y occidental (Quijano, 2003).

Para recuperar estos saberes invisibilizados, la "sociología de las ausencias" se propone conformarse como "una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo" (Santos, 2006, p.23). La idea de construir una "ecología de saberes" (Santos, 2003) implica el desafío de poner en dialogo no jerárquico el saber científico moderno occidental (sin abjurar del mismo) con esos otros saberes invisibilizados, donde pueda dialogar "con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino." (Santos, 2006, p.26).

De forma complementaria, la "sociología de las emergencias" (Santos, 2006) se propone retomar aquellas experiencias actuales de creación de alternativas al sistema hegemónico, aquellos "campos de experimentación social" que ponen en práctica, de manera embrionaria y en territorios específicos, otras formas de practicar

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

y significar la relación con la naturaleza, las relaciones sociales y económicas, los sistemas de salud los formatos educativos, etc. Experiencias que aparecen apenas como indicios de formas sociales nuevas y que suelen dejarse de lado en las consideraciones científicas por ser pequeñas en términos demográficos, tener poco impacto político o no expresar al conjunto de una sociedad determinada. Esta "sociología de las emergencias", entonces, intenta analizar y rescatar "las señales, pistas, latencias, posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son "descredibilizadas" porque son embriones, porque son cosas no muy visibles." (Santos, 2006, p.30).

El territorio es donde los movimientos sociales despliegan estos "campos de experimentación social", por ello nos resulta importante esbozar una definición de territorio: lo definimos como un espacio geográfico atravesado por relaciones sociales, políticas, culturales y económicas que es resignificado constantemente por los actores que habitan y practican ese espacio geográfico, configurando un escenario territorial en conflicto por la apropiación y reterritorialización del espacio y los recursos naturales que allí se encuentran. En efecto, la idea de territorio no puede separarse de la noción de conflicto entre diferentes actores sociales en un proceso dinámico de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (Mançano Fernandes, 2005), que implica a su vez una resignificación de las identidades sociales de los actores que habitan y practican esos territorios. En última instancia, el territorio es un espacio multidimensional donde los actores sociales producen y reproducen la cultura, la economía, la política, en definitiva, la vida en común (Wahren, 2011). El territorio aparece dotado de sentidos políticos, sociales y culturales. En efecto,

el territorio no es simplemente una sustancia

que contiene recursos naturales y una población (demografía) y, así, están dados los elementos para constituir un Estado. El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es construido en ese proceso de apropiación- territorialización- apropiando la formación de identidades- territorialidades- que están inscriptas en procesos que son dinámicos y mutables; materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social (Porto Gonçalves, 2002, p.230, nuestra traducción).

Los movimientos sociales que disputan territorios, esas formas de producir y reproducir la vida en común de manera antagónica a los actores sociales hegemónicos ligados a la dominación cultural, política y/o económica que comportan otras formas de practicar y significar al territorio, excluyentes de los modos de ser y estar de los movimientos sociales en esos espacios de vida. Los movimientos sociales configuran un territorio, un espacio-tiempo de la subalternidad como experiencia alternativa al orden territorial hegemónico. De este modo podemos afirmar que existen diferentes modos yuxtapuestos de habitar y practicar los territorios. Los modos hegemónicos, ligados a las lógicas del sistema/mundo capitalista/colonial/patriarcal/antropocéntrico y las formas subalternas de territorialidad, ligadas a las experiencias particulares de distintos actores sociales.

Cuando los movimientos sociales practican y habitan esos territorios de manera preponderante frente a las lógicas hegemónicas despliegan su dimensión creativa a partir de sus propias lógicas sociales, políticas, económicas y culturales, ligadas a formas de autogobierno, autogestión y autonomía. En definitiva, cuando esa territorialidad subalterna es resignificada- en tanto experiencia vital de los propios actores sociales a la vez que experiencia alternativa y disruptiva con las formas hegemónicas- como un "campo de experimentación social", es cuando la nominamos como

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

“territorio insurgente” (Wahren, 2011). Por otra parte, nos parece interesante plantear que tanto la noción de desarrollo como las nociones alternativas, como el buen vivir, son construcciones históricas, culturales y políticas de un relato anclado en proyectos civilizatorios determinados. Son construcciones “míticas” producto de imbricaciones entre experiencias concretas de diferentes pueblos, clases sociales y disputas de sentido entre actores contrapuestos, que se cristalizan en determinados conceptos o cosmovisiones que ordenan proyectos societales determinados.

Para analizar estas disputas y tensiones, tomamos la idea de mito de Ernesto Laclau -planteada tangencialmente en su obra- para quien la eficacia del mito es esencialmente hegemónica; “consiste en constituir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los elementos dislocados. Toda objetividad no es, por lo tanto, sino un mito cristalizado” (2000, p.77). Así el mito funciona como un agente dislocador y desestructurante de una objetividad estructural determinada. El mito puede ser una herramienta de consolidación de una estructura dominante, pero también pueden habilitar procesos de cambios estructurales en pos de un horizonte emancipatorio, es decir, se presenta como “alternativa frente a la forma lógica del discurso estructural dominante” (Laclau 2000, p.78).

En esta sociedad “abigarrada” (Zavaleta Mercado, 2008) que es América latina, reemerge en las últimas décadas una construcción mítica que se enlaza entre el pasado y el presente a través de la acción de diversos pueblos indígenas y movimientos campesinos, que comienzan a cristalizar mitos contrahegemónicos desde de la noción del “Buen Vivir”. Es en este clivaje del concepto de mito planteado por Laclau (2000) que analizamos los desafíos, límites y potencialidades de las disputas civilizatorias entre el “Desarrollo” y el “Buen Vivir” en

el marco de formas antagónicas de relacionamiento con la naturaleza y el territorio.

1. La (de)construcción del mito del desarrollo

En este apartado establecemos brevemente una mirada crítica hacia la idea de desarrollo orientada a la forma de apropiación de la naturaleza. Esta noción surge con la consolidación del “sistema/mundo capitalista/colonial” (Wallerstein, 1974) en el marco de la Modernidad, e identifica al desarrollo con el mejoramiento de la calidad de vida e indicadores de bienestar material, la reducción de la pobreza y los procesos de industrialización (Viola, 2000) con base en el modelo industrial surgido en Europa Occidental a partir de la denominada Revolución Industrial. En efecto, este mito del desarrollo surge como parte del proceso de la consolidación del sistema capitalista y la conformación de la burguesía como clase hegemónica, así

la idea de que la naturaleza no es otra cosa que un dominio a explotar por el hombre, por ejemplo, es todo lo que uno quiera, excepto evidente desde el punto de vista de toda la humanidad anterior y, aun hoy, de los pueblos no industrializados. Hacer del saber científico esencialmente un medio de desarrollo técnico, darle un carácter de predominancia instrumental, corresponde también a una actitud nueva. La aparición de estas actitudes es inseparable del nacimiento de la burguesía (Castoriadis, 2010, p. 34).

¿Qué nos está diciendo Castoriadis con esto? Que cuando empieza a surgir el “sistema mundo” hegemónico (Wallerstein, 1974) -el sistema mundo capitalista, colonial, moderno y patriarcal-, se van consolidando a lo largo de la historia reciente dos dispositivos de dominación concatenados. Por un lado, aparece la mercantilización absoluta de la naturaleza. Es decir, la idea de construirla como una mercancía, como algo que se puede comprar y vender, que es algo que aparece como impensable desde la perspectiva de miles de pueblos

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

indígenas y poblaciones campesinas del mundo. La naturaleza desde estas racionalidades hoy invisibilizadas, negadas y oprimidas, no podía ser solamente o principalmente una mercancía. Esto es una idea que tiene, cuanto mucho, quinientos años de historia, cuando empieza el proceso de acumulación originaria y el despojo que implicó la Conquista de América. Es la cristalización de un mito, que actualmente aparece como un relato hegemónico que permite que la humanidad "cosifique" a la naturaleza como una mercancía.

Por otro lado, está la idea de que la ciencia es el saber más relevante, por encima de otros saberes y experiencias que actúa, justamente, como mero instrumento del desarrollo tecnológico, una noción de ciencia como cristalización del conocimiento al servicio del capital, al servicio de maximizar las ganancias: cómo se puede explotar de manera integral y sistemática la fuerza de trabajo, cómo extraer las riquezas de la naturaleza de forma más eficiente. Esta idea instrumental de la ciencia se encuentra ligada a la idea de la mercantilización de la naturaleza y la noción de desarrollo. Este mito del desarrollo se estructuró como el modelo global deseable para el conjunto de los países a través de la hegemonía política, económica y cultural de los países centrales de Europa y Norteamérica

convirtió la historia en un programa, un destino necesario e inevitable. El modo industrial de producción, que no era más que una forma social entre muchas, se transformó por definición en el estadio terminal de una evolución social unilineal (...) La metáfora del desarrollo confirió hegemonía global a una genealogía de la historia puramente occidental, robando a las gentes y pueblos de distintas culturas la oportunidad de definir las formas de su vida social" (Esteva 2000, p.73).

El desarrollo, entonces, remite a una red semántica ligada a las nociones de crecimiento, evolución, maduración y modernización. Esta noción permea y atraviesa el

conjunto de las políticas públicas de los estados nacionales durante gran parte del siglo XX, pero también reaparece como mito hegemónico en el siglo XXI, sea en su versión "neodesarrollista-neoliberal", como por ejemplo los planes de infraestructura a nivel regional, como son para el caso de América Latina, el "Plan Puebla Panamá y el Plan IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana) o los Tratados de Libre Comercio (TLC), impulsados por diferentes organismos multilaterales de crédito y Estados Unidos; ya sea en su versión "neodesarrollista-neoprogresista" donde diferentes gobiernos latinoamericanos basan sus planes de desarrollo y redistribución de la riqueza en la sobre-explotación de la naturaleza que no cambian la matriz productiva basada en la extracción de bienes primarios (Gudynas, 2011), proceso que Svampa ha definido como "Consenso de los Commodities" (2012).

Por otra parte, el mito del desarrollo se asocia también a la idea de producción y consumo ilimitados, donde el crecimiento económico y el desarrollo son cuantificados y medidos de acuerdo con los niveles generales de industrialización y productividad y también a los niveles de consumo con estándares cada vez más altos de utilización de energía y de explotación de la naturaleza. En este sentido, la crisis climática global expresa una crisis paradigmática del propio sistema de acumulación capitalista, donde la sustentabilidad del propio sistema y el planeta tierra se encuentran en riesgo, producto del colosal desarrollo de las fuerzas productivas, no sólo a través de la sobreexplotación del trabajo humano sino también por medio del uso intensivo de la naturaleza. Efectivamente se trata de la "imposible continuidad del modelo industrialista y depredador, basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza, en la identificación del bienestar y la rique-

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

za como la acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados" (Lander 2009, p.31).

En la actualidad, los recursos naturales volvieron a ser elementos estratégicos para el desarrollo del "sistema/mundo capitalista/colonial" (Wallerstein, 1974), tal como se dio en el largo proceso de surgimiento de este sistema/mundo con la "acumulación primitiva" (Marx, 2002), a través de la expropiación de la tierra y los recursos naturales. Este proceso lo caracterizamos como de "acumulación por desposesión" (Harvey, 2004) que implica que el capitalismo, para mantener su proceso de reproducción ampliada del capital no requiere únicamente de un proceso previo o "originario" de acumulación extrayendo los recursos naturales y la tierra, sino que esta acumulación por desposesión de los recursos naturales y los territorios es un proceso permanente e inherente del capitalismo. El agronegocio, los hidrocarburos y la megaminería son las actividades paradigmáticas de este proceso en América Latina. En este proceso de apropiación de la renta de la naturaleza existe también una apropiación discursiva y material que resignifica la naturaleza como "recursos naturales". En este sentido,

el discurso utilitario del capital reemplaza el término naturaleza con la noción de recursos naturales, focalizando en esos aspectos de la naturaleza que pueden ser apropiados para el uso humano [...] las plantas consideradas valiosas devienen en cultivos, las especies que compiten con ellas se nombran peyorativamente como hierbas o malezas, y los insectos que se comen los cultivos son estigmatizados como plagas" (Scott, 1998, p.13, traducción propia).

En efecto, el capitalismo no sólo mercantiliza la naturaleza, sino que "el propio capital rehace a la naturaleza y a sus productos biológica y físicamente (y política e ideológicamente) a su propia imagen y semejanza" (O'Connor 2003, p.33) en una transfor-

mación que selecciona a algunos componentes de la naturaleza como mercancías y a otros como desechos. Allí es donde se encuentra actualmente el nodo de la lógica extractiva del sistema productivo hegemónico que -además de desplazar y arrinconar a las comunidades indígenas y campesinas- destruye la propia naturaleza de donde obtiene los "recursos" para su propio proceso de acumulación y expansión. Retomando a Lander, la tierra "está siendo explotada más allá de su capacidad de reposición. Los seres humanos que vivimos hoy estamos utilizando no sólo la totalidad de la capacidad de reposición, sino la parte que le correspondería a las futuras generaciones" (2009, p.32). Este mito del desarrollo se expande exponencialmente con la hegemonía del sistema mundo a través de los siglos, pero en las últimas décadas cobra un nuevo impulso a través del proceso de globalización, entendido como un proceso de expansión y mundialización del capitalismo que transformó profundamente las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales de diferentes países a escala mundial.

2. El agronegocio como modelo de desarrollo hegemónico en los mundos rurales

La noción de desarrollo rural en América latina se encuentra asociada a las formas de mercantilizar la naturaleza y el trabajo agrario de los sujetos campesinos e indígenas. Esta constatación empírica de la mercantilización de la naturaleza que implica el desarrollo y el extractivismo se vislumbra no sólo en informes y trabajos académicos, sino que puede observarse en cada comunidad campesina y/o indígena de Nuestra América. En la mayor parte de estos territorios se constatan disputas entre las poblaciones locales con alguna actividad extractiva. El relato que sostiene esta apropiación de la renta de la vida (Bartra, 2008) en los mundos rurales es justa-

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

mente, el mito del desarrollo y el progreso indefinidos atados a las nuevas tecnologías que se apropian de la naturaleza, una vez más y a niveles cada vez más profundos -hasta la propia genética de la biodiversidad de la naturaleza- con el objetivo de remediar el déficit de alimentos a escala global (Giarracca y Teubal, 2008).

Es en estos dispositivos donde se enraízan las políticas estatales y para estatales del desarrollo rural, impulsadas por las distintas instituciones de gobernanza global y organizaciones financieras internacionales ya señaladas, así como las instituciones internacionales orientadas hacia los mundos rurales como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), agencias gubernamentales de desarrollo de los países centrales como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo (USAID) y la Agencia Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), así como las grandes ONG globales como Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (RIMISP), Fundación AVINA, etc. (Montenegro, 2008). Todas estas instituciones, con sus matices, vienen aplicando esta noción del desarrollo rural en toda América Latina, pero también en Asia y África, en el denominado "sur global". El mito del desarrollo se convierte así en un consenso para erradicar la pobreza a través de la industrialización del campo, la aplicación de nuevas tecnologías de la información y de biotecnología y con nuevos formatos organizativos, incorporando (y, como veremos más adelante, despolitizando) a los sujetos rurales subalternos a la lógica del mercado capitalista. Así se construye una nueva territorialidad despojada de conflictos y

disputas. En términos de Jorge Montenegro, se otorga al territorio protagonismo, como

factor de producción decisivo, integrador de actividades económicas diversas, aglutinador de las voluntades de sus habitantes, base para una preocupación con el medio ambiente más organizada y empresarial, fruto de las políticas públicas de escalas e instancias diversas, el territorio del desarrollo territorial rural se convierte en factótum de la nueva propuesta: un territorio de la cooperación, la solidaridad y la articulación de intereses. El territorio del consenso emerge, de esta forma, como figura privilegiada para pensar soluciones para el medio rural latinoamericano, como si ese consenso fuera neutro, como si los intereses y dominaciones atávicas y recientes, de repente, desapareciesen. (Montenegro, 2008, p.252-253).

El territorio es vaciado de la conflictividad social inherente al mismo cuando interactúan actores antagónicos y con diferentes pesos políticos y económicos. Estos programas, focalizados en "reducir la pobreza rural" y en "llevar el desarrollo al campo", (Montenegro, 2008) intentan despolitizar a los sujetos campesinos e indígenas, al tiempo que se proponen subordinar al esquema del agronegocio en particular y del extractivismo en general a esos actores subalternos de los mundos rurales, a esos campesinos y comunidades indígenas que estaban por fuera del modelo agrario hegemónico y que están resistiendo el avance del agronegocio y otras actividades extractivas en sus territorios. El desarrollo rural se encuentra ligado también al despliegue territorial del extractivismo, específicamente al modelo de agronegocio. En la década de los noventa comienza a ser hegemónico este nuevo modelo agropecuario denominado generalmente como "agronegocio", el cual ha implicado una profundización e intensificación de la producción agroindustrial orientada a la provisión de insumos para la exportación, donde priman las lógicas del mercado internacional de commodities y donde la

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

concentración de poder económico y de decisión por parte de algunas empresas sobre las cadenas de distribución y comercialización determina los precios de los productos en detrimento de los pequeños y medianos productores (Wahren, 2016b).

Asimismo, el avance del modelo del Agronegocio ha implicado una nueva territorialidad de los mundos rurales debido al avance que ha tenido sobre poblaciones, montes y bosques. El Agronegocio impone determinados modos de producción, obligando a una reterritorialización de poblaciones enteras que ven imposibilitada la continuidad de sus modos de vida. En efecto, de lo que se trata el proyecto del Agronegocio para el campo latinoamericano es el de una "agricultura sin agricultores" (Wahren, 2016b). Frente a este avance del desarrollo, el desafío de los movimientos sociales rurales que habitan los territorios donde avanza el extractivismo es consolidar sus territorios y potenciar en ellos formas alternativas de practicarlos y resignificarlos acorde con sus pautas culturales, logrando un reconocimiento pleno para el manejo autogestionado del territorio y los recursos naturales, lo cual implica también un alto grado de autonomía política, es decir autogobierno.

De este modo observamos cómo distintos sujetos sociales pueden elaborar y construir una forma determinada de apropiación territorial "contrahegemónica", trastocando por lo menos algunas de las lógicas esenciales del sistema hegemónico en torno a los recursos naturales, es decir, construir nuevos usos y sentidos en torno a los recursos naturales, alejados de la lógica mercantilizadora del sistema mundo capitalista colonial (Wallerstein, 1974, Quijano, 2003). En efecto, estas formas de apropiación del territorio y los diferentes usos y sentidos otorgados a los

recursos naturales -que denominamos como "Territorios Insurgentes" (Wahren, 2011)- ponen en discusión, diálogo y conflicto a diversos proyectos o modelos "civilizatorios" que contraponen formas de desarrollo ligadas a las lógicas del "sistema mundo moderno y colonial" con otras formas de relacionamiento con el territorio y los recursos naturales ligadas a los usos y costumbres indígenas y campesinas, así como a las resignificaciones construidas por los propios actores sociales.

3. El Buen Vivir desde las cosmovisiones de los pueblos Kichwa y Aymara

Retomando la propuesta de la "sociología de las ausencias" y la "sociología de las emergencias" (Santos, 2003) rescatamos aquellas cosmovisiones como el "Buen Vivir" y las formas de producción campesinas e indígenas que sobrevivieron desde los comienzos de la agricultura, adaptándose y transformándose al ritmo de los cambios estructurales y políticas a nivel global; resistiendo desde su forma de producir y reproducir la vida campesina e indígena, ligadas a la producción para el autoconsumo, en una relación de reciprocidad con la naturaleza (García Guerreiro y Wahren 2014). En esta dirección, retomamos a Arturo Escobar quien afirma que "la construcción de paradigmas alternativos de producción, órdenes políticos y sustentabilidad, son aspectos de un mismo proceso, y éste proceso es impulsado en parte por la política cultural de los movimientos sociales y de las comunidades en la defensa de sus modos de naturaleza/cultura. Es así como el proyecto de movimientos sociales constituye una expresión concreta de la búsqueda de órdenes alternativos de producción y ambientales" (2000, p.202).

Los conceptos de Sumaq Qamaña y Sumak Kawsay (Buen Vivir/Vivir Bien) constituyen parte de la identidad histórica y cultural de los pueblos kichwa y aymara. Para ello

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

analizarlos, hemos tomado las perspectivas de referentes políticos y académicos indígenas de Bolivia y Ecuador. Su recuperación y resignificación aparecen como herramientas clave para comprender el proyecto estratégico de regeneración cultural, identitaria y territorial de los pueblos indígenas de América Latina -en definitiva, la reconstrucción de un mito- y su relacionamiento en reciprocidad con la naturaleza. Esta noción ha sido retomada también por muchos otros pueblos indígenas de todo el continente que la han resignificado en los últimos años de acuerdo a sus propios usos y cosmovisiones.

La construcción del concepto del Buen Vivir implica entonces un entrecruzamiento de tiempos y territorios, ligadas a las tradiciones ancestrales de estos pueblos pero también articuladas a las acciones colectivas contemporáneas de estos movimientos sociales. En este sentido, el Buen Vivir no es una mera reconstrucción de una noción ancestral/tradicional, sino que implica una imbricación también con nuevas formas de nominar y de producir sentidos que se plantean como contrahegemónicos frente a la noción de desarrollo occidental en torno, por ejemplo, al relacionamiento con la naturaleza y/o el territorio. Para los pueblos Kichwa el "Buen vivir" se denomina como Sumak Kawsay, que implica básicamente una lógica de la complementariedad entre los sujetos y entre estos y la naturaleza, como forma de alcanzar la "plenitud" de la vida que contiene la relación recíproca entre los seres humanos. El dirigente indígena ecuatoriano Luis Macas plantea que este concepto es dinámico y se encuentra en permanente (re)construcción por la práctica histórica y política del pueblo kichwa

el Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, Sumak Kawsay sería la vida en plenitud.

La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior (Macas 2010, p.14).

Así el Buen Vivir no puede escindirse de la propia comunidad, es solamente en colectivo que se puede llegar a la existencia plena de la vida, no hay en esta cosmovisión una solución individual en oposición a los procesos de individualización que suelen proponer los esquemas del desarrollo rural hegemónico. En el caso de los Aymara esta idea se refleja en el Sumaq Qamaña que comparte estas mismas ideas de la complementariedad y la relación de reciprocidad con la naturaleza, reificada como "Pachamama". También aparece muy fuertemente en el imaginario aymara la necesaria complementariedad y reciprocidad solidaria entre los hombres y las mujeres. El intelectual de origen aymara y ex-canciller de Bolivia David Choquehuanca explica al "Vivir Bien" -basado en la idea de la complementariedad-, como algo diferente al "vivir mejor" que plantea el "desarrollo" basado en la producción y el consumo ilimitado:

El Vivir Bien aymara es un concepto que se basa en la complementariedad, porque todos somos hermanos, todos nos complementamos. Buscamos una vida complementaria, una vida complementaria entre el hombre y la mujer, una vida complementaria entre el hombre y la naturaleza, donde todo está regulado por las leyes de la naturaleza (Choquehuanca 2010, p.11).

En este sentido, el historiador aymara Fernando Huanacuni plantea que la cosmovisión andina kichwa/aymara puede convertirse, potencialmente en una referencia alternativa al desarrollo a escala global. Así, "la visión de que todo vive y está conectado, el principio comunitario, la reciprocidad y muchos otros principios que se han mantenido y hoy están siendo refe-

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

rentes en todo el mundo para encontrar un nuevo paradigma para vivir bien" (Huana-cuni 2010, p.19). De este modo el "Buen Vivir" kichwa/Aymara "tiende puentes entre el pasado y el futuro, entre la matriz comunitaria, el lenguaje territorial y la mirada ecologista" (Svampa 2012, p. 24). Como noción que complementa cosmovisiones ancestrales con nuevas demandas y paradigmas de los pueblos indígenas en la actualidad, hay una coincidencia general en afirmar que es un "concepto en construcción" y, por ende, también en disputa (Svampa 2012). Para Xavier Albó (2009), esta noción condensa la lógica de producción y reproducción de la vida de las comunidades de muchos pueblos indígenas (no sólo kichwas y aymaras), contrapuestos a las sociedades y poderes dominantes ligadas a las lógicas de la modernidad y el desarrollo. Por otra parte, para Magdalena León (2009), la noción de buen vivir se sustenta en la reciprocidad, en la cooperación, en la complementariedad y aparece ligada a la visión ecofeminista del cuidado de la vida, del cuidado del otro.

Estas nociones y conceptos son parte importante del proceso de recuperación y resignificación de las identidades indígenas, con un anclaje de intervención política que apunta al nivel local y territorial pero también al municipal, regional, nacional e incluso, en algunos casos con referencia internacional, entremezclando las tradiciones indígenas con las prácticas contemporáneas de estos pueblos. Esta confrontación, como dijimos, implica conflicto pero también intercambios y negociación, reapropiaciones culturales e identitarias que se encarnan en los territorios habitados y practicados por estas comunidades indígenas. En última instancia se trata de construir el Sumak Kawsay y el Sumaq Qamaña en el marco de los "campos de experimentación social" (Santos 2003) que despliegan en sus territorios las comunida-

des kichwa y aymara en términos identitarios, políticos, económicos y culturales.

Estos procesos generan múltiples tensiones entre estas "formas societales" y el Estado, entre el "Buen Vivir" y el "Desarrollo" que atraviesan las relaciones entre los distintos actores sociales, pero también atraviesa en tensión a los propios movimientos sociales y pueblos indígenas y pone en el centro de la escena como se relacionan y utilizan la naturaleza estos distintos actores. Estas tensiones se pueden observar de manera paradigmática en las disputas que se suceden con cada vez mayor intensidad en torno a los territorios donde se encuentran los "recursos naturales" estratégicos para la "acumulación por desposesión" capitalista (Harvey, 2004). Estas tensiones incluso ponen en crisis la propia forma del Estado Nación, promotor de las "políticas de desarrollo"- en lo que en la región andina, principalmente Ecuador y Bolivia, se ha dado en llamar los estados plurinacionales que cuestionan, en parte al menos, la noción moderna del Estado Nación y que han colocado en aspectos centrales de sus respectivas constituciones algunos de los conceptos del "Buen Vivir". En efecto, no resulta posible

la convivencia del Sumak Kawsay y el sistema actual, no puede ser un sistema de este Estado, hay que pensar fundamentalmente en el cambio de estructuras de este Estado y construir uno nuevo, pero hecho con nuestras manos, con las manos de todos y todas. Estamos presentando una propuesta como opción de vida para todos, no es una propuesta indígena para los pueblos indígenas sino para toda la sociedad. Debemos llegar a acuerdos, consensos entre los diferentes sectores hacia la construcción de una sola agenda, una propuesta de lucha y al entendimiento del Sumak Kawsay. El objetivo es recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento (Macas, 2010,

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

p.16).

Así, las tensiones entre movimientos sociales y Estado adquieren dimensiones cada vez más complejas y en parte, es en la disputa por los territorios donde se dirimen o donde se vislumbran con mayor claridad estos procesos de diálogo, tensiones y conflictos. La matriz "nacional-popular" y desarrollista cuenta con un fuerte arraigo en los países latinoamericanos (Svampa, 2012), lo cual incluye también a los propios pueblos indígenas. Así las tensiones descritas entre desarrollismo y una mirada ligada a las cosmovisiones indígenas de complementariedad y reciprocidad con la naturaleza aparecen no sólo dentro del Estado y entre éste y los movimientos sociales; sino que también aparece en el seno de los propios movimientos sociales. En este sentido, la profundización de estas contradicciones entre estos dos "proyectos civilizatorios", entre el buen vivir y el desarrollo, implican actualmente confrontaciones y disputas por los sentidos del Buen Vivir.

Nuestra hipótesis es que las disputas entre los proyectos de desarrollo y las formas de vida y producción indígena y campesina, el Buen vivir, pone en escena un conflicto por un espacio de vida entre actores que son mutuamente excluyentes. Las formas de habitar y practicar los territorios de las empresas multinacionales no pueden coexistir con el Buen Vivir Kichwa/Aymara que precisa una utilización material y simbólica de la naturaleza imposible de practicar en un mismo territorio donde se aplican las prácticas extractivistas sobre la naturaleza propias de las industrias hidrocarbúricas, del agronegocio y/o la megaminería. Y si de hecho coexisten estas formas antagónicas en un mismo territorio, esto sucede de manera conflictiva. Es en este punto donde el desafío de la articulación de los saberes académicos y los saberes subalternos se torna urgente;

es decir, se torna necesario poner en juego nuestra capacidad para sistematizar estas experiencias y saberes, para compartirlas, confrontarlas y (re)configurarlas como alternativas posibles en el marco de la "ecología de saberes" (Santos, 2003). En este sentido, resulta imprescindible visibilizar estas experiencias y estos debates también teóricos que muchas veces surgen también de los propios movimientos sociales. Para ello, presentamos seguidamente tres nociones -entre una constelación de muchas otras- que se enlazan con el Buen Vivir (Sumak Kawsay/Sumaq Qamaña).

Por un lado, la noción de Autonomía, es decir, la propia capacidad de decidir por parte de los actores sociales: qué y cómo producir, cómo gobernarse, cómo practicar la salud, cómo construir su propio sistema de educación, acorde a sus propios usos y costumbres, acorde a las necesidades colectivas, acorde a los sueños y utopías de los movimientos. Esa posibilidad de definir colectivamente el propio futuro sin depender de un ente externo al propio colectivo social (Svampa, 2008, Zibechi, 2003, Castoriadis, 1998). Por otra parte, (re)emerge con fuerza en los últimos años, la idea de Comunidad, de recrear o crear la comunidad, como un espacio de refugio (de resistencia y creación) frente al avance del capital y de la colonialidad, pero también como espacio de articulación con otras comunidades y colectivos sociales. Esta noción de comunidad no se resignifica en un sentido restringido, sino más bien como un concepto amplio, una comunidad de lazos sociales, de fraternidad, de solidaridad, de dignidad colectiva; de una identidad común que se forja en la propia acción colectiva de los movimientos sociales rurales de América Latina que permite formas alternativas de ejercer la política, alejadas de la forma liberal democrática (Gutiérrez, 2001, Tapia, 2008).

Por último, la Agroecología (Sevilla

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

Guzman y Ottmann, 2000 Toledo, 1992 Altieri, 1999; Sarandón y Flores, 2014) donde se da una importante conjunción de saberes agronómicos y técnicos, provenientes de la universidad y del mundo científico-académico en conjunto con los saberes ancestrales y tradicionales de los pueblos indígenas, campesinos, afrodescendientes, etcétera. La agroecología sistematiza distintas formas productivas con base en la idea de reciprocidad con la naturaleza, en contraposición con la forma capitalista que objetiviza y mercantiliza a la naturaleza en pos de la maximización de la ganancia.

Conclusión

Como vimos en este trabajo, la construcción de los relatos míticos del Desarrollo y el Buen Vivir se encuentran en permanente movimiento y disputa de sentidos contrapuestos. Por ejemplo, podemos aventurar que probablemente en algunos años organismos financieros internacionales - como el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo- presenten sus propios "Planes de Desarrollo para el Buen Vivir", lo cual no significará que estos organismos asuman los presupuestos básicos del Buen Vivir, es decir la idea de reciprocidad con la naturaleza y solidaridad entre los seres humanos entre sí. Sino precisamente, todo lo contrario: una profundización de la mercantilización de la naturaleza pero ahora con un rostro verde y sustentable. Observamos también cómo distintos sujetos sociales pueden elaborar y construir una forma determinada de apropiación territorial "contrahegemónica", trastocando por lo menos algunas de las lógicas esenciales del sistema hegemónico en torno a los recursos naturales, es decir, construir nuevos usos y sentidos en torno a la naturaleza, alejados de la lógica mercantilizadora del sistema

mundo capitalista colonial (Wallerstein, 1974, Quijano, 2003). En efecto, estas formas de apropiación del territorio y los diferentes usos y sentidos otorgados a la naturaleza ponen en discusión, diálogo y conflicto a diversos modelos "civilizatorios" que contraponen formas de "desarrollo" ligadas a las lógicas del "sistema mundo moderno y colonial" con otras formas de relacionamiento con el territorio y la naturaleza ligadas a los usos y costumbres indígenas y campesinas: el Sumak Kawsay de los pueblos kichwa y el Sumaq Qamaña de los pueblos aymara en este caso.

Si bien es importante destacar que estos conceptos se incluyan en las políticas públicas e incluso en las nuevas constituciones nacionales, junto con los denominados "derechos de la naturaleza", esto no basta para la construcción concreta de nuevas formas de producción, comercialización y consumo que permitan nuevos patrones sociales económicos y políticos en el marco de relaciones de solidaridad y reciprocidad, no sólo entre las personas sino también con la naturaleza. En este sentido, los gobiernos latinoamericanos, y más aún aquellos denominados "progresistas", se encuentran en una encrucijada entre el mito del desarrollo (y la promesa incumplida de la Modernidad capitalista acerca del progreso indefinido de la humanidad) y otras formas sociales que articuladas en el mito del Buen Vivir podrían dar cuenta de la construcción de sociedades plurinacionales que incorporen otros patrones de crecimiento, producción y distribución de los bienes comunes de las personas y la naturaleza.

De esta manera estos mitos contrahegemónicos configuran una constelación de conceptos, de ideas fuerza, que entrelazan en y desde los mundos rurales latinoamericanos subalternos el Buen Vivir/Vivir Bien con las nociones de Autonomía, Comunidad, Territorios Insurgentes, Soberanía

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

Alimentaria y Agroecología. Desde esta constelación conceptual sería posible abandonar la idea de desarrollo rural construida desde la usina de pensamiento de la hegemonía capitalista/colonial para conformar ideas y conceptos que contengan la diversidad de los mundos rurales latinoamericanos. Es hora quizás de asumir el desafío de crear una "ecología de saberes" donde se vayan traduciendo y reconstruyendo las teorías y las prácticas campesinas, indígenas y populares, conjugándose con saberes científicos y académicos críticos. Desde la Agroecología y la Soberanía Alimentaria, desde las nociones de Autonomía y Comunidad, desde los territorios insurgentes, se pueden vislumbrar las alternativas a las nociones de desarrollo rural y del agronegocio.

Este planteamiento implica no pensar más en desarrollos alternativos sino pensar alternativas al desarrollo. En muchas ocasiones, desde gran parte del pensamiento crítico y desde los propios movimientos sociales rurales, se han buscado distintos adjetivos, neologismos y agregados ("desarrollo sustentable", "desarrollo alternativo", "desarrollo humano", "desarrollo territorial", "buen desarrollo", "desarrollo social", "neodesarrollo") que discuten la noción de desarrollo hegemónico, y nos negamos a abandonarla porque efectivamente sigue operando su mito, sigue apareciendo el desarrollo como una noción legítima y legitimadora de quien la enuncia. El desafío que nos proponemos es, entonces, buscar otra forma de pensar y practicar la sociedad en los mundos rurales, en formas alternativas de construir la relación entre seres humanos y entre la naturaleza y los seres humanos. El desafío de crear nuevas palabras, nuevos conceptos, nuevas territorialidades, nuevas prácticas alternativas al desarrollo rural. Es un desafío aparentemente teórico pero que, al mismo tiempo, implica una práctica

emancipatoria de los propios movimientos sociales rurales.

Quizás la conjugación de estos saberes y constelaciones conceptuales sea el que permita a la humanidad "bajar la palanca" del desarrollo, dar un "manotazo hacia el freno de emergencia" del progreso -como nos interpelan desde tiempos y geografías diferentes aunque similares David Choquehuanca (2010) y Walter Benjamin (2007)- para establecer nuevas formas de vivir en sociedad, alejadas de la mercantilización de la naturaleza y la vida, del "desarrollo y progreso" indefinidos y más cerca de las nociones de complementariedad, reciprocidad, solidaridad que -si bien no son potestad única de los pueblos indígenas- éstos poseen experiencias e ideas para aportar a la construcción de nuevas sociedades más justas e igualitarias, así como de repensarnos como Humanidad en nuestro relacionamiento con la naturaleza; y como parte de la naturaleza.

Buen vivir, naturaleza en disputa y movimientos sociales rurales: una crítica al desarrollo rural.

Bibliografía

- Albó, X. 2008 "Suma Qamaña = el buen convivir" en *Revista Obets, Buen Vivir, Desarrollo y Maldesarrollo* Número 4 • diciembre. Alicante: Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz • Universidad de Alicante.
- Altieri, M. 1999 *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Nordan.
- Bartra, A. 2008 *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México: UAM.
- Benjamin, W. 2007 *Sobre El concepto de Historia. Tesis, apuntes, notas, variantes*. Buenos Aires: Piedras de Papel.
- Castoriadis, C. 2010 *La institución imaginaria de la sociedad* Buenos Aires: Tusquets.
- Choquehuanca, D. 2010 "Hacia la reconstrucción del Vivir Bien" en *América Latina en Movimiento : ALAI* N° 452, Febrero. Quito.
- Esteva, G. 2000 "Desarrollo" en Viola, A. (Comp.) *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.
- García Guerreiro, L. y Wahren, J. 2014 "Campesinado, territorios en disputa y nuevas estrategias de comercialización de la producción campesina en la Argentina" en *Veredas Revista del pensamiento sociológico* N°. 28, primer semestre / Año 15. México: Universidad Autónoma de México-Xochimilco.
- Giarracca, N., & Teubal, M. (2008). Del desarrollo agroindustrial a la expansión del agronegocio: El caso argentino. En B. Mancano Fernandez, *Campesinato e agronegócio na América Latina: A questão agrária atual*. San Pablo: Expressao Popular-CLACSO.
- Gudynas, E. 2011 "Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Vivir Bien" en Farah, I. y Vasapollo, L. (Coords.) *Vivir Bien: ¿Paradigma no Capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/ Sapienza Università di Roma/Oxfam/Plural.
- Gutiérrez, R. 2001 "Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil" en Gutiérrez, R. et. al. *Pluriverso. Teoría política boliviana* La Paz: Comuna/Muela de Diablo.
- Harvey, D. (2004) "El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión" en *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: Merlin Press - CLACSO.
- Huanacuni, F. (2010) "Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario" en *América Latina en Movimiento* ALAI N° 452, Febrero. Quito.
- Laclau, E. (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lander, E. (2009) "Hacia otra noción de riqueza" en Acosta, A. y Martínez, E. (Comp.) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- León, M. (2009) "Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida" en Acosta, A. y Martínez, E. (comp.) *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Macas, L. (2010) "Sumak Kawsay: la vida en plenitud" en *América Latina en Movimiento* ALAI N° 452, Febrero. Quito.
- Mançano Fernandes, B. (2005). Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *Observatorio Social de América Latina*, 6(16).
- Montenegro Gómez, J. (2008). Los límites del consenso. La propuesta de Desarrollo Territorial Rural en América Latina. En *Campesinato e agronegócio na América Latina: A questão agrária atual*. San Pablo: Expressao Popular-CLACSO.
- O'Connor, J. (2003) "¿Es posible el capitalismo sostenible?" en Alimonda, H. (Comp.) *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires: CLACSO.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografia às geo-grafias: Um mundo em busca de novas territorialidades. En A. E. Ceceña & E. Sader (Eds.), *La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2003) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, De Sousa B. (2003) *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, De Sousa B. (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar La emancipación social [Encuentros en Buenos Aires]* Buenos Aires: CLACSO.
- Sarandón, S. y Flores, C. (2014) *Agroecología*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Scott, J. (1998) *Seeking like a state*. New Haven – Londres: Yale University Press.
- Sevilla Guzmán, E. y Ottman, G. (2000) "La agroecología como estrategia de recampesinización de la agricultura latinoamericana: hacia la otra modernidad" en *Revista Umbrales* N° 8. La Paz: CIDES-UMSA.
- Svampa, M. 2008 *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI - CLACSO.
- Svampa, M. 2012 "Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina" en *OSAL* Año XIII, N° 32, noviembre. Buenos Aires: CLACSO.
- Tapia, L. 2008 *Política Salvaje*. Buenos Aires: Muela del Diablo-CLACSO.
- Toledo, V. 1992 "Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina" en *Nueva Sociedad* N° 122. Caracas.
- Viola, A. (Comp.) 2000 *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.
- Wahren, J. 2011 "Territorios Insurgentes: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina". Ponencia presentada en las IX Jornadas de Sociología, Carrera de Sociología Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 5 al 8 de julio mimeo.
- Wahren, J. 2016b "La situación agraria en la Argentina actual: Agronegocio y resistencias campesinas e indígenas" en *Revista Retratos de Assentamentos* Vol.19 N°. 2, Diciembre. Araraquara: UNIARA.
- Wallerstein, I. 1974 *El Moderno Sistema Mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta Mercado, R. (2008). *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz: Plural.
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En *Observatorio Social de América Latina* N° 9. CLACSO: Buenos Aires.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales

Nuria Macarena Rodríguez³

Resumen

El presente artículo tiene su sustento en la tesis doctoral de su autora, titulada: "Interculturalidad y Universidad: Desarrollo, avances y perspectivas del Proyecto de Tutorías con Estudiantes de Pueblos Originarios en la Universidad Nacional de Salta", constituyendo un encuadre conceptual de la misma. En tal sentido, nos proponemos articular los aportes de las teorías críticas al Modelo Civilizatorio Moderno Colonial, específicamente la opción decolonial, con emergentes del trabajo de campo realizado y de investigaciones que abordaron casos similares, en otras universidades. Para ello, consideramos relevante precisar los supuestos paradigmáticos de nuestra investigación, problematizar las categorías conceptuales de análisis en relación con esta posición y revisar antecedentes que entran en diálogo con la investigación. El artículo consiste entonces, en la discusión de categorías analíticas, todas en relación a las universidades argentinas y a las políticas institucionales y estatales orientadas a favorecer el acceso y la retención, en general, y de estudiantes indígenas, en particular.

Palabras clave: Universidad, Inclusión, Interculturalidad, Universalidad.

Introducción

La naturaleza de este Modelo Civilizatorio Moderno Colonial (MCMC) resulta invisibilizadora, expulsora y excluyente de todo aquello que no sea posible de asimilar a sus parámetros. Esto se expresa en las instituciones educativas, en general, y en las universidades, en particular, que, investidas de inclusivas y accesibles para todos y todas, en ocasiones terminan siendo excluyentes para muchos⁴. Históricamente, la educación formal fue uno de los bastiones de este modelo, desde la cual se pretendió reproducir sus valores como universales y adoctrinar a los sujetos en tal sentido. Sin embargo, es la misma educación empleada para la (re)producción del Modelo la que puede ser una herramienta que permita producir cambios, para emancipar a los

sujetos, y en tal sentido, construirse en una "educación como práctica de la libertad" (Freire, 1987, p. 74).

En el caso particular de los pueblos indígenas, esto se relaciona, además, con las tensiones entre las expectativas de inclusión y las de distinción, mediante las cuales estos grupos ponen en cuestión el MCMC, exigiendo ser incluidos en su diversidad, en su particularidad, incluidos con su bagaje cultural, lingüístico y conocimientos previos, y no a condición de abandonar sus culturas. Esta forma de concebir la inclusión, que no implica la superioridad de un grupo –inclusor– sobre otro –a ser incluido–, sino un diálogo entre culturas, es la que hemos decidido llamar inclusión en términos interculturales⁵. Esta forma de entender a la inclusión se sustenta en la idea de

³Doctora en Humanidades (Área Educación) por la Universidad Nacional de Tucumán. Becaria Doctoral en el ICSOH (Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades) de la UNSa/CONICET.

⁴Ahondaremos sobre el concepto de inclusión excluyente en las próximas páginas.

⁵También referimos más profundamente al concepto de inclusión en términos interculturales más adelante.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

diálogo como característica central en el concepto de interculturalidad, comprendida como encuentro de autopoiesis de las culturas, de convivencia y comunicación entre ellas (Tintaya Condorí, 2003). Así, la interculturalidad -en su concepción crítica- requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir otras (Walsh, 2010).

Las tensiones generadas por las nuevas demandas de los grupos en situación de vulnerabilidad ponen en cuestión el MCMC, lo que posibilita la apertura de nuevos horizontes. De igual modo, mencionamos que la educación -desde una opción liberadora- puede constituirse en una herramienta para construirlos y alcanzarlos. Es decir que, aun siendo la educación que conocemos una consecuencia de la colonialidad y reproductora de la misma, podemos encontrar en ella espacios para permear, agrietar y tensionar el MCMC, cuestionando sus principios desde sus propias instituciones y reconfigurando los sentidos asociados a ellas.

Las universidades no son la excepción, en ellas también se encuentran posibles intersticios que avizoran cambios. La investigación de estos intersticios, la producción teórica y el estudio específico de las experiencias que los generan, constituyen herramientas que posibilitan poner en cuestión el MCMC y de instituciones cada vez más inclusivas y en las que esta inclusión no se tensiona con la distinción, sino que se logra incluir en la diversidad. En ese sentido, entonces, es propósito de esta tesis contribuir a tal fin. Para ello, elegimos centrarnos en el estudio de una política educativa institucional en la Universidad Nacional de Salta (en adelante, UNSa), orientada a la atención y retención de estudiantes indígenas: el Proyecto de Tutorías con los Estudiantes de Pueblos Originarios (en adelan-

te, ProTconPO). La investigación se enfoca en su estudio desde la perspectiva institucional, pero también -y principalmente- analiza la experiencia de los propios sujetos en la universidad y su participación en el ProTconPO.

La UNSa es una Universidad Convencional, ubicada en la provincia con mayor diversidad de Pueblos Indígenas de Argentina. En este sentido, las características locales erigen a la UNSa como un territorio fértil para diversificar la formación de sus profesionales. A pesar de ello, no se reconoció institucionalmente en esta universidad la presencia de estudiantes indígenas sino hasta el año 2008. El proyecto que construimos como caso de estudio para la investigación de la tesis constituye la primera política de la universidad dirigida a estos grupos -aunque encuentra un precedente en una de sus facultades- y la consideramos como una experiencia que puede posibilitar la apertura de nuevos horizontes institucionales en la UNSa. En este punto es importante mencionar que los estudiantes indígenas de esta universidad que participan en el ProTconPO, han conformado la Comunidad de Estudiantes Universitarios de Pueblos Indígenas (en adelante, CEUPO).

Horizontes y utopías: inclusión en términos interculturales

Nos interesa iniciar clarificando a qué nos referimos cuando hablamos de inclusión, pues existen múltiples definiciones y su uso es profuso y muchas veces confuso. Para hablar de inclusión es necesario hacer referencia a la exclusión, porque la primera es consecuencia del reconocimiento de la existencia de la segunda y de la importancia de intervenir para atender a quienes resultan excluidos (Wigdorovitz de Camilloni, 2008). Entonces, ¿quiénes son los excluidos? Los pobres, los pobladores de zonas rurales remotas, las poblaciones indí-

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

genas, las minorías lingüísticas y religiosas, las personas con discapacidad, quienes padecen enfermedades contagiosas, todos aquellos que son diferenciados de los demás y -por tal razón- pesa sobre ellos un estigma social (Wigdorovitz de Camilloni, 2008). En pocas palabras, son aquellos que se alejan de los parámetros del MCMC y, por consiguiente, se invisibilizan, se niegan, se descartan.

Resulta importante también aclarar que no existe una relación proporcional entre exclusión e inclusión, sino que son procesos interrelacionados que ocurren simultáneamente, en lo que denominamos dinámicas de inclusión-exclusión. Mayores acciones de inclusión no disminuirán proporcionalmente las formas de exclusión e incluso pueden generar otras manifestaciones de exclusión. De hecho, pensar en que un grupo plantea acciones de inclusión para otro representa un modo de exclusión, en tanto fortalece ciertas relaciones de dominación. En este sentido, identificamos una condición necesaria para que una política sea inclusiva en términos interculturales: la participación de los destinatarios en su diseño, ejecución y evaluación.

Si hablamos de inclusión educativa en relación a los pueblos indígenas, ésta adquiere características particulares. La interculturalidad, en lo declamativo, forma parte -desde hace varias décadas- de la agenda de formulación y aplicación de políticas públicas. Particularmente, en educación "el discurso intercultural (...) fue ganando espacio en diferentes ámbitos, convirtiéndose en una suerte de lugar común para reflexionar acerca de los vínculos entre los pueblos indígenas, las trayectorias formativas y las instituciones de educación formal" (Ossola, 2016, p. 62). En este punto, cabe señalar que al menos en Argentina, las políticas estatales no persiguen fines interculturales más que en

su denominación, en tanto "se reconocen las particularidades étnicas, pero no se propician condiciones de modificación del tipo de relaciones sociales" (Diez, 2004, p. 196). Así pues, no propician diálogo, son focalizadas en determinados grupos, formuladas desde otros e impuestas. En términos de Walsh (2010), sostenemos que se trata de una concepción funcional.

La pretendida universalidad del MCMC resulta inconciliable con el concepto de interculturalidad, en tanto este último refiere no sólo a la co-existencia de múltiples culturas -multiculturalidad-, sino a la posibilidad y necesidad de un diálogo, una interacción entre esas culturas, basado en la aceptación mutua, sin jerarquizaciones y fortaleciendo la diversidad. La existencia -en este mundo en general y en América Latina en particular- de diversas culturas, es innegable. Así, una inclusión que pretenda la adaptación -de los excluidos- al MCMC es excluyente y por ello, proponemos la noción de inclusión en términos interculturales. La interculturalidad, más que un simple concepto de interrelación, "señala y significa procesos de construcción de conocimientos 'otros', de una práctica política 'otra', de un poder social 'otro', y de una sociedad 'otra', formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad" (Walsh, 2014, p. 17).

Proponemos entonces pensar la inclusión desde una perspectiva decolonial, como opción al MCMC, que nos permita acercarnos, avizorar, una inclusión intercultural. Quijano (1992), pionero de la opción decolonial, reclama la necesidad de reconocer la colonialidad del saber, para poder construir una nueva comunicación - y agregaríamos educación- intercultural:

(...) un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad, que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional,

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia en particular sea impuesta como la racionalidad universal (...) porque eso en verdad es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (p. 447)

Asimismo, Mignolo (2007) plantea que el giro decolonial significa la apertura hacia la libertad de pensamiento y hacia formas otras de vida. Negar la existencia de una racionalidad universal, no significa imposibilidad de diálogo. No hace falta "pensar igual" o tener las mismas lógicas de pensamientos o la misma racionalidad (universal) para poder comunicarnos, siempre y cuando seamos conscientes de esas diferencias y aceptemos que ninguna cultura es superior a la otra, de eso se trata la interculturalidad. En este sentido, dada su naturaleza universalista, moderna y colonial, las universidades convencionales argentinas distan mucho de ser inclusivas en términos interculturales. Sin embargo, existen experiencias que permiten vislumbrar nuevos horizontes que, si bien pueden parecer utópicos, se constituyen en intersticios para poner en cuestión las facetas del MCMC⁶ e imaginar formas otras de inclusión en estas instituciones.

Al respecto, nos interesa señalar que no basta con formar indígenas para asegurar su protagonismo, si no se rompe con las diferentes formas de colonización (Luciano, 2009). De allí se desprende la importancia de aceptar que las iniciativas que buscan la inclusión en base a premisas de interculturalidad en el ámbito universitario deben considerar la desigualdad estructural de las sociedades en las que habitamos (Reygadas, 2007). En ese sentido es que sostenemos la necesidad de poder pensar una inclusión que signifique un diálogo entre

culturas o sectores sociales, en lugar de una inclusión acrítica que supone la superioridad de un grupo –inclusor- sobre otro –a ser incluido-. Además, es necesario contemplar la posibilidad de que el "excluido" puede no querer ser "incluido" en los términos que externamente se consideran los adecuados, en tanto esos términos implican colonialidad. Por ello, la idea de diálogo permite pensar –aunque sea utópicamente- en una inclusión que no sea en un solo sentido: desde el que incluye hacia el que "debe ser" incluido; sino en varios sentidos que impliquen incluir e incluirnos.

Universidad, Universalidad y Colonialidad

El concepto de inclusión que proponemos resulta, entonces, incompatible con la noción de universalidad. Consideramos importante problematizar esa noción para comprender los regímenes del MCMC vigente. Además, realizamos un contraste de esta noción con la lectura que puede realizarse de ella en el ámbito las universidades nacionales argentinas como espacios en cuya discusión académica y epistemológica prima el universalismo moderno eurocéntrico. El problema de la universalidad estuvo siempre presente en el pensamiento occidental, más aún después del advenimiento del cristianismo. Como bien señala Dussel (2000), recién con el descubrimiento de América –descubrimiento del Otro- esa universalidad abstracta que sostenía Europa desde la Antigüedad, se traduce en una mundialidad concreta. Esto significa que aparece en el horizonte una alteridad a la que es posible convencer, por las buenas o por las malas, de que hay una cultura "civilizada" que los supera y que es necesariamente universal, porque posee una razón y una verdad universalmente

⁶Recordemos que las tres facetas del MCMC son el Capitalismo -en tanto sistema-mundo de sometimiento de los países pobres, en el que se reproducen las desigualdades socioeconómicas-, la Colonialidad -entendida como la estructura lógica de dominio que perpetúa la imposición del imaginario cultural europeo- y el Patriarcado -representado como un sistema de relaciones sociales instaurada por los varones, en el que se presupone una superioridad de éstos por sobre otros géneros-. Reconocemos entre estas tres facetas una relación intrínseca y entrelazada, que ha ido variando a lo largo del tiempo.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

válidas.

Por otro lado, el convencimiento europeo del carácter civilizatorio de la modernidad llegó al extremo de culpabilizar a esa alteridad por resistir u obstruir el proceso que Europa sentía que estaba llamada a concretar: extender su civilización universalmente como la única verdad posible. Así se justifica la violencia, las víctimas son culpables y la estrategia civilizatoria moderna es inocente. De este modo, desde el MCMC, se construye a los sujetos no-europeos como objetos de los que se habla y separa radicalmente el mundo metropolitano y el mundo colonizado. La noción de sujeto mencionada anteriormente también sirve de fundamento para sostener la idea de la superioridad de lo europeo:

Desde el punto de vista de este sujeto suprahistórico, podían clasificarse las distintas culturas y pueblos del mundo. Este sujeto se colocaba a sí mismo en oposición a aquellos que, como los bárbaros de Rousseau, se hallaban atrapados en sus tradiciones y eran incapaces de liberarse de sus instintos corporales (Jonsson, 2010, p. 112).

Entre estos últimos encontramos a las mujeres, las clases trabajadoras y los no europeos. Así pues, ubicar al Otro en el lugar del "bárbaro" y/o "incivilizado", coloca lo europeo como cultura redentora, permitiendo justificar y enaltecer su accionar, en tanto su fin es quitarlo de esa posición inferior, aunque para ello sea necesario emplear la violencia (epistémica, simbólica o física). La conciencia de una razón universal, que le es propia al pensamiento europeo, se pone de manifiesto con toda su virulencia en la conquista y colonización de América Latina. Si bien los ideales de la ilustración habían descubierto la dignidad del Otro en el plano ético, tales ideales no se aplicaron en la colonización de América Latina y, muy por el contrario, sirvieron para justificar la negación del Otro en su humanidad. Esto tuvo, al menos, dos consecuen-

cias que se manifiestan hasta el presente: en primer lugar, la exclusión y –en muchos casos- la eliminación de pueblos indígenas; en segundo, la generación de un estrato social criollo –que ocupa las posiciones de poder- que reivindica, sostiene y aplica aún los paradójicos y contradictorios ideales universalistas constitutivos y reproductores del MCMC.

Este orden de cosas garantiza la pervivencia del esquema universalista que –salvo algunos focos de resistencia- nos encuentra a todos asimilados a su concepción. Como señala Jonsson (2010): "la ideología del universalismo, diseminada desde arriba, mantiene su hegemonía únicamente en tanto que puede activar la utopía de la universalidad, que emerge desde abajo" (p. 120). El Estado, como actor moderno, sigue imponiendo el MCMC. Así pues, nos interesa recuperar el aporte que realiza el pensamiento decolonial para pensar acontecimientos en contextos donde todavía perviven estructuras de dominación colonial (Quijano, 2000). Como mencionamos anteriormente, el ámbito privilegiado para la transmisión de estos valores, supuestamente universales, es la educación formal. Desde su surgimiento, la Escuela ha sido uno de los principales bastiones para adoctrinar a los sujetos hacia los fines ponderados por las clases dirigentes:

La imposición de un pensamiento único ejercida por la colonialidad epistémica impregna todos los ámbitos de la vida cotidiana y, sobre todo, se concreta y sistematiza en el terreno de la educación en todos sus niveles. Desde el jardín maternal hasta la posgraduación, el sistema se retroalimenta a sí mismo, fortaleciendo en distintas dimensiones y con diversas estrategias el conocimiento único, una idea de nación y de ciudadanía que excluye a amplios sectores de la sociedad y que sigue –como en tiempos coloniales- controlando con la cruz, el lenguaje y el valor económico (Palermo, 2014, p. 135).

Particularmente, las universidades contribuyen a este colonialismo, en tanto se

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

constituyen como espacios en los que prima el universalismo moderno eurocéntrico. Pero, recordemos también que son estos mismos espacios desde donde se puede cuestionar al MCMC y construir prácticas liberadoras.

Universidades Argentinas: inclusión excluyente

Las primeras universidades surgieron a principios del siglo XIII en Europa, como sostiene Buchbinder (2006): "aunque las universidades fueron creadas entonces, tenían raíces antiguas y reconocían antecedentes en las escuelas formadas en las catedrales para instruir al Clero" (p. 1). Así pues, las características, formas de organización y estructuras de las universidades conservan rasgos muy antiguos y es por ello que el conocimiento de sus orígenes y su evolución nos permite explicar muchos de sus rasgos contemporáneos (Buchbinder, 2006). Asimismo, Buchbinder (2006) comenta que, hacia principios del siglo XIX, la mayoría de las universidades occidentales seguían conservando los rasgos adquiridos durante el medioevo. Recién durante el mencionado siglo, las universidades europeas comienzan a evolucionar, adoptando dos grandes modelos: por un lado, el que concebía a la universidad como el ámbito para el desarrollo y práctica de la ciencia; éste fue el modelo que se desarrolló en los principados alemanes; por otro, el que concebía a la universidad como ámbito para el desarrollo y la formación de los profesionales, construido en Francia en tiempos de Napoleón (Buchbinder, 2006). Así pues, en el siglo XIX se terminan de configurar las características de la universidad que perduran hasta nuestros días.

En tanto las universidades argentinas son consecuencia de la colonización, su historia debe "comprenderse en el mismo contexto de evolución de las universidades occidentales" (Buchbinder, 2006, p. 2). Quizá la

universidad sea una de las más fuertes instituciones coloniales del saber occidental. Siguiendo a Coronado y Gómez Boulín (2015) podemos sostener que las universidades argentinas "son organizaciones intrínsecamente conservadoras que responden a premisas del mundo de los siglos XIX y primera mitad del XX" (p. 31). En este sentido, estas universidades están conformadas de acuerdo con un modelo humanista occidental. Entonces, la barrera que deben franquear los estudiantes universitarios, en general, y los estudiantes universitarios indígenas, en particular, es la de un saber que se postula como universal. El origen de la universidad en Argentina se remonta a 1623, año en el que se funda la Universidad Nacional de Córdoba, respondiendo a los mismos principios que las universidades europeas medievales. En su devenir, las funciones de estas instituciones en Argentina han ido variando:

[la universidad] constituyó un ámbito esencial de formación y sociabilidad de las élites políticas y culturales, en un sentido amplio, desde los tiempos coloniales. Fue una instancia clave en la promoción social de las clases medias desde finales del siglo XIX y, en cierta medida, también de los sectores populares desde mediados del siglo XX. (Buchbinder, 2005, p. 9)

Esta diversidad de funciones se constituye en factores que influyen, aún hoy, en las representaciones acerca de la universidad que circulan en la sociedad. De este modo, las universidades son instituciones que se encuentran en permanente construcción, tensadas por la diversidad que las caracteriza y su apego a la tradición; sus objetivos han ido cambiando con el tiempo, pero mantienen un alto grado de credibilidad en la población en general, y entre los jóvenes en particular (Coronado y Gómez Boulín, 2015). En la actualidad, el sistema argentino de educación universitaria se compone por 111 instituciones, de las cuales 61 son

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

de gestión pública, 48 de gestión privada, 1 de gestión extranjera y 1 de gestión internacional (SPU, 2017). Éstas se distribuyen en todo el territorio nacional (Fig. 1).

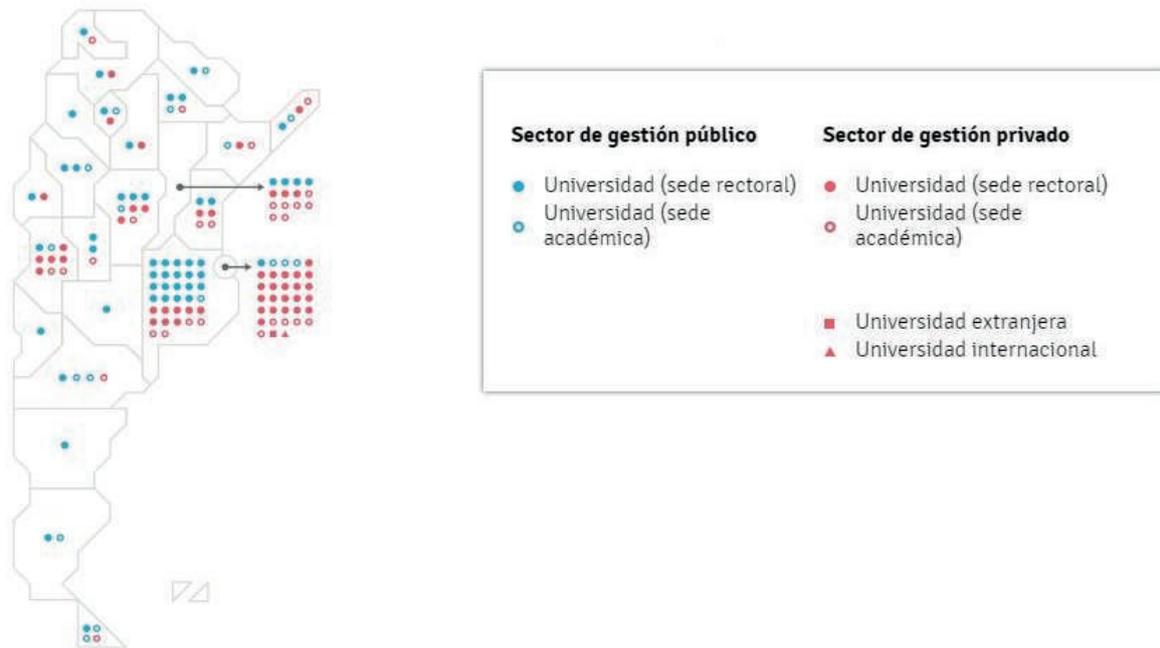


Figura 1. Mapa de distribución de sedes rectorales y académicas de las universidades por provincia. Fuente: Secretaría de Políticas Universitarias (2017)

Además, siguiendo los datos brindados por la SPU (2017), de las 61 universidades de gestión estatal, 57 son nacionales y 4 provinciales. Según la cantidad de estudiantes, estas se clasifican en: grandes (más de 50.000 estudiantes), medianas (entre 10.001 y 50.000 estudiantes) y pequeñas (menos de 10.000 estudiantes). La UNSa es una universidad mediana con 31.414 estudiantes (SPU, 2017). Las principales políticas orientadas a garantizar el derecho a la Educación Superior han sido el acceso irrestricto -sin mediar exámenes selectivos y sin establecimiento de cupos⁷- y la gratuidad en las instituciones de gestión pública (García de Fanelli, 2014). Al respecto, resulta central destacar que estas instituciones suponen una igualdad de oportunidades que no favorece a quienes pelean su ingreso y permanencia desde posiciones iniciales de desventaja (Coronado y Gómez

Boulin, 2015). Así pues, en tanto los jóvenes que ingresan a la universidad presentan condiciones -sociales, económicas, culturales, de género, étnicas, simbólicas, etc.- heterogéneas, este principio de igualdad “no sólo es insuficiente, sino que puede promover aún más la desigualdad” (García de Fanelli, 2014, p. 4).

Los datos estadísticos demuestran que Argentina presenta una alta tasa de matrícula en el nivel superior –probablemente producto de las políticas de acceso irrestricto y gratuidad a las que aludimos: “en el año 2012, la Tasa Bruta de Escolarización Superior (TBES) entre los jóvenes de 20 a 24 años era 75,4 % en la Argentina” (Ministerio de Educación, 2014, citado en García de Fanelli, 2015, p.18). Sumado a esto, la Ley de Educación Nacional N° 26.206/2006 extiende la obligatoriedad de la educación hasta el nivel secundario y asegura que su

⁷Algunas universidades incorporaron exámenes o cursos de ingreso selectivos, no es el caso de la UNSa.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

cumplimiento se viabilizará mediante instituciones que se ajusten a los requerimientos locales y comunitarios, lo cual implicó la incorporación de jóvenes de sectores históricamente excluidos a la educación secundaria, de carácter históricamente selectivo.

Como consecuencia, años después, se evidencia un aumento significativo en la matrícula de las Universidades Nacionales, según los datos publicados por SPU: en el año 2006 se preinscribieron 358.763 ingresantes, en el 2012 -cinco años después de implementada la ley- el número asciende a 423.920 preinscriptos, la curva continúa en ascenso y en 2017 -último dato publicado por la SPU- se registran 516.305 preinscriptos (Fig. 2).

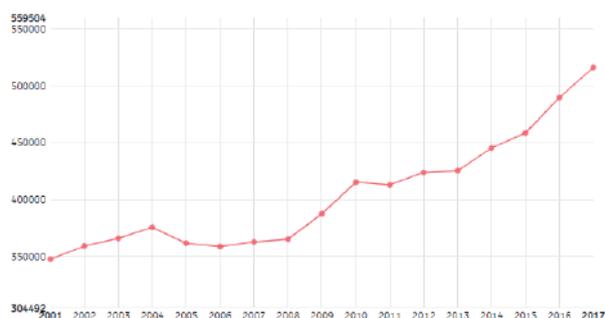


Figura 2. Evolución de la población estudiantil en carreras de grado y pregrado.

Fuente: Secretaría de Políticas Universitarias (2017)

Esta situación ha impactado en las expectativas sociales y educativas de los y las jóvenes de sectores desfavorecidos, así como en sus trayectorias de vida, permitiendo a muchos de ellos constituirse en la primera generación familiar en acceder al nivel secundario y, en algunos casos, a la universidad (Rodríguez y Sulca, 2020).

De este modo, Argentina es el país latinoamericano que presenta el mayor valor -en tasa neta- de participación del sector con menor ingreso -per cápita familiar- en la universidad (García de Fanelli, 2014). Sin embargo, esta tasa coexiste con la menor probabilidad de culminar los estudios por

parte de estos estudiantes. Así pues, los datos revelan que, si bien Argentina alcanza una adecuada cobertura de población que accede al nivel universitario, los problemas se evidencian en torno a la retención, rendimiento académico y graduación. En este sentido, la equidad en el acceso no tiene un correlato en el egreso, resultando el abandono una problemática que afecta en mayor medida a los grupos con menor nivel de ingreso per cápita familiar y a aquellos cuyos padres tienen menor nivel educativo alcanzado (García de Fanelli, 2014).

Sucede, entonces, que quienes denominamos excluidos, logran acceder a la Universidad, pero lo hacen desde una posición de desventaja estructural, que es importante no perder de vista, ya que la "selección" que se evita con el acceso irrestricto y la gratuidad, puede terminar por realizarse en los primeros años de cursado. Al respecto, Gorostiaga, Lastra y Muiños de Brito (2017) indican que la tasa de deserción en la educación universitaria se sitúa cerca del 60% y, si bien hay pocos estudios en el país respecto a los factores asociados tanto al acceso como a la permanencia en la universidad, los datos disponibles evidencian que los más altos índices de abandono se registran durante el primer año de la carrera y van disminuyendo conforme se avanza en la cursada. Además, estos autores refieren a que los niveles de deserción son más significativos para los alumnos con menores ingresos económicos.

El concepto de "inclusión excluyente" (Ezcurra, 2011) resulta muy ilustrativo y esclarecedor para explicar el proceso mediante el cual el crecimiento de la matrícula se produce en un marco de procesos de igualdad que esconden la idea de que, al brindar igualdad de oportunidades, el éxito o el fracaso en los estudios universitarios dependerá de los méritos de los propios estudiantes. Este es un proceso

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

que afecta a esa población desfavorecida en la distribución del capital económico y cultural que, con la masificación, logra ingresar en el sistema educativo superior (Ezcurra, 2011). En consecuencia, brindar iguales oportunidades a quienes llegan en desiguales condiciones crea una ficción de equidad que se traduce en una reproducción de las desigualdades.

Ahora bien, esa condición de “desfavorecidos” se relaciona también con que el MCMC imposibilita la presencia de saberes otros, culturas otras, formas de organización económica otras. Los conceptos de “capital económico” y “capital cultural” conciernen a las facetas del modelo, principalmente con la capitalista y la colonial, reproduciendo la idea de una cultura que tiene valor -la europea- y un orden económico en el que el capital económico se relaciona directamente con la capacidad adquisitiva en el sistema capitalista. Lo que sostenemos con esto es que la inclusión excluyente se relaciona -además de con la desigualdad - con la anulación de otras culturas, de otros saberes, que se produce en y con el MCMC, representado en un universalismo eurocentrista.

La perspectiva decolonial permite -entre otras posibilidades- dar cuenta críticamente de las significaciones que la modernidad produce en quienes la experimentan en condición de subalternos. En ese sentido, sostenemos que la inclusión excluyente, puede ser explicada desde el concepto de universalidad que problematizamos en este apartado. De modo que, complementamos el concepto de inclusión excluyente de Ezcurra (2011), sosteniendo que es también un proceso mediante el cual se incluye a los individuos, mientras se excluye sus saberes, culturas y modos de concebir el mundo, en tanto la universalidad es por naturaleza excluyente. Cuando hablamos de sectores desfavorecidos, nos estamos refiriendo, entonces, a aquellos que ingresan a las universidades desde una situación

de desventaja en relación a otros. Esta desventaja puede estar determinada por diferentes factores: económicos, culturales, sociales, de género, entre otros. Así pues, entre estos encontramos a los pueblos indígenas.

Es evidente que la masividad de las universidades tiene un correlato en la diversidad de los estudiantes que a ellas acceden, es decir que la gran cantidad de jóvenes que logran concluir el nivel medio e ingresar a la universidad presentan características heterogéneas. En consecuencia, y contemplando la insuficiencia del principio de igualdad de oportunidades, existe una tendencia a atender diferencialmente a quienes se encuentran en una situación inicial desigual, esto se hace a partir del diseño de políticas públicas e institucionales, entre las que se destacan aquellas que promueven la incorporación de sistemas de tutorías en las universidades nacionales y los programas de becas para los estudiantes universitarios pertenecientes a hogares con bajo nivel de ingreso (García de Fanelli, 2015).

Para el análisis en nuestra investigación, proponemos ir más allá de la política prescripta y analizar las experiencias de los sujetos. Esto permite analizar no sólo las cuestiones relacionadas con la retención, sino también aquellas que tienen que ver con la permanencia. Cuando hablamos de retención nos referimos a los esfuerzos que realizan el Estado y las instituciones para retener a sus estudiantes, mientras que cuando nos referimos a permanencia aludimos al esfuerzo del estudiante por continuar y concluir sus estudios (Cabrera, López Mejía y López Fernández, 2014). Para tener una perspectiva más acabada, se propone mover el foco desde lo institucional a lo subjetivo, es decir, pensar en los estudiantes como actores institucionales, en tanto usuarios de las universidades, pero también producto de éstas (Carli, 2012). Este

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

movimiento nos habilita a pensar a las instituciones universitarias como espacios formativos que mantienen interlocuciones con el Estado y con las demandas de la sociedad y que produce graduados en determinadas profesiones y disciplinas, pero también como reservorio de experiencias que conforman la “vida universitaria” (Carli, 2012).

Los estudios disponibles acerca de las experiencias estudiantiles se centran en universidades son consideradas “grandes” (SPU, 2017) lo que se traduce en características que no necesariamente pueden ser retomadas para analizar otras universidades. Así, notamos una vacancia de investigaciones acerca de estas experiencias en universidades con menos cantidad de estudiantes y menor tiempo de existencia. En tal sentido, nos interesa evidenciar la importancia de las investigaciones situadas, en especial cuando se trata de sistemas universitarios como el argentino, que presenta una gran heterogeneidad a su interior. Como sostiene Carli (2012):

explorar las experiencias institucionales en un tiempo-espacio determinado hace posible una mirada a la vez interesada y crítica sobre esa construcción sedimentada que es la universidad pública, tensionada entre elementos del pasado, del presente y del futuro, entre elementos estructurales y situaciones epocales, entre elementos permanentes y posibilidades de cambio. (p. 25)

Si bien las universidades presentan rasgos característicos comunes, como los que desarrollamos en el apartado anterior, tienen también sus propias características: “no existe ‘la’ universidad, sino universidades con rasgos particulares, que invalidan a esta altura una lectura homogeneizante y simplificadora” (Carli, 2014, p. 16).

Estudiantes de pueblos indígenas en las Universidades

Resulta pertinente interrogarnos si las políticas estatales e institucionales orientadas a atender a los sectores que ingresan a las universidades en situación de “desventaja” -a las que referimos en el apartado anterior- atienden a la diversidad cultural. El desarrollo acerca de la naturaleza colonial de las universidades argentinas deja claro que no fueron pensadas para esta diversidad; sin embargo, existen experiencias que permiten avizorar nuevos horizontes, entre las que se encuentra el caso de estudio de la tesis. Entonces, nos interesan las experiencias de un grupo en particular: los estudiantes pertenecientes a pueblos indígenas. Si bien no existe ninguna definición de pueblos indígenas que logre el consenso y la aceptación universal, consideramos fundamental precisar a quiénes nos referimos cuando empleamos este término⁸.

Como sostiene Civallero (2007), “definir para algunos pueblos indígenas, significa seguir siendo etiquetados, marginados y discriminados, por lo que tratan de evitar todo tipo de conceptualizaciones” (p. 8) Así, elaborar una definición de pueblos indígenas unívoca y acabada resulta una tarea difícil, pero además sería desacertado e ilegítimo intentar representar a la diversidad de pueblos indígenas en tal conceptualización. Tal pretensión representaría un acto de colonialismo, en tanto conllevaría a un borramiento de la diversidad cultural, encorsetando a los distintos pueblos en una única definición. En la actualidad, los pueblos indígenas reivindican la preponderancia de la aplicación del criterio de la autoidentificación, por ello, es el criterio que suele tomarse en los censos y demás estudios cuantitativos sobre estos pueblos. Compartimos la idea de que “ni al Estado ni a los científicos les corresponde definir quién es o no es indígena” (Trincherro, 2010), por lo que cuando nos referimos a pueblos indígenas u originarios aludimos a

⁸También cuando empleamos el término pueblos originarios que es como se los nombra en el proyecto que analizamos en la Tesis.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

quienes se autoidentifican como tales.

Ahora bien, a los objetivos de la investigación, nos interesan las experiencias de estos pueblos en las universidades convencionales. Al respecto, han surgido diversos tipos de programas orientados a la inclusión de personas indígenas en este tipo de instituciones. Algunas de estas modalidades educativas han sido impulsadas por organizaciones y/o dirigentes indígenas, otras por las mismas universidades, otras mediante alianzas entre estos tipos de instituciones y organizaciones indígenas, y otras por iniciativas de los Estados (Mato, 2015). En Argentina, estos procesos son relativamente más recientes que en varios otros países de la región (Mato, 2015). Es así que los vínculos entre los pueblos indígenas y las universidades pueden ser variados, y en nuestra investigación interesan principalmente los que se dan a partir de programas destinados a la inclusión de estudiantes de pueblos originarios en universidades "convencionales", teniendo en cuenta que la apropiación e incorporación de esquemas pedagógicos provenientes del multiculturalismo clásico desafía profundamente la tradición universalista y "occidentalista" (Mignolo, 2000) de este tipo de instituciones académicas.

Entre las problemáticas que pueden influir en la permanencia y egreso de los estudiantes indígenas podemos mencionar, siguiendo a Hanne (2018) los siguientes:

-Aspectos vinculares: se relacionan con la diversidad en las formas de vincularse interpersonalmente. Así, los estudiantes indígenas se encuentran en la Universidad con la necesidad de establecer vínculos diferentes a los que acostumbran en sus lugares de origen. Además, los vínculos con sus familiares también se modifican por la distancia.

-El desarraigo: referente a las dificultades como consecuencia de dejar su comunidad

de origen y trasladarse a otro espacio, está muy relacionado con los aspectos vinculares, pero implica también otros aspectos como los tiempos diferentes, la alimentación diferente, en algunos casos, viviendas diferentes, etc.

-Dificultades académicas: referidas a cuestiones relacionadas específicamente con las asignaturas de las carreras que estudian, pero también algunas más generales, como la complejidad de los textos, o la diferencia de lo estudiado con sus propias cosmovisiones. En este punto se suma también un aspecto vocacional, en tanto el sentimiento de estar cursando la carrera equivocada suele ser un motivo de abandono, en el estudiantado de nivel superior, en general, con características particulares en aquellos que sienten un compromiso particular con sus comunidades.

-Diversidad lingüística: esta problemática podría considerarse como específica de los wichí, en tanto son el único pueblo de la provincia que mantiene su lengua como primera lengua, mientras que en los otros la primera lengua es el español. Sin embargo, existen regionalismos que no son aceptados en la academia, lo cual extiende esta dificultad a otros estudiantes indígenas.

De esta manera, a pesar de los avances en el acceso a la educación superior de sectores históricamente excluidos -al menos en lo que respecta a Argentina, como correlato de la obligatoriedad de la educación secundaria-, este acceso coexiste con significativas brechas socioeconómicas y culturales, que atraviesan las trayectorias educativas de los y las estudiantes indígenas. A esto se le suma el carácter netamente moderno y occidentalizado de las instituciones de estos niveles y la carencia de un abordaje real desde una perspectiva intercultural.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

Estrategias de retención: respuestas institucionales en universidades argentinas

Si bien, como plantea Rosso (2019) a nivel estatal no se ha avanzado significativamente respecto a las demandas indígenas de educación superior, la autonomía de la que gozan las Universidades Nacionales posibilita la implementación de políticas institucionales destinadas a la atención de las diferentes problemáticas de los estudiantes universitarios de pueblos indígenas. Actualmente, son siete las universidades públicas argentinas que cuentan con alguna política de esta índole, ya sea mediante programas de becas y cupos especiales, mediante programas de apoyo académico y psicosocial, o mediante programas que combinan ambos (Guaymás, 2016).

De este modo, encontramos en la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) un Programa de becas de ayuda económica, comedor y alojamiento para estudiantes indígenas (2003); en la Universidad Nacional de Misiones (UNaM) el "Programa Especial de Promoción y Apoyo a Estudiantes guaraníes que cursan carreras en la Facultad de Humanidades y Ciencias sociales e Institutos de Educación Superior Oñopytyvó Va'eukéry Oñemboeboeápy" (2009); en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) el Programa de Pueblos Indígenas (2010); en la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) el "Programa Universitario de Asuntos Indígenas (2012); en la Universidad Nacional de Rosario (UNR) el Programa intercultural para estudiantes de Pueblos Originarios (2013); en la Universidad Nacional del Litoral (UNL) el Programa Pueblos Originarios (2013) y en la UNSa. el Proyecto de Tutorías con los Estudiantes de Pueblos Originarios (Guaymás, 2018), caso que analizamos en la tesis. Recientemente, se aprobó en la Universidad Nacional de San

Luis (UNSL) el Programa de Pueblos Indígenas (2019), por lo que para el año 2020 son ocho las universidades con programas de este tipo. Son estas estrategias las que denominamos de retención, porque implican esfuerzos desde las instituciones por favorecer la continuidad de estos estudiantes.

Estos proyectos propician un acompañamiento académico e intentan generar condiciones de respeto a su identidad en el ámbito universitario, lo cual se considera necesario para disminuir las posibilidades de abandono y potenciar los aprendizajes (Rosso, Artieda y Luján, 2016). Como posibles motivaciones de la decisión política por aprobar estos proyectos, podemos mencionar elementos de las coyunturas provinciales, las experiencias en extensión e investigación respecto a la temática, desarrolladas por distintos equipos de las universidades, y también el antecedente de que otras universidades de América Latina habían implementado proyectos de inclusión de jóvenes indígenas (Rosso, Artieda y Luján, 2016).

Estas medidas se caracterizan por ser tomadas ad hoc y expresan relaciones de empatía y vínculos sociales entre los agentes de rango medio (generalmente encargados de formular el proyecto) y sectores de jerarquía en la universidad. Si bien logran posicionarse en el marco legal de la universidad, su implementación queda en manos de quienes se encuentran comprometidos, grupos reducidos de personas afines y sensibilizadas en la temática (Ossola, 2013). En este sentido, se identifican dos modalidades de intervención para la inclusión de estudiantes indígenas en las universidades: una orientada al acceso (como las políticas de cupo para indígenas) y otra orientada a la retención (como los sistemas de tutorías) (Ossola, 2013).

Hanne (2018) plantea que las dificultades

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

económicas son el principal aspecto que obstaculiza el acceso a la universidad de estudiantes indígenas. Así, por ejemplo, el Programa Pueblos Indígenas (PPI) desarrolla desde 2011 el otorgamiento de becas, para apoyar el ingreso de jóvenes indígenas a las carreras de grado de la UNNE (Luján y Torres, 2014). En otras universidades –como es el caso de la que se estudia en la tesis- no se otorga ninguna ayuda económica específica, pero se procura orientar y asesorar a sus integrantes para la obtención tanto de becas que otorga la universidad (de ayuda económica, de fotocopias, de comedor, etc.) como de becas nacionales y provinciales destinadas a estudiantes universitarios, en general⁹.

Con los diferentes proyectos aprobados en las universidades, se intenta atender a las diversas problemáticas mencionadas en el apartado anterior, con el objetivo de mejorar las trayectorias educativas de los estudiantes indígenas. Hanne (2018) identifica dos aspectos principales que resultan, desde la perspectiva de los propios estudiantes indígenas, facilitadores de su permanencia en la universidad: las características personales (referidas al propio esfuerzo) -y que se analizan en esta tesis como estrategias de permanencia- y la presencia de otros sujetos significativos. Con estos últimos, se refiere a personas cuyo papel fue importante, facilitando las permanencias de los estudiantes indígenas en la universidad. A este respecto, -y en relación con nuestra investigación- resulta importante mencionar que entre esos "otros significativos", algunos estudiantes indígenas de la UNSa. mencionan a los

integrantes del ProTconPO. Con porcentajes inferiores, aparecen como aspectos facilitadores de las permanencias las siguientes categorías: Afectos y Familia, dimensiones académicas y formativas, y, con el menor porcentaje, los aspectos económicos.

Los aspectos vinculares, mencionados por Hanne (2018) como "otros sujetos significativos", están directamente relacionados con la problemática del desarraigo. Éste es uno de los factores a los que se intenta atender mediante las tutorías. Otro de los aspectos que influyen en la permanencia y egreso son las cuestiones académicas. Para su atención, existen no sólo las tutorías específicas para estudiantes indígenas, sino otros programas tutoriales destinados a los estudiantes en general, ya que las problemáticas de permanencia y egreso no sólo afectan a los estudiantes indígenas, aunque sí con características particulares. Por ello, en algunos proyectos se atiende a las cuestiones académicas también mediante la actualización y capacitación a docentes, investigadores y estudiantes sobre culturas indígenas, como es el caso de la UNNE, donde se capacita a dichos actores universitarios sobre culturas indígenas del Chaco y Educación Superior Intercultural (Rosso, Artieda y Luján, 2016).

En algunos de las IBE cobra importancia también la participación de los referentes indígenas, aunque no es el caso del ProTconPO. Esta participación resulta fundamental si se entiende que la interculturalidad se da a través de la participación indígena (Rosso, Artieda y Luján, 2016). El PPI

⁹La UNSa. entrega becas de ayuda económica totales y parciales, posee un comedor universitario cuyo menú tiene un costo de cinco pesos (\$5) -incluyendo entrada, plato principal, sopa y postre- para el cual también es posible obtener beca -para obtener el ticket de forma gratuita- y, además, algunos Centros de Estudiantes ofrecen becas de fotocopias, consistentes en una determinada cantidad de copias otorgadas de modo gratuito en la fotocopiadora de su Facultad (entre 100 y 150 páginas, según el Centro de Estudiantes). En cuanto a transporte, desde el año 2014, el transporte público es gratuito para los estudiantes de todos los niveles en la ciudad de Salta, además desde la provincia se ofrecen las becas "Universitarias y Terciarias" de ayuda económica. Respecto a las becas nacionales, encontramos el Programa de Respaldo a Estudiantes de Argentina (PROGRESAR), que otorga una ayuda económica a estudiantes de todos los niveles, entre ellos, el universitario; en esta beca, tienen prioridad los grupos en condición de vulnerabilidad, entre los que se mencionan específicamente a los integrantes de las comunidades indígenas y/o pertenecientes a pueblos originarios.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

de la UNNE, por ejemplo, cuenta con una Comisión Asesora que está integrada por representantes indígenas de los pueblos wichí, qom y moqoit, además de los secretarios de asuntos estudiantiles de cada unidad académica. Esto resulta aún más valioso si se tiene en cuenta que las relaciones con las comunidades son otro de los factores que influyen en la permanencia y egreso de los estudiantes indígenas.

Desde otras IBE, entre ellas el ProTconPO, se intenta alentar el desarrollo de proyectos de extensión, en función de las demandas de las comunidades y organizaciones de pueblos indígenas de la región, este tipo de proyectos suelen contar con la participación de estudiantes indígenas, lo cual -como veremos en el siguiente apartado- constituye en una de las estrategias de permanencia. Asimismo, se busca promover y consolidar equipos de investigación acerca de la temática indígena, fomentando investigaciones intra e interinstitucionales sobre pueblos indígenas en educación, lenguas, salud, derechos, entre otros (Rosso, Artieda y Luján. 2016).

Por otro lado, Hanne (2018) revela cómo desde la perspectiva de los estudiantes indígenas, la atención a la diversidad cultural en las Universidades Convencionales no representa una política instituida o no resulta compatible lo prescripto con lo actuado. En este sentido, hace referencia a las modificaciones que los estudiantes indígenas sugieren para los servicios universitarios: casi la mitad de los estudiantes que la autora encuestó, sugieren cambios en materia de políticas inclusivas. Luego, se encuentran las siguientes categorías, con porcentajes menores: servicios de bibliotecas y afines, aspectos administrativos, servicios tutoriales y de orientación, cuestiones de infraestructura y de recursos materiales y, por último, propuestas de extensión y prácticas extracurriculares.

Interesa hacer particular mención a la categoría de servicios tutoriales y de orientación, aspecto al que refirieron el 10% de los estudiantes, haciendo alusión a que estos servicios "requieren repensarse a fin de introducir transformaciones que puedan traducirse en mejoras para los estudiantes indígenas en particular y el estudiantado en general" (Hanne, 2018, p. 25). Consideramos importante esta categoría, en tanto refiere -entre otros servicios- al caso de estudio de nuestra tesis, demandando mayores y mejores acompañamientos. Sin embargo, la autora también destaca que los espacios promovidos por el ProTconPO fueron valorados muy positivamente por los estudiantes encuestados, remarcando la importancia de estas instancias a lo largo de sus trayectorias universitarias, en el plano formativo y sobre todo en el plano personal/emocional (Hanne, 2018).

Más allá de las críticas y posibilidades de mejora, es innegable la relevancia de estos programas y proyectos para favorecer la inclusión, retención y promoción de los estudiantes. Sin embargo, compartimos la idea de que es necesario "pasar desde las experiencias particulares -sostenidas por universidades de manera aislada- a la demanda de políticas de alcance nacional que garanticen el ingreso, permanencia y egreso de indígenas" (Artieda, Rosso, Luján y Zamora, 2017). Es decir que, más allá de lo valiosas que puedan resultar estas experiencias, se convierte en una necesidad el hecho de que la política inclusiva de nivel superior deje de estar sujeta a la buena voluntad e intencionalidad política de actores de las diferentes universidades, para ser responsabilidad genuina del Estado Nacional, a fin de garantizar el derecho a la educación a estos jóvenes.

Si bien es necesario que el Estado asuma una política inclusiva de nivel superior para garantizar el ingreso, retención y gradua-

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

ción de estudiantes indígenas, nos interesa reconocer las experiencias de IBE que se desarrollan en diferentes universidades nacionales, como espacios desde los cuales se pueden iniciar cambios y cuestionar la lógica universalista y colonial. El valor de estos espacios cobra mayor claridad si los pensamos en relación a la raigambre colonial que caracteriza a estas instituciones. Así pues, nos permiten advertir nuevas formas de inclusión, superadoras.

Estrategias para la permanencia: experiencias de estudiantes indígenas en las universidades

Con el fin de una perspectiva más acabada de los procesos de inclusión de estudiantes indígenas en universidades convencionales, complementamos el análisis de las políticas institucionales con la experiencia de los sujetos, actores principales de estos proyectos: los estudiantes universitarios indígenas. Estos jóvenes experimentan su "inclusión" en estas instituciones marcada por tensiones:

el apoyo familiar junto a la desterritorialización; la ayuda de los pares no indígenas de la mano con actitudes que denotan prejuicios y desconocimiento sobre los indígenas; el apoyo de la universidad a través de becas y tutorías en paralelo al muro con el que chocan al experimentar las diferencias entre el nivel medio y el universitario. (Luján, Soto y Rosso, 2018, p. 63)

En el marco de los proyectos diseñados institucionalmente para la retención de estudiantes indígenas en las universidades, se desarrollan sus experiencias en tanto sujetos, desplegando sus propias estrategias para permanecer en estas instituciones. En cuanto a los sentidos de la profesionalización de los jóvenes indígenas, el debate pivotea entre dos posiciones contrapuestas: una que sostiene que el ingreso, permanencia y egreso de estudiantes indígenas en universidades convencionales conduce a la pérdida de su identidad

indígena, y otra que indica que, como resultado de su trayectoria formativa, los jóvenes indígenas profesionales contribuirán al empoderamiento de sus comunidades (Ossola, 2013).

Además, los estudios acerca de la profesionalización de estos jóvenes se basan, generalmente, en las visiones de futuro formuladas por los adultos, quedando relegados los fines y objetivos perseguidos por los propios profesionales indígenas (Ossola, 2013). Muchas veces estos debates giran en torno a la idea de "retorno" a las comunidades, al respeto, Czarny, Ossola y Paladino (2018) señalan que el "retorno" no siempre se da por regresar materialmente a sus comunidades, sino que puede expresarse en la vinculación con la comunidad que no se interrumpe por la distancia física y permite que muchos jóvenes se sientan comprometidos con sus comunidades de procedencia. Permanecer en la universidad adquiere significados diversos para los estudiantes indígenas, entre los que contribuir a su comunidad es uno de los principales (Artieda, Rosso, Luján y Zamora, 2017). Como sostiene Santana Colin (2018), para el caso de las universidades:

Estos tránsitos escolares pueden convertirse también en una trinchera de resistencia donde los grupos indígenas que se encuentran en posición de subordinación y que han vivido históricamente discriminados, utilizan los conocimientos adquiridos en la universidad para sus propios fines, tanto personales como comunitarios (p. 108).

No se puede dejar de mencionar como factor influyente al menos en la permanencia -y quizá en el egreso- de los estudiantes indígenas la apuesta ético-política de hacer visibles sus identidades indígenas en las universidades. Este aspecto cobra importancia central en tanto no es objetivo inicial de los proyectos, sino que surge como iniciativa de los propios estudiantes: "los estudiantes están proponiendo acciones y

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

asumiendo posicionamientos en una búsqueda por hacerse visibles como actores activos ante los demás miembros de la institución” (Soto, Luján y Rosso, 2019, p.12).

El hecho de que haya estudiantes indígenas con posibilidad de desempeñarse como tutores por ser estudiantes avanzados es reconocido como un avance porque se constituye en una forma de visibilizar la presencia indígena en la universidad, desde otro posicionamiento, dado que han demostrado poder avanzar en la carrera (Soto, Luján y Rosso, 2019).

Luján, Soto y Rosso (2018) identifican como otro aspecto importante en el desarrollo de estrategias de permanencia al grupo de pares no indígenas -o grupo de estudio-. La interacción constituye un aspecto positivo en el proceso de crear nuevos vínculos y se convierte en una condición indispensable para la permanencia en la carrera. Asimismo, este aspecto puede responder a cuestiones académicas, los grupos de estudio son espacios valorados por los estudiantes universitarios para sortear dificultades de este tipo (Carli, 2012).

Otra cuestión importante dentro de las estrategias que desarrollan los estudiantes indígenas para su permanencia es la participación en proyectos de extensión como forma de mantener el vínculo con sus comunidades. Estos espacios son valorados por los estudiantes en tanto pueden poner en diálogo los conocimientos que tienen por pertenecer a dos comunidades de práctica: la comunidad indígena y la comunidad universitaria (Ossola, 2018). Así, la participación en este tipo de proyecto resulta significativa en las experiencias de estos sujetos.

En relación a esto, es relevante mencionar que durante el proceso de permanencia,

habitar la universidad adquiere sentidos que van más allá del éxito académico, como establecer relaciones interétnicas y crear redes útiles no sólo para ellos mismos, sino para los futuros estudiantes indígenas universitarios, aportando a su rol de “pioneros” universitarios (Soto, Luján y Rosso, 2019). Las estrategias son, en este sentido, colectivas o comunitarias, no responden al objetivo de permanecer cada uno, sino de ir forjando espacios que faciliten la trayectoria a todos los estudiantes universitarios indígenas: “el ‘ser universitarios’, para estos sujetos, adquiere una significación ligada a una idea de superación de sí mismos como comunidad” (Luján, Soto y Rosso, 2018).

CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos presentado el concepto de inclusión en términos interculturales, para referirnos a una inclusión que se aleje de la lógica unidireccional y favorezca el diálogo intercultural, permitiendo incluirnos en múltiples sentidos. Nos sostenemos, entonces, en el concepto de interculturalidad, pero no como correspondiente a los indígenas, sino fortaleciendo la idea de una interculturalidad para todos y todas.

En esa línea, problematizamos la forma en que las universidades convencionales responden a principios universalistas, eurocentristas, propios del MCMC en base al cual han sido creadas. En Argentina, estas características de la modernidad coexisten en las universidades con políticas como el acceso irrestricto y la gratuidad, que crean la ilusión de que la universidad es accesible para todos y todas.

Sin embargo, el principio de igualdad de oportunidades termina por generar una inclusión excluyente, en tanto no contempla las desigualdades de base y, por ende, las reproduce. La respuesta del Estado y las propias universidades a esta situación se centra en la promoción de políticas focali-

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

zadas. Estas estrategias son las que denominamos de retención, mientras que resaltamos la importancia de focalizar en las experiencias estudiantiles, es decir, en las estrategias que llevan adelante los propios estudiantes para permanecer en las universidades. Así, destacamos la importancia de las investigaciones situadas.

De este panorama general, para nuestra investigación interesa centralmente las experiencias de los estudiantes que se autorreconocen como indígenas. Al respecto, problematizamos la ausencia de políticas estatales para atender a las demandas de estos jóvenes respecto al derecho a la educación superior. Sin embargo, mencionamos que la autonomía que poseen las universidades argentinas permite que institucionalmente si se hayan aprobado proyectos destinados a los estudiantes indígenas, llamados IBE. Si bien toman características diferentes, éstas son experiencias que permiten vislumbrar nuevos horizontes, críticos al MCMC. Para avanzar hacia ellos, consideramos que es necesario analizar las IBE desde las experiencias de los propios estudiantes indígenas.

Las estrategias de retención y de permanencia tienden a estar interrelacionadas, especialmente cuando los estudiantes se apropian de los espacios dispuestos por las iniciativas institucionales. De modo que las experiencias universitarias particulares de los estudiantes indígenas difieren de las de estudiantes no indígenas, principalmente porque sus estrategias de permanencia tienden a estar orientadas comunitariamente y no de forma individual.

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

Referencias Bibliográficas

Artieda, T.; Rosso, L.; Luján, A. y Zamora, A. L. (2017). Programa Pueblos Indígenas de la Universidad Nacional del Nordeste. Algunas reflexiones y propuestas en torno a la inclusión y la interculturalidad. En D. Mato, (comp.) Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Políticas y prácticas de democratización, interculturalización e inclusión. Buenos Aires: EDUNTREF.

Buchbinder, P. (2005). Historia de las Universidades Argentinas. Buenos Aires: Sudamericana.

Buchbinder, P. (2006). La Universidad: breve introducción a su evolución histórica. Universidad Nacional del Litoral. Recuperado de: http://www.unlvirtual.edu.ar/wp-content/recursos/La_universidad_breve_evolucion_historica.pdf.

Cabrera, A., Pérez Mejía, P. y López Fernández, L. (2014). Evolución de perspectivas en el estudio de la retención universitaria en los EEUU: bases conceptuales y puntos de inflexión. En P. Figuera (ed.) Persistir con éxito en la universidad: de la investigación a la acción. Barcelona: Laertes,

Carli, S. (2012). El estudiante universitario: Hacia una historia del presente de la educación pública. Buenos Aires: Siglo XXI.

Carli, S. (2014). Universidad pública y experiencia estudiantil. Historia, política y vida cotidiana. Buenos Aires: Editorial Miño y Dávila.

Civallero, E. (2007). Bibliotecas en comunidades indígenas: Guía de acción y reflexión. Córdoba: Wayrachaki.

Coronado, M., y Gómez Boulin, M. J. (2015). Orientación, tutorías y acompañamiento. En Educación Superior. Análisis de las trayectorias estudiantiles. Los jóvenes ante sus encrucijadas. Buenos Aires: Noveduc.

Czarny, G., Ossola, M. y Paladino, M. (2018). Presentación al dossier Jóvenes indígenas y universidades en América Latina: sentidos de la escolarización, diversidad de experiencias y retos de la profesionalización. Antropología Andina Muhunik - Jathasa 5(1).

Diez, M. L. (2004). Reflexiones en torno a la interculturalidad. Cuadernos de Antropología social(19), 191-213.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas (p. 24-33). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ezcurra, A. M. (2011). Masificación y enseñanza superior: una inclusión excluyente. En N. Fernández Lamarra y M. Costa de Paula (comps.) La democratización de la educación superior en América Latina. Buenos

Freire, P. (1987). Pedagogía del oprimido (36a. ed.). México: Siglo XXI.

García De Fanelli, A. (2014). Inclusión Social en la Educación Superior argentina: Indicadores y políticas en torno al acceso y a la graduación. Pág. Educ. 7(2), 124-151.

García De Fanelli, A. (2015) La cuestión de la graduación en las universidades nacionales de la Argentina: Indicadores y políticas públicas a comienzos del siglo XX. Propuesta Educativa, 43, 17-31

Gorostiaga, J. M.; Lastra, K. F., y Muiños de Britos, S. M. (2017). Políticas institucionales para favorecer el acceso y la permanencia en universidades argentinas: un análisis de cuatro instituciones del conurbano bonaerense. Páginas de Educación, 10(1), 151-173. Doi <https://dx.doi.org/10.22235/>

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

pe.v10i1.1363.

Guaymás, A. (2016). Educación superior y pueblos indígenas: políticas y prácticas de reconocimiento de la diversidad cultural e interculturalidad en Argentina. En M. V.; Di Caudo, D. Llanos Erazo y M. Ospina, (coords.): Interculturalidad y Educación desde el Sur. Contextos, experiencias y voces. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.

Guaymás, Á. (2018). Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en Argentina: logros, desafíos y recomendaciones. En D. Mato (coord.). Educación superior, diversidad cultural e interculturalidad en América Latina. Caracas: UNESCO – IESALC y Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Hanne, V. (2014) Políticas de acción afirmativa en Educación Superior: el caso de la UNCuyo. Mendoza: Zeta ediciones

Hanne, V. (2015). Diversidad cultural, Universidad e Inclusión socio-educativa. Una aproximación a dimensiones institucionales y psicosociales de influencia en las trayectorias académicas de estudiantes de pueblos indígenas (UNCuyo - UNSa). (Tesis Doctoral). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo

Hanne, V. (2018). Estudiantes indígenas y Universidad: realidades y retos ante la diversidad cultural. Caso de la Universidad Nacional de Salta. *Alteridad*, 13(1), 14-29. Doi <https://doi.org/10.17163/alt.v13n1.2018.01>.

Jonsson, S. (2010). La ideología del universalismo. *NRL* (63), 111-122.

Luciano, G. (2009). Indígenas no Ensino Superior: Novo Desafio para as Organizações Indígenas e Indigenistas no Brasil. En Congreso Internacional de Americanistas. México, D.F.

Lujan, A. y Torres, J. (2014), Jóvenes indígenas y educación superior. Experiencia en el acceso y permanencia en la Universidad. En VIII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Ensenada <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar>

Luján, A.; Soto, M. y Rosso, L (2018). Experiencias de ingreso y permanencia de estudiantes indígenas en una universidad convencional del nordeste argentino. *Antropología Andina Muhunchik – Jathasa* Vol. 4 Núm. 1.

Mato, D. (coord.). (2015). Educación Superior y Pueblos Indígenas en América Latina. Buenos Aires: EDUNTREF.

Mignolo, W. (2000). *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Ossola, M. M. (2013). Jóvenes wichí en la educación superior de Salta: interpelaciones escolares, étnicas y etarias. (Tesis Doctoral). Buenos Aires: UBA.

Ossola, M. M. (2016). Pueblos indígenas y educación superior en la Argentina: debates emergentes. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 4(1), 57-77.

Ossola, M. M. (2018). Educación superior y diversidad cultural. Análisis de las experiencias formativas de jóvenes indígenas en proyectos de extensión universitaria. *Praxis Educativa*, 22(3), 56-63. doi: <https://doi.org/10.19137/praxiseducativa-2018-220306>

Universidad y Pueblos Indígenas: discusiones teórico-conceptuales y aportes para su estudio desde políticas institucionales.

Palermo, Z. (2014). Irrupción de saberes “otros” en el espacio pedagógico: hacia una “democracia decolonial”. En M. E Borsani. y P. Quintero (comps.). Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo. Neuquén: EDUCO – Universidad Nacional del Comahue.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (ed.) Los conquistados. 1942 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO.

Reygadas, L. (2007). La desigualdad después del (multi)culturalismo. En A. Giglia, C. Garma y A. P. de Teresa (comps.) ¿A dónde va la antropología? México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Rodríguez, N. M. y Sulca, E. (2020). El acceso a la educación y la inclusión socioeducativa de estudiantes indígenas. Provincia de Salta-Argentina. TEXTURA - Revista de Educação e Letras. 22, (51), 194-218. Doi: <https://doi.org/10.17648/textura-2358-0801-v22n51-5683>

Rosso (2019). Universidades convencionales y participación indígena. Análisis de una experiencia en Chaco, Argentina. Tellus 38. doi: <https://doi.org/10.20435/tellus.v19i38.593>.

Rosso, L.; Artieda, T y Luján, A (2016). Universidad y Pueblos Indígenas del Chaco. Análisis de una política de inclusión, participación e interculturalidad. En D. Mato, (coord.) Educación Superior y Pueblos Indígenas en América Latina. Experiencias, interpelaciones y desafíos. Buenos Aires: EDUNTREF.

Santana Colin, Y. (2018). Formación académica y militancia de los intelectuales indígenas mexicanos. Antropología Andina Muhunchik – Jathasa. 4(1).

Tintaya Condorí, P. (2003). Utopías e Interculturalidad: Motivación en niños aymaras. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Trincherro, H. H. (2010). Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática. Cultura y representaciones sociales, 4(8), 111-139.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad Crítica y Educación Intercultural. En J. Viña, L. Tapia y C. Walsh (comps.) Construyendo Interculturalidad Crítica. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Walsh, C. (2014). Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En W. Mignolo (comp.) Interculturalidad, decolonización del estado y del conocimiento. Buenos Aires: Del signo.

Wigdorovitz de Camilloni, A. R. (2008). El concepto de inclusión educativa: definición y redefiniciones. Políticas Educativas-Campinas, 2(1), 1-12. (goo.gl/bUJrWw) (2019-01-28)

La construcción simbólica del patriarcado en las imágenes de la nación

The symbolic construction of patriarchy in the images of the nation

Josefina Rosales¹⁰

Resumen

Para el presente artículo analizaremos cómo la lógica de dominación impersonal del patriarcado capitalista se encarna en la nación en tanto imagen objeto y en tanto sujeto productor de imágenes. Para ello ofreceremos definiciones preliminares de lo que entendemos por patriarcado y por nación para luego complejizarlas problematizando cómo opera aquella lógica patriarcal en los mecanismos de abstracción y representación propios de la construcción de la imagen de nación, en un primer momento, y en el imaginario de nación construido como monólogo de un sujeto proveedor y protector, en un segundo momento. Finalmente conceptualizaremos las posibles interrupciones de aquél monólogo en los diálogos, secretos y silencios de lo abyecto-escindido de la nación para concluir considerando los posibles desplazamientos y desestabilizaciones del imaginario patriarcal totalitario en las imaginaciones fragmentarias de la nación.

Palabras clave: patriarcado, nación, representación, abstracción, imaginario.

Abstract

For the present article I'll analyze how the impersonal domination logic of the capitalist patriarchy is embodied in the nation as an image object and as an image-producing subject. For this, I'll offer preliminary definitions of what I understand by patriarchy and by nation, and then go deeper in them discussing how that patriarchal logic works in the mechanisms of abstraction and representation proper to the construction of the nation image, at first, and in the imaginary of nation built as a monologue of a provider and protector Subject, in a second place. Finally, I'll conceptualize the possible interruptions to that monologue in the dialogues, secrets and silences of the abject-dissociated of the nation to conclude considering the possible displacements and destabilizations of the totalitarian patriarchal imaginary in the fragmentary imaginations of the nation.

Key words: patriarchy, nation, representation, abstraction, imaginary.

Introducción

Esto no pretende ser un ensayo de género. No haremos una enumeración que constate que la presencia de lo femenino ha sido borrada de las imágenes hegemónicas que las naciones han construido de sí mismas, mostrando su ausencia o presencia subalternizada o subordinada. Tampoco haremos el esfuerzo -lamentablemente aún necesario- de rescatar las imágenes que testimonien que los cuerpos femeninos han

sido sujetos históricos con capacidad de realizar acciones significativas, ya sea porque en ellas se los retrate como tales, o ya sea porque tras ellas haya existido una creación o visión en femenino que abrió un campo de visibilidad inédito y bisagra -aunque seguramente no reconocido- sobre las sociedades, su lugar o su tiempo. Tampoco realizaremos un análisis sobre lo que las imágenes de nación muestran acerca de las condiciones, posiciones y relaciones en las que las mujeres y otras

¹⁰Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-8175-4968>.

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

identidades feminizadas estaban inmersas en el marco de las sociedades nacionales.

Si según la clasificación propuesta -como *corpus* posible- por Pratt (2000) en tales esfuerzos, aproximadamente, se reconoce al ensayo de género en confrontación con la pretensión masculina de monopolizar la cultura, la historia y la autoridad intelectual y en diálogo tenso con lo que ordena como los ensayos de identidad latinoamericana, nuestro intento aquí es, antes bien, *preparar esa mirada* preguntándonos qué es y cómo se construye y se expresa lo patriarcal en las imágenes de nación. Recogemos también la advertencia de Ludmer (1985) para que nuestros esfuerzos no redunden en confirmar la diferencia de lo socialmente diferenciado. Si en las distribución histórica de afectos, funciones y facultades, del lado femenino se afirmó el dolor y la pasión frente a la razón masculina, lo concreto frente a lo abstracto, el adentro frente al mundo y la reproducción frente a la producción, no buscaremos rastrear estas atribuciones de lo femenino y lo masculino en las imágenes de nación. Sino entender cómo éstas fueron concebidas, mostradas y creídas en el imaginario fundado por y de la nación. Partiremos entonces por definir brevemente qué entendemos por patriarcado moderno, es decir por la lógica de dominación patriarcal capitalista, y por nación, para luego rastrear cómo la primera se encarna en los *modos de mostrarse* y en el mismo ser mostrado de lo nacional en la modernidad.

1. Qué entendemos por patriarcado y por nación

Siguiendo la teoría de la escisión del valor, desarrollada por la feminista alemana Roswitha Scholz (1992, 1999, 2000, 2013) entendemos al patriarcado moderno como una *lógica de dominación impersonal*, es

decir una estructura cultural: un conjunto institucionalizado e internalizado de normas sancionadas por la colectividad, que opera sin un sujeto autoconsciente. El hombre sin sujeto será iniciador y realizador del movimiento de una lógica que toma vida propia. Esto significa que la dominación masculina en la modernidad opera de manera impersonal, en función de que la lógica del *patriarcado productor de mercancías* erige como hombre como valor, es decir que determina las relaciones sociales por medio del trabajo abstracto y su escisión. El sustrato empírico y subjetivo de las cosas, las relaciones humanas y la naturaleza será abstraído del hombre-valor constituido en el equivalente general y se escindirá en la esfera de lo femenino (lo naturalizado, salvajizado, racializado): condición de posibilidad y contracara inferiorizada del principio de masculinidad abstracta encarnado en el ciudadano moderno de las naciones.

Por otro lado, nos referiremos a la nación como *objeto y sujeto del patriarcado capitalista*. Según la filósofa brasileña Marilena Chauí (2000), la construcción de un *mito fundador* inmanente y trascendente a la nación, como narración y solución mágica a los conflictos y contradicciones, será fundamental para la consolidación de la modernidad capitalista que tendrá a la nación como *objeto* del culto integrador de la sociedad una e indivisa y como sujeto productor de semióforos. Los semióforos, como algo que no vale por su materialidad, sino porque remiten a otra cosa, por su valor simbólico, comunican lo común (objetos de celebración) y la singularidad (como el concepto de *aura* benjaminiano). Como marcas de espacios sagrados, eternos y comunes, Chauí insiste que aún ante el "desencantamiento" de la modernidad pronosticado por Weber -o por ello- los semióforos siguen operando a través de la

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

idea de nación, del culto cívico y del patrimonio histórico geográfico: ella habla del milagro, la propaganda y la colección en un sentido similar a como Benedict Anderson (1983) -con su clásica definición de nación como *comunidad imaginaria*- se refiere al censo, el mapa y el museo en cuanto artefactos o dispositivos que delimitan y repiten una idea de lo común.

2. La nación como imagen: abstracción y representación

La nación es una representación en la doble acepción de la palabra. Por un lado, da a ver como idea y memoria un objeto ausente que se conoce de manera mediada. Con enigmas, emblemas, fábulas y alegorías, la nación muestra una idea y una memoria de sí: de una identidad sustancial, de una historia compartida, donde el referente -pueblo- y su imagen -nación- forman un cuerpo. Por otro lado, como representante del pueblo la nación habla *en nombre de* y ocupa el lugar de alguien (como la efigie ocupaba el lugar del rey muerto) estableciendo una distinción radical entre lo representado ausente y lo que lo hace presente, lo que lo da a conocer. La nación comparece, se exhibe, ofrece una mostración pública de una presencia que genera a su vez una relación descifrable entre el signo visible y lo que significa. Por la doble dimensión del dispositivo moderno de la representación, que es transitivo y por tanto transparente (representa algo) y es reflexivo y por tanto opaco (se presenta representando algo), *el poder de mostrar* de la nación como imagen es efecto del dispositivo representacional: como presentificación de lo ausente (o muerto) y como autorrepresentación (propia presentación de sí como imagen) que constituye al que la mira, sujeto de la mirada, intérprete performático de lo nacional.

Nos estamos valiendo de las reflexiones de Louis Marin sobre el poder y los límites de la *representación* analizadas por Roger Chartier (2006) para pensar la nación. Según Chartier, Marin sostiene que el concepto de representación permite comprender las relaciones entre individuos y sociedad (mejor que, por ejemplo, el de mentalidad) pues alude a las operaciones de recorte y clasificación -las configuraciones con las que se percibe, construye y representa la realidad-, a las prácticas y signos que hacen reconocible las identidades sociales, exhibiendo un modo propio del ser en el mundo, significando simbólicamente posiciones, condiciones, rangos y potencias- y a las formas institucionales por las que "representantes" (singulares o colectivos) encarnan de manera visible -presentifican- la coherencia de la comunidad, la fuerza de una identidad o la permanencia de un poder. En lo que a nuestro caso se refiere, el concepto de representación nos permite comprender a la nación como sujeto productor de semióforos que recorta y clasifica lo que se representa como realidad nacional; que ello a su vez abre un campo de visibilidad para las prácticas y signos del cuerpo nacional -el conjunto de ciudadanos- y de oscuridad para lo escindido y abyecto de lo valorado como tal, al simbolizar las jerarquías y las posibilidades de existencia -potencias- de cada identidad social; y que la nación como objeto del culto integrador de la sociedad en tanto *totalidad* se erige como representante colectivo que presentifica la coherencia, fuerza y permanencia de una identidad nacional abstracta -sustancializada- y del poder que ella funda.

De aquí se derivan las relaciones existentes entre la exhibición del ser social o el poder político con las representaciones mentales (colectivas, como las analizadas por Mauss o por Durkheim) que otorgan o no creencia

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

y crédito a los signos visibles, a las formas teatrales que buscan hacer reconocible como tal la potencia soberana o social. Y en ello radica la diferencia de la modernidad -en la que vemos una condición de posibilidad para que opere la lógica de dominación impersonal y abstracta del patriarcado que erige al Hombre como Valor, es decir, como dimensión simbólica de lo público- en la que en lugar de los enfrentamientos abiertos entre fuerzas van ganando mayor relevancia las luchas simbólicas, las luchas por la representación: el poder simbolizar una totalidad social -la nación-, lo humano -el hombre genérico-, la riqueza social -el valor-. Éstas a su vez son efecto del ordenamiento patriarcal capitalista de las sociedades nacionales, es decir de la socialización ciudadana mediante el trabajo abstracto masculinizado -y su escindido feminizado, racializado, naturalizado e inferiorizado- realizado como una actividad objetiva especializada (una exigencia de un todo impersonal) separada de la personalidad subjetiva (vuelta existencia privada) que, al igual que la mercancía que se separa del objeto material y sensible, pone en movimiento la lógica que abstrae el sustrato empírico y subjetivo de las relaciones sociales, entre ellas las "políticas" o las del campo de lo "público" regionalizadas como una realidad discreta separada de lo cotidiano y lo personal. Las luchas simbólicas o por la representación -por presentificar lo ausente, es decir hablar o mostrarse *en nombre de* y por autorrepresentarse como imagen de una totalidad- se separan de las existencias privatizadas como efecto y condición de la lógica de dominación patriarcal moderna.

De este modo, las imágenes de nación se tornan poderes porque sustituyen la fuerza por signos de fuerza -o señales, indicios- vistos, comprobados, mostrados y luego narrados, relatados, para que la fuerza de la

que son efectos sea creída. La *fuerza* se modeliza en *potencia* que se valoriza en *poder*, es decir en un estado legítimo y obligatorio. Pero la fuerza no desaparece: en la forma de dominación simbólica la imagen es corolario del monopolio del uso legítimo de la fuerza. Como signos que la significan y designan, las imágenes de nación son la negación y la conservación de la fuerza, ya que ésta no se ejerce ni manifiesta pero está presente en los signos de la ley que obliga ineludiblemente. La imagen de lo escindido de lo real como nacional -y también como valioso y masculino-, cuando se le da crédito, suscita respeto y terror porque recuerda a la violencia originaria que funda todo poder (y lo que es efecto de costumbre se transforma en una fuerza natural otorgada a las imágenes, o en *fetichismo* en términos marxianos).

La nación patriarcal como imagen que recuerda la violencia originaria, lo manifiesto, también oculta, espectaculariza el gesto del secreto, del olvido. El propio Renan, en la remanida conferencia dictada en la Sorbona en 1882, dirá "el olvido -incluso diría el error histórico- es un factor fundamental en la creación de una Nación (...) De hecho, la investigación histórica saca a la luz los actos de violencia que estuvieron en el origen de todas las formaciones políticas (...) La unidad se logra siempre mediante la brutalidad" (Renan, 2010, p.25). La imagen de nación, como todo símbolo, es metafórico pero de lo que se trata, como dice Renan, es de olvidar que la relación entre significado y significante y su eficacia es un producto de la lucha para que las fronteras simbólicas se sobre-inscriban a las físico- políticas y fijen un imaginario de nación como un lugar garantizado, igual a sí mismo.

Entonces la nación como objeto de una imagen y sujeto productor de imágenes

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

recuerda- olvida aquellas que apelan a los restos de experiencias de terror sedimentadas en el inconsciente colectivo, es decir a imágenes indecibles, que acosan la imaginación y la enmudecen. En una nota reciente, Berardi sostiene que el terror es una condición en la cual lo imaginario domina completamente la *imaginación*. Lo imaginario es la energía fósil de la mente colectiva, las imágenes que en ella la experiencia ha depositado, la limitación de lo imaginable. La imaginación es la energía renovable y desprejuiciada. No utopía, sino recombinación de los posibles (Berardi, 2020). El terror *paraliza y enmudece* por dar a ver experiencias insimbolizables, imágenes dominadas por el imaginario patriarcal que bloquean lo imaginable. La lógica de dominación patriarcal (se) consolida así (en) el imaginario belicoso (de un nosotros frente a un otro enemigo interior o exterior que aterroriza porque excede lo simbolizable) a partir de un *monólogo masculino*, un conjunto de imágenes de un estado-nación proveedor-protector que garantiza, contra las *interrupciones, excesos y fuerzas contradictorias*, la permanencia y continuidad de un lugar simbólico y físico al interior de sus fronteras delimitadas.

Por último, para analizar lo patriarcal de la nación como abstracción y representación, esto es a partir la imagen de la que es objeto (del culto cívico) y sujeto (en tanto produce semióforos), es importante observar no sólo las formas de las creencias, sino también los modos de hacer creer, es decir los lugares y las formas en que se inculcan convenciones, se prepara la comprensión de las representaciones, para compeler a significaciones unívocas, a interpretaciones

correctas y someter al sentido: qué es lo nacional, lo valioso, el trabajo, lo masculino-lo femenino y qué no. Lo que a su vez significa que siempre hay posibilidad de rebeldía puesto que las formas de creencia (que son un modo de afirmación independientemente del contenido de lo que se afirma) implican constreñimiento, pero también distancia. Hay una tensión ineludible entre los efectos de sentido y su desdramatización porque quien ve una imagen (de lo que es la nación, el valor y el hombre, en este caso) puede no saber o no querer interpretarla bien. Hay una distancia entre los dispositivos representacionales y sus condiciones de credibilidad porque hay una distancia entre el sujeto real de la interpretación y su simulacro (el ciudadano abstracto: masculino, heterosexual, blanco, letrado, entre otros) construido por el discurso, la imagen, el ritual o el sentido práctico, esto es, por producciones simbólicas que tienen historicidad y discontinuidad¹¹.

De modo que las lógicas de la puesta en visión o lógica icónica; la del ritual, lógica de la ceremonia; y la de la invención de lo cotidiano, lógica del sentido práctico.

3. Imaginario de nación: monólogo del proveedor y protector

Volviendo a Pratt (2000), nos resulta seductora la idea que construye de *cánon* para pensar cómo se constituye el imaginario de nación en tanto monólogo masculino. Utilizada en relación a las producciones culturales y más específicamente a las literarias, la idea de *cánon* como una máquina de valores que genera sus propias verdades o

¹¹Aquí es preciso atender a la irreductibilidad y a la heterogeneidad semiótica entre las distintas producciones simbólicas. Ante una lógica logocéntrica y hermenéutica que otorga preeminencia a la lógica de producción de discurso propia de la textualidad, se afirma la existencia otras lógicas. Como la propia de la imagen, es decir la formas de representación no son expresión inmediata, ni automática de un status o una potencia. Sino que su eficacia, analizada relacionadamente, depende de la percepción y de la adhesión o distancia con los mecanismos de presentificación y persuasión. Es decir, no hay equivalencias estables porque entre la mostración y la imaginación siempre son posibles discordancias.

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

como estructura que se autoconfirma a partir de criterios de exclusión y de valor, es ilustrativa de la idea de nación patriarcal en tanto sujeto productor de semióforos o representación-representante de lo que se recorta y constriñe a interpretar como tal. Si los criterios androcéntricos para asegurar el predominio masculino en los espacios culturales funcionan como criterios de exclusión, mientras que las estructuras hegemónicas en la sociedad son las que se manifiestan en los criterios de valoración artística, autoafirmando lo valorado mediante las prácticas de lectura y el conjunto de elementos de la experiencia literaria; es posible pensar que los criterios androcéntricos funcionan también como criterios de exclusión de la imagen de lo nacional, mientras que los criterios de valoración sobre lo que se percibe como lo nacional se funda en las prácticas simbólicas y materiales y el conjunto de los elementos de la experiencia ciudadana que se autoafirman generando sus propias verdades: el valor de lo nacional, como el valor mercantil, será el equivalente abstracto y totalitario de un conjunto de relaciones sociales despojadas de su contenido concreto y sensible al interior de un territorio imaginario separado de la vida (el ámbito de lo *nacional* al igual que el ámbito de lo *económico* o de lo *político*, entre otros).

Como el ensayo de identidad latinoamericano que se pregunta cómo representar la hegemonía nacional y la identidad cívica, política y cultural masculina, desde un sujeto parlante también masculino, blanco y letrado (el pensador criollo), la imagen de lo nacional patriarcal como cánón de exclusión y de valor se constituye con un monólogo masculino que no admite interrupciones: identidad plena, totalitaria, completa, igual a sí misma. La nación como monólogo masculino se va construyendo en torno

a distintos imaginarios en función de lo que a cada vez se olvida, se mantiene en secreto, se manifiesta y se espectaculariza como imagen de lo otro -lo abyecto, el reverso- que recorta y define lo uno, lo propio, lo mismo, la identidad plena. Este proceso tiene distintos hitos y es encarnada por distintos sujetos de lo mismo y de lo abyecto-escindido. Según la periodización de la construcción de nación en América Latina que realiza Chauí (2000) desde el "*principio de nacionalidad*" desde 1830 a 1880, centrado en el territorio (conquista y unidad) a partir de la teorizaciones de la economía política liberal (moneda, finanzas, impuestos, seguridad y población: la riqueza de las naciones), a la "*idea nacional*" centrada en la lengua, la religión y la raza (inventar tradición, la comunidad imaginaria o el espíritu del pueblo) a partir de la producción de la intelectualidad pequeño burguesa; a partir de 1918 y hasta los '60 (revolución Rusa, Guerras mundiales, crisis del 29, nazi-fascismo, comunidad de masas, deportes, nacional- desarrollismo o populismo) se pasará a la "*cuestión nacional*", centrada en la conciencia nacional y las lealtades a partir de los planteos de los partidos políticos y del Estado. El carácter nacional, completo, pleno, que parte de una idea de nación como totalidad social homogénea (el "crisol de razas", "melting pot" o "galeia geral") en los '60 virará a la idea de identidad nacional como falta en relación a los países desarrollados (las carencias de la burguesía nacional, clase media, el proletariado y de la ideología en América Latina).

Presentaremos brevemente una imagen del monólogo masculino de nación que se sitúa en el período bisagra en el que la intelectualidad pequeño burguesa de América Latina aún "inventando" la idea de nación y los semióforos que se da a sí misma (en tanto sujeto y objeto de sus narrativas miti-

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

cas), se piensa en torno a la falta respecto de los países desarrollados (fines de los años '30). Como la literatura gauchesca analizada por Ludmer (1988) la historia que narra la película *Deus e o diabo na terra do sol* del brasileño Glauber Rocha (1964) nos muestra a un Corisco que de ser imagen del desafío, pasa a ser la del lamento: solitario, despojado, fijado lo que ya pasó es emblema de lo no resuelto, lo inconcluso y lo derrotado. El horizonte de expectativas de la República vencedora se cierra con un orden social excluyente que exagera la horizontalización de la violencia. El tono insolente de un nosotros afirmativo, polémico y en presente que podrían haber tenido los Cangaços apareciendo como un sujeto social que hace la historia, es desplazado en la película de Glaber por un tono de lamento de un Corisco que clama: *El gigante de la maldad devorando a mi pueblo para engordar el gobierno de la República. O que reflexiona: La paz sólo se consigue con la muerte. De un Sicario que conversando con un ciego dice: No quería, pero precisaba. No maté por dinero, sino porque no soporto más esta miseria. A lo que le responde el ciego ¡La culpa no es del pueblo, Antonio! De un Manuel que ofreciendo a su esposa para sacrificio, dirigiéndose a una multitud de fieles, exclama: ¡Mi mujer está poseída por el demonio! ¡Hay que lavar el alma de los pecadores con sangre de los inocentes!*

Nos remitimos someramente a la imagen de nación que da esta película porque además del lamento ante la despotenciación que el orden victorioso impone sobre los sujetos subalternizados y la violencia patriarcal horizontalizada que ello suscita en los sujetos socializados y regidos por el principio de masculinidad moderno que se construye en torno a la imagen de varón proveedor; también nos permite referirnos a las comunidades como los Cangaços pero también como los Quilombos, como Canu-

dos (cuya ambigüedad es hermosamente retratada en el mítico Os Sertões de Euclides Da Cunha y en La guerra de los Mundos de Mario Vargas Llosa) o como también podrían pensarse los Ejidos de México, las Montoneras en Argentina, los Mirs en Rusia o la Comuna de París: ante la pulsión monopolizadora inherente del estado-nación moderno que se narra en un monólogo masculino como el proveedor y protector de la sociedad una e indivisa, estas comunidades que se autoabastecen, que imaginan otro orden de lo común, otra geografía y forma de sociabilidad, reasumiendo el cuidado y la violencia, es decir que interrumpen -parcial y contradictoriamente- aquél monólogo nacional, son por ello cruelmente reprimidas y aniquiladas.

4. Interrupciones: diálogos, secretos y silencios

En un hermoso y contundente texto, la ya citada Josefina Ludmer (1985) habla del silencio como posible treta del débil que está en posición de subordinación y marginación. Como toda táctica popular de resistencia frente a un poder, la sumisión y aceptación del lugar asignado se conjuga con el antagonismo y enfrentamiento o el retiro de colaboración: lo otro instalado al interior de lo mismo impidiendo o desestabilizando la confirmación de las identidades de los polos enfrentados, la síntesis. Las tretas son relativas y posicionales puesto que se emplean ante lo considerado superior o autoridad, donde el decir del monólogo masculino de nación, en nuestro caso, es la ley del otro -que da, quita o exige la palabra- y el saber -la imaginación discordante con la mostración, la interpretación incorrecta de la representación- representante patriarcal de nación, o la interrupción del monólogo masculino de nación- es la ley propia. La treta consiste en despojarse de la palabra pública, de la imagen que

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

representa una identidad totalitaria, realizada y completa, que se aparece como un aparato disciplinario, como una zona valorada y dominante, donde la exigencia de otros se liga con la violencia. Si el gesto del superior hacia el subalterno definido por la carencia (sin tierra, sin escritura) de dar la palabra o de hablar en nombre de, en la ficción de transcribir su "lenguaje particular", pretende una alianza utilitaria -que para el polo subordinado significa la aceptación de su proyecto, nacional patriarcal aquí- el no decir pero saber, decir no saber pero saber o decir lo contrario a lo que se sabe, implica un retiro de colaboración.

Las tretas del débil parten del lugar "propio" asignado por las divisiones dominantes representadas, aceptadas y creídas como leyes trascendentes -es decir como dogmas autoritarios y eternos que han borrado de su representación la huella de la historia, la circunstancias concretas en las que emergieron, que han sido *fetichizadas*- pero cambiando el sentido al lugar y a lo instaurado en él, operando un traslado y una transformación, anexando de contrabando otros campos de lo *real* como podría ser el económico, el político, el científico, el estético, etc: espacios regionales que han sido extraídos de lo cotidiano y lo personal por la lógica de socialización mediante la abstracción de la nación, el valor y el género. Movimiento de desterritorialización y reterritorialización entonces, que habilita nuevos puntos de partida y perspectivas para otros discursos y otras prácticas, que posibilita *diálogos* entre diferentes.

En un sentido similar, Martín Kohan (2003) recoge al secreto como una interrupción en la continuidad del tiempo histórico capaz de cobijar las intenciones interiores de lo real. Y también al silencio como un agujero en el lenguaje imposible de ser interpretado (pues en todo caso lo que se interpreta

son los cuerpos y los gestos silenciosos, los rastros de sentido en sus márgenes, en lo que antecede o en lo rodea a ese corte abrupto). Recupera el secreto y el silencio en lo que tienen de conflictuales, y en tanto tales, de motores principales de la organización social que se caracteriza por lo manifiesta y lo que oculta: mecanismos de inclusión y exclusión que fundan regímenes de jerarquías o sentidos de hermandad. A diferencia de lo escrito y su potencial de publicidad, el secreto puede permanecer como un resto de ficcionalidad en la historia considerando su aspecto formal, no su contenido (puesto que el encanto, el valor, la seducción del secreto está en el misterio, en la espectacularidad del ocultamiento). Por ello nosotras distinguimos dos tipos de secretos, silencios u olvidos. Por un lado, aquellos *sustancializados* por el imaginario totalitario que espectaculariza su poder de velar y develar: hay *algo* que ocultar porque ha sido sustraído del campo de lo simbolizable y fijado maniqueamente como imagen de lo terrorífico que paraliza y enmudece (victimiza) o como imagen de lo valioso que inicia y realiza un movimiento tautológico imparable (despoja). Y por otro lado, aquellos desustancializados por una imaginación fragmentaria que se preserva en la existencia componiendo un cuerpo complejo-colectivo capaz de afectar y afectarse de mayores y mejores maneras: no hay algo que callar, olvidar u ocultar sino sólo el callar, olvidar u ocultar (como treta, saber o gesto absorto). En ambos casos se detiene la máquina semiótica, pero en un caso ante el poder de una imagen inefable que satura el imaginario mediante la abstracción, la homologación, la equivalencia y cuantificación: ante ella se calla, se padece, porque está todo dicho. En otro caso ante la potencia de una imagen inefable que regocija la imaginación compuesta de fragmentos mediante la concretización, la diferenciación y la cualificación de lo

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

intraducible- inapropiable: ante ella se calla y se obra, se afecta o se contempla, porque no hay nada dicho y todo por decir o porque no hay nada para decir y todo por hacer.

Así entendido, *desustancializado*, en el conflicto que funda el secreto o el gesto silencioso por su desciframiento se enfrentan voluntades, no identidades ni oposiciones plenas: no es un antagonismo dialéctico que redunde en síntesis o integración. En el reverso de la nación el gesto del secreto o del silencio es la treta o el saber de una voluntad que mantiene una relación mediada por la *imaginación*, antes que por el *imaginario* patriarcal, con la historia y la identidad nacional una vez vaciadas de contenidos sustanciales. Una relación fantástica y fantaseada. Puro gesto, puro hacerse, el secreto de la identidad nacional desustancializada funda un enfrentamiento en que lo otro se instala al interior y desestabiliza el lugar de lo mismo: cada polo es incapaz de afirmarse en identidad consigo mismo puesto que la convivencia de lo igual y distinto, lo homogéneo y heterogéneo, lo uno y lo otro, genera ambivalencias antes que interacciones, mezclas o simbiosis. La nación desustancializada vacía de realidad aquella imagen de la identidad nacional que funciona como una meta realidad, como una matriz idiosincrática de producción y organización de la alteridad interior que se pretende totalizar y sintetizar como un "crisol de razas", "melting pot", "galeia geral" (Segato, 2007).

Si lo que Kusch (1973) llama el pensamiento seminal, propio del mundo indígena y popular en América Latina, se contrapone al pensamiento causal propio del ciudadano del mundo occidental, pues es un saber de salvación y no de dominio, que busca *revelaciones* y no *soluciones*; podemos decir que aquí donde un sujeto popular abigarra-

do, ambiguo, ch'ixi se instala al interior de la imagen unívoca de nación patriarcal, con su secreto o su silencio, se desestabiliza cualquier posibilidad de identificación de los polos. Se desgarran el tejido sintético de la nación con las tramas de una lengua o un territorio ch'ixi que es como una reverberación: sólo a la distancia parece un tercer color, pero está compuesto de colores opuestos. Un espacio donde los contrarios se energizan mutuamente, lo heterogéneo se radicaliza, para que los tejidos sean más fuertes y nítidos y eclosionen con sus fricciones el tiempo vivido del presente (Rivera Cusicanqui, 2018) En un enfrentamiento donde no importa ya la *solución*, disolución o resolución del enigma que dé con una correcta interpretación de la totalidad realizada, idéntica a sí misma (para dominarla y afirmarse en ella como representación-representante o negar su existencia), sino antes bien la *revelación* y la salvación enigmática que desplaza y malinterpreta la imagen implosionándola, dejando fragmentos dispersos, restos ficcionales, gestos inconclusos.

5. Imaginaciones: mutaciones y contagios transfronterizos

Para concluir este ensayo volvemos a la pregunta que nos hicimos al inicio: ¿cómo la *lógica* de dominación impersonal patriarcal capitalista se encarna en los *modos de mostrarse* y en el mismo *ser mostrado* de lo nacional en la modernidad? El recorrido (arbitrario) por textos (disparos) nos permitió precisar y arriesgar nuevas definiciones de lo que entendemos por patriarcado, por nación y por resistencias ante sus lógicas de dominación. Hemos definido a la nación como *objeto* (del culto integrador) y *sujeto* (productor de semióforos, de marcas de espacios sagrados, eternos y comunes) del patriarcado capitalista. Pero también definimos a la nación, por un lado, como *repre-*

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

sentación en su doble acepción, es decir como autorrepresentación, idea y memoria de un objeto ausente que se conoce de manera mediada y por tanto signo transitivo, transparente (que representa algo) y como presentificación de lo ausente que habla en nombre de, ocupa el lugar de y por tanto signo reflexivo, opaco (se presenta representando algo). Y por otro, a la nación como *cánon*: una máquina de valores que genera sus propias verdades y se autoconfirma a partir de criterios de exclusión y de valor. No sólo a través de los dispositivos que delimitan y repiten una idea de lo común, también mediante el *olvido* (de que la relación entre significado y significativo y su eficacia es un producto de la lucha) el valor de lo nacional, como el valor mercantil, pasa a representar el equivalente abstracto y totalitario del conjunto de relaciones sociales despojadas de su contenido histórico, concreto y sensible al interior de un territorio imaginario separado de la vida.

Encontramos que la lógica de dominación impersonal del patriarcado moderno se construye y expresa en la imagen de nación como representante que presentifica lo ausente, es decir habla o se muestra *en nombre de* y se autorepresenta como imagen de una totalidad abstraída de las existencias concretas que son privatizadas. El principio de masculinidad abstracta se encarna en el ciudadano moderno y en el imaginario patriarcal belicoso a partir de un conjunto de imágenes de un estado-nación proveedor-protector que garantiza, contra las interrupciones, excesos y fuerzas contradictorias, la permanencia y continuidad de un lugar simbólico y físico al interior de sus fronteras. En su pulsión monopolizadora construye una imagen insimbolizable -el valor- de lo nacional patriarcal que satura y totaliza el imaginario mediante la abstracción y la homologación de las exis-

tencias. Sin embargo, analizando la lógica de dominación patriarcal moderna en su desdoblamiento nacional y el propio mecanismo de representación-canonización de la nación como (productora de su propia) imagen, mostramos que no hay *equivalencias estables* porque entre la *mostración* y la *imaginación* siempre son posibles discordancias. El secreto, el silencio, el diálogo entre lo irreductiblemente heterogéneo como posibles tretas o saberes, interrupciones del monólogo masculino de nación, interpretaciones incorrectas o fabuladas de la imagen patriarcal de nación, son movimientos de desterritorialización de los campos que han sido extraídos de lo cotidiano y lo personal y de reterritorialización *ch'ixi* donde lo ambiguo eclosiona con sus fricciones el tiempo vivido del presente. La imagen inefable de una nación desustancializada, a la manera del mito incaico mariateguano, potencia la imaginación compuesta de fragmentos dispersos, restos ficcionales, gestos inconclusos mediante la concretización, la diferenciación y la cualificación de lo intraducible-inapropiable al instalarse al interior de la imagen unívoca de nación patriarcal y desestabilizar cualquier posibilidad de identificación estable.

¿Cómo es posible la contradicción, el enfrentamiento y antagonismo sin identidades sustanciales? Como un virus invisible, a diferencia de un elemento patógeno externo (enemigo visible, sustancial, interno o externo, extranjero, discreto, identificable, expulsable, aniquilable) la energía renovable y desprejuiciada de las imaginaciones que recombinan los posibles, se encarna (y sólo entonces vive) en una sustancia-una de lo vivo sin identidades estables ni fijas que se automodifica y muta. Lo escindido-abyecto de la imagen de nación patriarcal: lo feminizado, extranjerizado, barbarizado y despojado, desde el lugar de lo asignado como propio, (se)

La construcción simbólica del patriarcado en imágenes de la nación

desplaza y desterritorializa (en) las fronteras fijadas por el imaginario patriarcal belicoso cuando se contagia por las imágenes implosionadas con las fuerzas transfronterizas que exceden lo simbolizable y se auto-modifica contrabandeando regiones tenidas como discretas, expropiadas y separadas del resto de lo vivo. El virus de la imaginación mutante se concretiza, diferencia y cualifica en la potencia de lo vivo intraducible-inapropiable.

Bibliografía

Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Berardi, F. (2020). *Crónica de la piscodeflicción*. Madrid: Centro Psicoanalítico de Madrid.

Chartier, R. (2006). *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marín*. Buenos Aires: Manantial

Chauí, M. (2000). *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Kohan, M. (2003). *El enigma de Guayaquil: El secreto de la Argentina*. Variaciones Borges 16.

Kusch, R. (1973). *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Buenos Aires: Editorial ICA.

Ludmer, J. (1985). *Las tretas del débil*. Puerto Rico: Ediciones El Huracán.

Pratt, M. (2000). No me interrumpas: las mujeres y el ensayo latinoamericano. *Debate Feminista*, 21.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Segato, L. (2007). *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

Facundo David Francisco González¹²

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo reconocer críticamente algunas formas que emergen de la configuración supra e infra hábitat a partir del análisis de experiencias de producción de hábitat en la puna (con el pueblo Kolla de Hurcuro) y en el chaco (con la comunidad Wichí de El Cocal) en la provincia de Salta (2017-2018). Las dos experiencias parten de proyectos de extensión de una Universidad Nacional argentina y emergen como espacios que permiten mirar la (re) producción de sentidos de hábitat en actores culturalmente diferentes al occidental. Para estudiar este tipo de escenarios nos basamos en el abordaje conceptual de la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, proveniente de la propuesta de epistemologías de sur- que busca restituir presencias en la experiencia social y la ampliación de las expectativas sociales de quienes habitan determinado territorio (Santos, 2006). Ambos proyectos tienen como disparador del caso en estudio a la dimensión energética, como materialidad en la producción de hábitat y como vía de acceso a sentidos y significaciones expresadas en monoculturas y ecologías. Un emergente del trabajo señala la necesidad de revisar y complejizar el carácter otorgado a los sujetos y objetos que se constituyen como destinatarios de las políticas públicas de hábitat.

Palabras clave: Hábitat, ecología, monocultura, política pública.

Introducción

El conocimiento sobre cómo viven las personas en contextos de diversidad cultural, en territorios marcados por tensiones entre actores que conciben el ser y estar en el mundo de formas diferentes y -a veces- contradictorias, con vinculaciones coloniales históricas, constituye un elemento de particular interés para nosotros. Para estudiar este tipo de escenarios nos basamos en el abordaje conceptual de la sociología de las ausencias (Santos, 2009) -proveniente de la propuesta de epistemologías de sur (Santos, 2006)- que busca restituir presencias en la experiencia social. Esto en conexión con una sociología insurgente, que dé cuenta de los procesos a partir de los cuales "lo que no existe", es producido activamente como no existente, como una alternativa

no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo" (Santos, 2006, p.23). Finalmente, desde el abordaje conceptual de la sociología de las emergencias (Santos, 2009) buscamos reconocer y contribuir a la ampliación de las expectativas sociales de quienes habitan determinado territorio, permitiendo: "(...) abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto, basado en estas emergencias: por ahí vamos construyendo el futuro" (Santos, 2006, p.23).

Esta investigación aborda dos experiencias de trabajo de la Universidad Nacional de Salta, con comunidades indígenas: por una parte, 1- el Proyecto de Extensión denominado "La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervención socio técnica para la mejora

¹²Doctor en Estudios Sociales de América Latina (Universidad Nacional de Córdoba). Becario Postdoctoral en INENCO (UNSa/CONICET).

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

del hábitat de comunidades originarias *Wichí* en el Chaco Salteño” y 2- el proyecto de mejora del hábitat denominado “Agua Caliente para los Hurcureños”. Ambas experiencias se localizan en las zonas catalogadas como dos de las más pobres del país (INDEC, 2018): chaco salteño y puna salteña. Estas regiones además de caracterizarse por su diversidad cultural y ambiental presentan indicadores de desnutrición, salud, educación y acceso a la energía negativos: el chaco salteño muestra una de las tasas de mortalidad infantil más alta, mientras que en la puna salteña el acceso a la educación primaria es restringido a quienes se encuentran cerca de algún pueblo, por señalar dos aspectos que marcan fuertemente a estos territorios. Además, las disputas por la propiedad de la tierra, el avance de la frontera agraria/minera atentan y avasallan las formas de habitar de estas comunidades.

El Estado -en vinculación con el mercado- aborda estas situaciones desde una visión occidental que no ha dado resultados positivos pues la situación resulta cada vez más preocupante. De esta forma, la extensión del Modelo Civilizador Moderno Colonial (MCMC) ha expulsado a las comunidades de sus tierras y las ha obligado a adoptar nuevas formas de habitar y a reconfigurar su vinculación con el ambiente, los criollos y otras comunidades. En este sentido, creemos que es posible encontrar elementos que den cuenta de ese proceso de colonización e imposición colonial y la consecuente incorporación al orden capitalista. Así, encontramos como “de repente” el pueblo *Wichí* es noticia por las muertes de niños por desnutrición “por cuestiones

culturales”, los caciques asesinados “por invadir propiedad privada”; sin considerar que el avance de la frontera agraria los expulsa del monte profundo¹³.

Ambas experiencias parten de proyectos de extensión de una Universidad Nacional argentina y emergen como espacios que permiten mirar la (re) producción de sentidos de hábitat en actores culturalmente diferentes al occidental. Somos conscientes de que el registro de experiencias es una manera de aproximarse al reconocimiento de las marcas del MCMC, que hegemoniza las formas de habitar nuestro territorio, y que pueden ejemplificarse en los modos de producción de la ciudad/ hábitat urbano, creemos esencial la comprensión de las formas de hábitat de comunidades no urbanas, que no se enmarca en la forma binaria de pensar lo urbano/rural. Las comunidades indígenas expresan un ejemplo paradigmático de resistencia al MCMC desde los inicios de la colonización. Aunque esto no implica que los pueblos indígenas permanezcan inmutables –como tampoco los colonizadores– desde el momento de la colonización.

Si entendemos hábitat como una territorialidad, marcada por la experiencia de habitar, concebido desde el ejercicio de producción y reproducción de sentidos que cristalizan en dimensiones supra e infra hábitat, entonces el hábitat se configura en este trabajo como un objeto doblemente descentrado. Lo supra hábitat refiere a los designios del MCMC, expresado en lógicas de producción de monocultura y formas de pensamiento abisal (Santos, 2009). Mientras que la dimensión infra

¹³Ver: “Justifican la Muerte de Niños *Wichí*” en https://fmnoticias881.com/noticias/id-1354_Justifican-la-muerte-por-desnutrici-n-del-ni-o-Wich- / “Acá si matan a un indio no hay justicia” en <https://rnma.org.ar/fr/noticias/18-nacionales/3669-aca-si-matan-a-un-indio-no-hay-justicia>, “Siete Niños *Wichí* mueren en menos de un mes en Salta” en <http://www.saltalibre.net/Siete-ninos-wichis-mueren-en-menos-de-un-mes.html>, “Mueren por abandono crónico del Estado y la Sociedad” en <https://www.lagaceta-salta.com.ar/nota/60614/sociedad/mueren-abandono-cronico-parte-Estado-sociedad.html>

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

representa elementos del hábitat asociados a la memoria y a la resistencia, posibles de visualizar mediante el trabajo de traducción intercultural y el diálogo de saberes. Trabajaremos con amplitud esta propuesta en el próximo capítulo. Se subraya el carácter no dado del hábitat, la experiencia de habitar y en ese sentido, el enfoque comunicacional de producción de sentidos nos permite ingresar desde una perspectiva privilegiada a ese proceso de construcción de territorio/hábitat.

Así, la comprensión de los procesos de construcción de sentidos sobre hábitat de una comunidad implica pensar- como ya se mencionó- desde tres planos: a) Sociología de las Ausencias (Santos, 2009): el plano de las ausencias y la producción de la no existencia como modo disciplinador del MCMC, sostenido a partir de la razón metonímica¹⁴ que (re) produce lógicas de monocultura. Aquí se plantea como ejercicio de disputa de sentidos el empleo de la sociología de las ausencias y las ecologías de saberes, tiempo, reconocimiento, escalas y productividad. b) Sociología de las Emergencias (Santos, 2009): en el plano de las emergencias y la imposibilidad de construir expectativas alternativas al orden de la razón proléptica¹⁵ y el progreso moderno se presenta la sociología de las emergencias y la construcción de proyectos de hábitat alternativos. c) Intelectual de Retaguardia (Santos, 2006): planteamos el trabajo intelectual a partir de la idea de intelectual de retaguardia, preocupado y comprometido con las luchas de los movimientos contrahegemónicos.

De esta forma, y atendiendo la necesidad de estudiar el hábitat desde una mirada

que incluya la comprensión de los sentidos asociados a él, se configuran las preguntas del problema de investigación: ¿Cómo se diseñan -y esencialmente implementan- experiencias que produzcan sentidos de hábitat respetuosos y atentos con la diversidad de modelos invisibilizados por el MCMC? ¿Qué sentidos de hábitat se producen y circulan cuando interviene la Universidad - como voz autorizada- en el territorio? ¿De qué forma es posible, considerando los parámetros geopolíticos y epocales, pensar formas de producción intercultural del hábitat? ¿Qué papel cumplen los actores -investigadores, académicos, científicos, técnicos- que participan de experiencias de hábitat en los contextos de diversidad cultural?

A partir de estos interrogantes configuramos como objeto de estudio las relaciones expresada en la configuración de las dimensiones supra e infra hábitat en el desarrollo de dos experiencias orientadas a la producción de hábitat en la Puna Salteña y el Chaco Salteño (2017-2018). En ese sentido, el objetivo del trabajo consiste en reconocer algunas formas que emergen de la configuración supra e infra hábitat a partir del análisis de experiencias de producción de hábitat en la puna y en el chaco salteños, en Salta (2017-2018). El caso de estudio está constituido por dos experiencias producidas a partir del trabajo de extensión de miembros y colaboradores del Instituto de Investigaciones En Energía No Convencional (INENCO) con comunidades Kollas y Wichí. A continuación, nos proponemos presentar brevemente ambas experiencias tomando como ejes organizadores cada uno de los proyectos.

¹⁴Como una versión de la Razón Indolente, la Razón Metonímica comprende el mundo a partir de una operación dicotómica y está obcecada por la idea de una totalidad bajo la forma de orden. Rige la producción de lógicas de monocultura (Santos, 2009).

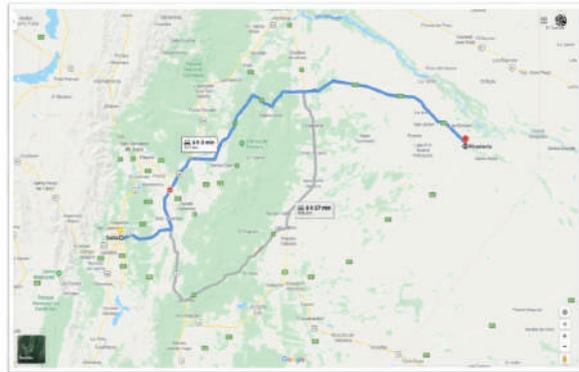
¹⁵La razón proléptica es la forma de la razón indolente que concibe al tiempo de forma lineal, ordenando las expectativas de futuro a partir de la idea de historia que tiene sentido y dirección conferidos por el progreso infinito (Santos, 2009).

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

Condiciones para trabajar en el Chaco: contextualización de La Misión

El chaco salteño forma parte de una zona denominada el gran Chaco Gualamba. Esta región geográfica comprende territorios de tres países: Argentina, Bolivia y Paraguay. Sus límites naturales están dados al Oeste por la pre cordillera andina, al Norte por los Llanos de Chiquitos y las prolongaciones serranas del Mato Grosso, al Este por el río Paraguay y al Sur por el Saladillo o río Dulce. Dentro del mapa de la provincia de Salta, los departamentos de Orán, San Martín y Rivadavia, ocupan el extremo norte del Chaco, con una superficie estimada en 64.000km², ocupando la zona de tierras bajas. El Chaco Salteño ofrece una de las más generosas variedades vegetales y zoológicas no sólo del país sino del mundo entero [Ver mapa N°1].

Mapa N°2: Ruta Salta-Rivadavia



Fuente: elaboración propia en base a información geográfica obtenida de mapas de Google.

Las comunidades que constituyen La Misión son el grupo homónimo asentado en las inmediaciones de Rivadavia, El Cocal ubicado a 15 km. de la cabecera departamental y Fiscal 30 a una distancia de 30 km., cercano a los márgenes del Bermejo [Ver mapa N° 3].

Mapa N°1: Localización de Rivadavia en el mapa físico-político de la provincia de Salta



Fuente: elaboración propia en base a información geográfica obtenida de mapas de Google.

Mapa N°3: Distribución de comunidades de La Misión



Fuente: elaboración propia en base a información geográfica obtenida de mapas de Google.

En esta región encontramos a la comunidad Wichí de La Misión que está constituida por tres grupos distribuidos al noreste de Rivadavia (Departamento de Rivadavia, Provincia de Salta) al sur del río Bermejo, hacia el este de la Ciudad de Salta, a 379 kilómetros por ruta provincial (RP) 13, atravesando la zona de valles de la Provincia de Jujuy [Ver mapa N°2].

El grupo de La Misión tiene alrededor de 1000 habitantes, de los cuales el 75% son menores de edad, cuentan con una Escuela exclusiva para la comunidad y entre el personal docente existen auxiliares bilingües, ya que la mayoría de los niños sólo hablan Wichí hasta el momento de escolarización occidental. En esta localidad reside el cacique de toda la comunidad, quien además es el presidente de la Organización

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

No Gubernamental *Amtena* -que significa Hola en *Wichí*- que nuclea jurídicamente a las tres comunidades. Al momento del encuentro con el cacique, *Joaquín*¹⁶ nos advirtió que la comunidad adoptó comportamientos de la política criolla, incorporándose a la misma figuras de liderazgo moderno como los referentes políticos partidarios de la comunidad, y que allí no era conveniente conversar y/o entrevistar a otros referentes, por fuera del cacique, ya que la comunidad es la más grande y no es saludable generar expectativas que se crean a partir de la presencia de personas e instituciones (como el INENCO), ajenas a la comunidad. Además, el cacique nos señaló que están tratando de resolver conflictos internos, pues lo que ellos llaman “criollización” –que no es más que el contacto estable con los criollos y la adopción de algunas de sus formas- implica que jóvenes de la comunidad desarrollen adicciones o una mirada crítica hacia su cultura renegando de sus orígenes e incluso negándolos. Sobre esto el Cacique señala:

La cosa que lamentamos más es cómo, no conformes con quitarnos las tierras, arrinconándonos cada vez más a los pueblos donde pasamos a ser pobretones; le meten su cultura a nuestros niños en la escuela, empieza a llevarnos nuestros jóvenes a que ataquen contra nuestras costumbres y que algunos nieguen su origen para tener un mejor trabajo en la ciudad. Encima el paco y la cerveza se metió aquí en La Misión y la policía encierra a nuestros chicos. Tenemos mucho trabajo que hacer para resolver estos conflictos (Cacique, 2017)

El Cacique expresa una situación que, ante los ojos occidentales resulta común, pues son problemas urbanos. Pero entendemos que detectó la instancia en que el MCMC actúa con más fuerza en la conciencia de los jóvenes de su comunidad y es en la

escolarización. Los modelos educativos occidentales legitiman una forma de saber, de conocer, deslegitimando otros ámbitos como prácticas y rituales que considera paganos y premodernos. Aunque los auxiliares bilingües son –o debieran ser- miembros de la comunidad, la autoridad en el aula sigue siendo un docente formado por un sistema que niega otras ecologías y erige a lo moderno occidental como “la cultura”. Durante el primer viaje, estuvimos un día en Rivadavia y visitamos la escuela de La Misión, allí conversamos con un grupo de maestras y al comentarles que pretendíamos trabajar con comunidades la directora nos señaló que:

Todos vienen con muchas ganas de ayudar. Yo vine desde Tartagal por eso mismo, pero es imposible mientras ellos sigan queriendo ser *Wichí* antes que argentinos, mientras quieran seguir viviendo en el monte y le enseñen su lengua antes que la nuestra (Directora, Escuela La Misión, 2017)

La docente, desde una actitud de buena fe, nos interpela respecto de las posibles consecuencias de nuestro trabajo al vincularnos con comunidades indígenas. Ella, y en acuerdo con su cuerpo docente, reproduce mandatos y designios del modelo colonial. Nada por fuera existe o es válido. Luego de La Misión nos dirigimos a la comunidad de Fiscal 30, donde habitan alrededor de 50 personas, la mayoría de ellos niños. Esta comunidad, si bien responde a la organización *Amtena*, no presenta una estructura de organización concreta, debido quizás a su reciente asentamiento en tierras que aún se encuentran en disputa judicial:

El finquero dice que es suyo, que se lo compró al Estado en la época de Romero [ex gobernador de Salta], nosotros nacimos aquí hace 50

¹⁶Todos los nombres empleados son ficticios. Particularmente Joaquín representa a un amigo del Cacique y actor que sirvió de enlace entre INENCO y la comunidad.

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

años, y la policía expulsó a nuestros padres, hoy volvimos a recuperar la tierra de nuestros abuelos. No tenemos miedo, ya mataron a otros, que vengan con sus pistolas, nosotros aguantamos (Jeremías, miembro de la comunidad de Fiscal 30, 2017)

Jeremías enuncia una experiencia muy ilustrativa del territorio donde nos encontrábamos. La expulsión de las comunidades por parte de sectores empresariales, al margen de la justicia, es moneda corriente. La situación se remonta a los años 90 cuando el Estado Provincial remató grandes volúmenes de tierras a precios marginales. En el caso del chaco, entre los aserraderos legales e ilegales y el avance de la producción sojera presionaron el desalojo de comunidades del monte profundo hacia sectores urbanos o circundantes:

Pareciera que de repente estamos aquí, aparecimos como de la nada, pero no, lo que pasa es que antes no les interesaban nuestras tierras, porque hace mucho calor y la agricultura común no se daba, pero ahora con la soja y el desmonte nos corrieron. No es que no había indios antes, estábamos en nuestras tierras y ahora nos sacaron (Jeremías, 2017)

Jeremías expresa una situación contemporánea regular, de repente emergen situaciones problemáticas para los Estados en cualquiera de sus niveles. Los problemas que involucran al pueblo Wichí, como actores dentro del diseño de una política pública no tienen más de medio siglo, y el Estado nacional –considerando la extensión actual de su territorio- tiene menos de 200 años. Es decir, aunque las tierras en disputa están habitadas por las comunidades Wichí -entre otras- desde antes de la colonización, el Estado asumió su propiedad para luego vendérselas a sectores privados, concentrados y extractivistas.

Al presentar, estas dos comunidades, situaciones de una complejidad para la cual

nuestro grupo de trabajo no contaba con herramientas pertinentes para ayudar a resolver, decidimos trabajar con El Cocal, desde donde originalmente salió la demanda de asistencia. En el Cocal existe una estructura organizacional sólida, debido a su trayectoria que incluye propiedad colectiva de la tierra, organización comunitaria para la producción de alimentos y un vínculo de asistencia solidaria entre los habitantes. La comunidad incluye 12 familias distribuidas en la misma cantidad de viviendas. Entre sus 80 habitantes, aproximadamente, más de 50 son niños que asisten a la Escuela Bilingüe El Cocal. A diferencia de la situación de La Misión, en El Cocal la Escuela representa un espacio de apropiación por parte de la comunidad. Esta pequeña Escuela cuenta con un Director que, además de sus funciones pedagógicas, es responsable administrativo del funcionamiento de la institución, en general, y del comedor escolar, en particular. La persona que ejerce como director vive de lunes a viernes en la Escuela y durante los fines de semanas y vacaciones retorna a su ciudad de origen, cercana a la capital salteña. Durante el primer viaje, éste nos comenta:

Yo siempre trabajo en zonas rurales, a mí me gusta, y en mi experiencia con comunidades originarias, esta ha sido una experiencia muy exquisita. La mejor experiencia que tuve. El referente de la comunidad y a veces el cacique que está en La Misión me ayudan a coordinar las tareas con la comunidad. Usted vio, si ellos se involucran es mejor, sobre todo porque es difícil estirar el presupuesto del comedor y de la limpieza y siempre hay gente de ellos dispuesta a ayudar (Director El Cocal, 2017)

Entre las potencialidades, observamos la buena relación entre el director y los habitantes de la comunidad, y esto se expresa incluso en el respeto con el que se refiere el director:

Yo aquí vengo a ayudar, a compartir lo que sé,

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

pero ellos me han enseñado mucho, incluso los niños, sus conocimientos en la manipulación de las bondades de la naturaleza me parece que está desaprovechada y mal vista (...) una vez tenía dolores de espalda, muy fuertes, me trajeron palo santo y un té de un yuyo que crece en el río y fui mejorando (Director El Cocal, 2017)

El director expresa de alguna manera la dinámica de una relación más armoniosa entre formas de saberes y quehaceres distintas, e incluso expresa empatía. Esto hace sospechar que gran parte de la solidez se apoya en este buen vínculo. Por otro lado, los dos docentes –responsables de plurigrados– comparten la visión del director y han asumido actitudes similares. Estas disposiciones han orientado la interacción con la comunidad hacia relaciones de complementariedad, diálogo y respeto. No obstante, una de las docentes expresa:

Nos llevamos muy bien con la comunidad, sin ellos sería imposible sostener esta institución y su función que es la de educar a sus hijos. Pero también encontramos un límite en cuanto al orden de las prácticas institucionales. Por ejemplo, si un niño se lastima, se hace un tajo, para nosotros hay que llevarlo urgente a la salita de Rivadavia para que vean los médicos qué hacen. En cambio, ellos tienen lo que nosotros llamamos ‘sus maneras’ de resolver problemas y lo atiende la anciana de la comunidad. Nosotros respetamos eso, pero si vemos que el niño no se mejora insistimos en llevarlo a la salita. Este respeto por sus culturas nos dio margen para poder trabajar sin resistencia (Maestra de Escuela El Cocal, 2017).

La maestra nos ilustra una estrategia sobre la que se asienta la relación que establecieron con la comunidad. Al referirse a las negociaciones asumidas, da cuenta de cierta empatía que reconoce el valor de las prácticas de la comunidad, aunque con límites establecidos. Respecto de la situación de salud, específicamente, el MCMC ha establecido una división del trabajo que dota a la medicina occidental de la exclusi-

vidad en la atención las dolencias, negando otras formas posibles. Aquí, los docentes no establecen la línea abisal de forma rígida, logran perforarla desde un lugar de reconocimiento y empatía. Por otro lado, los hombres que nos recibieron en El Cocal nos comentaron que la comunidad cuenta con experiencias de trabajo conjunta con organismos del Estado y ONGs:

El INTA nos capacitó en el armado de huertas, nosotros no estábamos acostumbrados en eso, nosotros somos buscadores, lo que el monte y el río nos da es lo que comemos. Pero como los criollos nos sacaron de nuestras tierras y casi de nuestro río, nos vino bien para subsistir (José, referente de El Cocal, 2017)

Varios organismos del Estado y ONGs establecieron contacto en el Chaco salteño, sobre todo con el avance de la frontera agrícola y sojera. Estos actores se constituyen como auxiliares, paliativos, a una situación del arrinconamiento y achicamiento que sufren los pueblos indígenas, en este caso el Wichí. El Estado actúa como la mano colonial del MCMC, definiendo las acciones que ponen a disposición grandes extensiones de tierras distantes de las grandes urbes. El capitalismo, por su parte, se presenta como el impulso al progreso y a la modernidad, sostenida esencialmente en la fetichización de la soja, que demanda desmontar bosques nativos en los que la naturaleza –vegetal y animal– y los pueblos que en ella habitan se presentan como un obstáculo (Gonzalez, 2020). Sobre la situación de desmonte y expulsión, el referente de El Cocal nos cuenta:

Sabemos que ellos tienen el apoyo de los gobiernos y están aliados con la policía, si usted escuchara el ruido cuando muere la naturaleza, las topadoras y sus grandes cadenas, uno siente que muere en parte. Aquí estamos rodeados de fincas que desmontaron y alambraron incluso el río y si nos ven metiéndonos no tiran churinchazos (Referente de El Cocal, 2017)

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

Si el colonialismo actúa como anulación de otras formas de comprender y hacer el mundo, encumbrando a lo occidental, el capitalismo le agrega agresividad y crueldad en la mercantilización del ambiente y las relaciones con él. No sólo no existen o son incivilizados, también representan un obstáculo para la promesa del progreso. Ya avizoramos en esta instancia, la complementariedad de Colonialismo y Capitalismo, representados en este caso en Estado y Mercado.

Cocinas a base de Biomasa¹⁷ para El Cocal

El proyecto de Compromiso Social Universitario denominado "La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervención socio técnica para la mejora del hábitat de comunidades originarias *Wichí* en el Chaco Salteño" -aprobado mediante Res. -2016-2371-E-APN-SECPU#ME- se diseñó durante el segundo semestre del año 2016 y se presentó a la convocatoria de la Secretaría de Políticas Universitarias de ese año. La formulación surge producto del contacto de miembros del INENCO que desarrollaron proyectos de *destiladores de agua solares*¹⁸ para comunidades indígenas y criollas en el territorio del Chaco salteño durante los años 2010 al 2015¹⁹. Este vínculo, que permitió que el INENCO sea reconocido

como una institución de ciencia y desarrollo tecnológico en esa región, sirvió para que el cacique *Wichí* de la comunidad La Misión se comunicara, mediante un "amigo" suyo, con personal de INENCO. *Joaquín*, militante social y sociólogo radicalo en la zona, desplegó la estrategia de acercamiento al instituto y acercó las inquietudes a diferentes grupos de trabajo. Su acercamiento a parte del grupo de trabajo *Planificación Energética y Gestión Territorial* (Peyget) del INENCO incluyó comunicación vía correo electrónicos, mensajes de textos y reuniones.

Joaquín nos transmitió que la comunidad deseaba contar con luz en sus viviendas durante la noche y que la cocina de la Escuela Bilingüe demandaba más leña de la que podían costear -ya que el Estado no se hace cargo de este insumo- para la cocción de las cuatro comidas de los niños que allí asisten. El proyecto fue formulado por parte del Peyget debido a la premura -cierre de la convocatoria-, las distancias y la brevedad del formulario para la postulación. Como los fondos máximos posibles a otorgar eran \$ 40.000, por una cuestión de costos se decidió -en acuerdo con el Cacique de La Misión- que se comprarían como bienes transferibles a la comunidad 3 Cocinas a base de Biomasa para la Escuela de El Cocal con el objetivo de hacer eficiente el

¹⁷La biomasa es un tipo de energía renovable procedente del aprovechamiento de la materia orgánica e inorgánica formada en algún proceso biológico o mecánico, generalmente, de las sustancias que constituyen los seres vivos, o sus restos y residuos. La energía a través de la biomasa es la utilización de materia orgánica como fuente energética. Esta materia orgánica, es heterogénea.

¹⁸Los destiladores solares de agua son sistemas que constan de una bandeja oscura donde se vierte el agua contaminada con sales, sobre la cual se coloca un techo de vidrio a dos aguas. La superficie que ocupa el equipo es de un metro cuadrado y se pueden colocar varios equipos de manera contigua, según el tamaño de la población que requiera el servicio y el espacio disponible en el lugar de instalación. Estos destiladores funcionan por radiación solar, que atraviesa el techo de vidrio y es absorbida por el agua depositada en la bandeja, que se calienta y comienza a evaporarse. A través de este proceso, las sales quedan concentradas en el fondo, el agua evaporada se condensa en la cubierta de vidrio y comienza a escurrirse por allí. Posteriormente, el agua es recogida en unas canaletas que la conducen a un recipiente, donde se la colecta ya desalinizada (Franco, 2015).

¹⁹Una de las limitaciones principales para el acceso al agua es la contaminación natural o artificial salina de las fuentes de agua dulce, lo que desencadena afecciones en la salud y bienestar de la población. En el Noroeste Argentino (NOA) se evidencian con claridad problemas asociados al exceso natural de sales en el agua (en algunos casos con arsénico). Esta situación se da particularmente en las regiones Chaco y Puna.

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

uso de la chamiza²⁰ que rodea la comunidad creando biomasa para producir energía.

La convocatoria, de tinte transferencista, demandaba un acta-compromiso por parte de la comunidad nucleada en una organización jurídica. Por este motivo, el proyecto lleva el nombre de La Misión, que contiene las tres comunidades antes mencionadas, nucleadas en Amtena. Además, la formulación demandaba procesos formativos entre los estudiantes y profesionales participantes y “la generación de una conciencia social universitaria al servicio de la comunidad”. En un intento de superar esta forma vertical de entender la ciencia y los vínculos entre la comunidad y la Universidad se incluyeron en el proyecto instancias de talleres de capacitación para todos los miembros del proyecto a modo de coproducción de tecnologías de hábitat. Sin asumirlo, o expresarlo de manera totalmente consciente, intentábamos cruzar la línea abisal para producir lo que llamábamos “hábitat respetuoso”. Más adelante, en instancias de discusión del grupo de trabajo arribaríamos a enunciados y categorías que expresarían de forma más clara cómo entendemos la producción de tecnologías sociales y de hábitat.

La convocatoria, de tinte transferencista, demandaba un acta-compromiso por parte de la comunidad nucleada en una organización jurídica. Por este motivo, el proyecto lleva el nombre de La Misión, que contiene las tres comunidades antes mencionadas, nucleadas en Amtena. Además, la formulación demandaba procesos formativos

entre los estudiantes y profesionales participantes y “la generación de una conciencia social universitaria al servicio de la comunidad”. En un intento de superar esta forma vertical de entender la ciencia y los vínculos entre la comunidad y la Universidad se incluyeron en el proyecto instancias de talleres de capacitación para todos los miembros del proyecto a modo de coproducción de tecnologías de hábitat. Sin asumirlo, o expresarlo de manera totalmente consciente, intentábamos cruzar la línea abisal para producir lo que llamábamos “hábitat respetuoso”. Más adelante, en instancias de discusión del grupo de trabajo arribaríamos a enunciados y categorías que expresarían de forma más clara cómo entendemos la producción de tecnologías sociales y de hábitat.

Por parte de la UNSa participaron miembros del INENCO y colaboradores, entre ellos físicos, comunicadores, antropólogos, recursólogos, personal técnico del INENCO, sociólogos, licenciados en energías renovables, etc. Desde diferentes campos del saber científico occidental, pero con el compromiso de colaborar en la transformación social sin que eso devenga en un abandono de las formas de hacer y saber de las comunidades, pensamos que el proyecto, en su formulación era absolutamente viable, en el proceso adquirió pretensiones más complejas. Así vemos cómo en este proyecto la “transferencia” de cocinas de biomasa se presentó como un medio para poder acercarnos a la comunidad y pensar junto a ellos formas de producir tecnologías sociales para el hábitat. Sin expresarlo en el proyecto, estábamos cons-

²⁰La chamiza es un tipo de leña que genera el ecosistema del monte, a partir de las ramas y hojas de los chañares, palos santos y algarrobos. Normalmente no es posible encender fuego con este tipo de leña, pero las cocinas diseñadas por el INENCO aprovechan este insumo. El empleo del equipo tecnológico es sencillo y su procedimiento es idéntico al empleado por quienes encendían fuego para cocinar en la Escuela de El Cocal.

²¹En este caso, el Acta compromiso firmada por el cacique de la comunidad y la directora del proyecto, establecía los términos de colaboración para el desarrollo del proyecto, comprometiéndose cada uno a realizar las acciones que le correspondieran.

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

truyendo un puente que nos ayudaría a repensar nuestras prácticas como académicos al momento de diseñar tecnologías de hábitat (equipos tecnológicos, formas de intervención, etc.), al mismo tiempo que empezábamos a construir con la comunidad herramientas que les permitieran disputar los sentidos de las tecnologías que otros actores les ofrezcan en el futuro.

Condiciones para trabajar en la Puna: contextualización de Hurcuro

El proyecto "Agua caliente para los hurcureños" se implementó en Hurcuro, poblado perteneciente al departamento Los Andes de la Provincia de Salta, el acceso se realiza por la ruta provincial N° 38 a 30 km. de la ciudad San Antonio de los Cobres y 170 km de la capital provincial [Ver mapa N°4].



Fuente: elaboración propia en base a información geográfica obtenida de mapas de Google.

La población de Hurcuro, alrededor de 30 personas mayores de 60 años, es una Comunidad Kolla que posee una economía de subsistencia basada en la agricultura y ganadería para autoconsumo. [Ver Mapa N°6].

Mapa N°4: Localización de San Antonio de los Cobres en el mapa físico-político de la provincia de Salta



Fuente: elaboración propia en base a información geográfica obtenida de mapas de Google.

Mapa N°6: Ubicación de la Localidad de Hurcuro



Fuente: elaboración propia en base a información geográfica obtenida de mapas de Google.

El lugar se encuentra inserto en la Puna Salteña, con altitudes entre los 3700 a 4000 m.s.n.m. El clima característico de la región corresponde a la denominada puna desértica. La altitud, la intensa radiación durante el día y la gran irradiación nocturna tienen gran influencia en la temperatura, siendo característica una gran amplitud térmica. Las precipitaciones son escasas alcanzando los 100 a 150 mm. anuales [Ver mapa N°5].

Debido a la gran migración de pobladores a zonas urbanas en la última década, la comunidad advierte la necesidad de ocupar las tierras de propiedad colectiva que el Estado les reconoce, y revalorizar sus tradiciones. En ese sentido, la cacique de la comunidad nos señala que:

Ahora que por fin nos reconoce –el Estado-muchos se están yendo, es que es difícil competir con las cosas de la ciudad, aquí los jóvenes

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

nacen y se van, somos una comunidad de viejos, pero queremos darles cosas para que vengan y no abandonen el territorio de los ancestros (Cacique de Hurcuro, 2017)

La cacique expresa la necesidad de innovar en formas habitar su territorio para que la comunidad no desaparezca. Su preocupación se asienta en la realidad del envejecimiento de los Kollas que habitan Hurcuro. Los Kollas de la puna argentina son una comunidad incorporada al sistema colonial de forma violenta durante la ocupación española, primeramente, como mano de obra barata y servidumbre, luego negados como pobladores de un “desierto” donde “no hay habitantes” según el discurso colonial del incipiente Estado argentino. Su transición al sistema capitalista incluyó –entre otras- la incorporación de tecnologías asociadas al turismo campesino o social. La cacique señala:

Mucho tiempo luchamos por estas tierras, si no bajábamos al pueblo no nos molestaban –los criollos- pero vimos que una manera de subsistir, de no perder nuestras prácticas era haciendo cosas que los gringos dicen que somos como ser nuestras culturas de antes como la tarea de cocinar o como elaboramos artesanías o nuestros bailes (Cacique de Hurcuro, 2017)

La cacique expresa las formas de agencia que asumió su pueblo, desde la utilización de la idea museológica de los pueblos indígenas hasta la reproducción de rituales como espectáculo para visitantes. El testimonio permite afirmar que el

pueblo Kolla del norte argentino ha convivido los últimos 200 años de una forma pacífica con la dominación, pues, más allá de la minería tradicional no existían intereses nacionales o geopolíticos en el territorio. Ese contexto ha empezado a cambiar con el descubrimiento de los yacimientos de litio en Salta y Jujuy y la necesidad de contar con grandes extensiones de territorios “deshabitados” para la explotación de este mineral estratégico en el sistema capitalista actual.

Calefones Solares para Hurcuro²²

La comunidad de Hurcuro ha interactuado con diferentes actores individuales e institucionales del sector científico-tecnológico del Estado a lo largo de los últimos 10 años. La U.N.Sa., el INENCO, junto a la Agencia de Extensión Rural (AER) del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) son unos de los principales promotores de proyectos en el lugar. En febrero de 2017, a los efectos de la formulación del proyecto, se visitó Hurcuro. En esta instancia se mantuvo una reunión con la comunidad en la cual nuevamente se evidenció la problemática emergente de la necesidad de contar con agua caliente. Se acordaron los alcances del proyecto y redactamos en conjunto el acta acuerdo. En esta oportunidad también se realizó el relevamiento del Estado de los destiladores solares solicitados por los pobladores en diciembre de 2016.

²²Si bien no pretendemos comunicar y analizar las dimensiones técnicas de este equipo tecnológico, nos resulta interesantes indicar algunas características. La tecnología desarrollada por el INENCO permite construir un calentador solar para calentar agua de forma económica y práctica. Este diseño asegura el agua caliente a las comunidades que cuentan con un acceso limitado a la energía, aportándoles fuentes alternativas de energía para satisfacer las necesidades domésticas. El modelo nos va a entrega agua a una temperatura de 45° a 50°C durante el día y de 18 grado promedio en la noche. Si bien no es un calentador de alta eficiencia como los industriales, tiene un costo mucho menor y podemos construirlo con materiales de fácil acceso y con herramientas de uso corriente y la zona es ideal para su implementación por los altos niveles de radiación. En líneas generales, se debe decir que este calentador crea un pequeño invernadero que consigue que el calor de la radiación solar quede atrapado en la manguera. Después, todo ese calor se absorbe y se transfiere al agua, calentando esta última. Es decir, los rayos del sol atraviesan la superficie transparente que poseen las botellas del calentador casero e impactan de manera directa contra el tubo negro de la manguera. El color negro absorbe perfectamente el calor que desprende la radiación solar y dicho calor queda retenido en el interior.

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

En lo que respecta a la tecnología para el calentamiento de agua con energía solar, desde el año 2013 al 2016 trabajamos con los proyectos de extensión: "Aporte a la Sustentabilidad del Uso de Calefones Solares de Interés Social en Comunidades del Departamento de Iruya", financiado por la Secretaría de Extensión de la UNSa y "Adecuación Socio Técnica y Producción de Calefones Solares para su Uso Sostenible en Comunidades Andinas de la Provincia de Salta", financiado por la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación. Entre ambos proyectos se realizó un nuevo diseño de calefón solar de bajo costo, se construyeron prototipos entre alumnos y docentes de la Facultad de Ciencias Exactas de la UNSa. Como trabajo de campo se realizaron talleres de capacitación sobre la construcción de estos equipos en las escuelas, Hospital y Puestos Sanitarios del Departamento de Iruya, donde se dejaron instalados los calefones solares contruidos de manera conjunta. Con este trabajo en comunidades del departamento Iruya se logró probar y adecuar la tecnología que se presentó a los pobladores de Hurcuro como una nueva opción para el calentamiento de agua para uso doméstico.

El desarrollo del proyecto se vio sustentado en vínculos preexistentes y compromisos mutuos que permitieron confiar en el cumplimiento de las acciones previstas para mejorar las condiciones de hábitat en Hurcuro. La comunidad ya tenía una trayectoria en la gestión y desarrollo de proyectos participativos desde hace más de 10 años. El problema del acceso al agua y a la energía ha sido identificado por la propia comunidad, como así también alternativas tecnológicas para paliar esta situación a través de la realización de diversos proyectos (instalación de paneles fotovoltaicos, obras de captación y distribución de agua,

construcción de viviendas del IPV -proyecto más reciente- y para este caso en particular -proyecto de extensión- provisión de calefones solares).

Desde la perspectiva del uso de las tecnologías solares, el diseño de calefón solar con el que se trabajó prometía un funcionamiento simple y mantenimiento autónomo de los equipos por parte de los propios pobladores quienes fueron capacitados, evitando una dependencia técnica de la universidad u otras instituciones. La construcción y prueba de los equipos fue realizada en forma participativa con la finalidad de generar capacidades locales para su replicación y reparación en caso de ser necesario. Este punto se identifica como uno de los más fuertes en cuanto a la real incorporación de los equipos tecnológicos como tecnología social: simplicidad de los equipos, disponibilidad de materiales, bajo costo, uso y mantenimiento intuitivo (todos los pobladores reconocen que una manguera negra al sol se calienta; que una noche muy fría congela el agua y explota la manguera, etc.).

Lo Supra Hábitat

Sobre las formas hegemónicas en que el MCMC reproduce lo que denominamos supra hábitat reconocemos cinco formas de ausencia que produce la razón metonímica: 1- los que no saben o ignorantes, 2- los arcaicos o residuales, 3- lo inferiores, 4- los locales y 5- los improductivos. Todas estas formas componen los sentidos supra hábitat que producen el territorio que habitan las comunidades y ejercen una forma de regulación y disciplinamiento al momento de producción del hábitat. Estos modos de comprensión totalizadores actúan a partir de tecnologías del hábitat que van desde equipos técnicos -cambio de adobe por ladrillo cocido hueco como

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

signo de modernidad- hasta la negación de prácticas medicinales ancestrales por formas occidentales foráneas.

Las formas hegemónicas que constituyen la dimensión supra hábitat generan una sustracción de presente, anulando aquello que consideran no existente, no válido o invisible. Esto constituye un verdadero desperdicio de experiencia social que atenta contra formas respetuosas de producir hábitat en cada comunidad, haciendo presente lo producido como ausente y dotar lo invisible o desacreditado de valor. Lo supra hábitat puede funcionar como estructura social y es un desafío transformar objetos ausentes en objetos presentes, casi una sobredeterminación. Pero en ese sentido hemos notado, al mismo tiempo que reconocíamos los modos de producción hegemónicos, intersticios que avizoran resistencias, memorias, ecologías de prácticas y saberes que invierten la situación y posibilitan que las experiencias ausentes se vuelvan presentes, poniendo en cuestión o agrietando la legitimidad del MCMC.

Lo Infra Hábitat

Mientras lo "supra" representa un modelo occidentalizado, colonial, hegemónico y homogeneizador, desde el cual se piensa, diseña y configura "el hábitat" y, al mismo tiempo, se limitan o potencian las experiencias sociales en y con el espacio, "lo infra" se ofrece como un modo de resistencia que atiende a una diversidad de modos de ser y estar en el mundo, no se limitan al diseño y construcción del territorio y estalla una multiplicidad de elementos que van desde la salud, el vínculo con la naturaleza y el entorno, y las relaciones con los antepasados. Lo infra hábitat evoca la afirmación de ecologías en los planos de saberes, reconocimientos, temporalidades, escalas

y productividades. Estas ecologías permiten visibilizar múltiples experiencias en los modos de habitar los territorios y sus espacios sociales, que exceden la comprensión occidental del hábitat y amplían las expectativas sociales relacionadas a este.

Las comunidades con las que trabajamos comparten elementos que las acercan, las vinculan. En esas zonas de contacto, encontramos su pertenencia a pueblos que reivindican su identidad como indígenas y una vinculación con la naturaleza, la medicina y la educación muy diferente a la forma indolente de la racionalidad criolla moderna, a la que está más cercano el equipo del INENCO también. Las maneras en que el MCMC impuso el mandato colonial capitalista están representadas en las formas bárbaras del genocidio indígena perpetrado desde 1492: la expulsión de sus territorios, la imposición de otras religiones y la incorporación forzosa a prácticas modernas, coloniales y capitalistas. Hemos revisado en el capítulo anterior algunas de esas formas representadas en las lógicas de producción de monocultura.

El reconocimiento de estas monoculturas nos permitió, a la vez, acceder a otros sentidos profundos de las prácticas de hábitat de cada comunidad, plasmado en las ecologías. Es decir, el ejercicio de la Sociología de las Ausencias permitió penetrar en los componentes de lo Supra Hábitat, y sirvió de plataforma para la operación de la Sociología de las Emergencias e inspeccionar otras formas de asumir lo que todavía no es, lo que puede ser y cómo toma conciencia cada comunidad de que puede hacerlo. En lo que atañe específicamente a la implementación de los equipos tecnológicos de cada proyecto se analizaron las prácticas sociales, como procesos de producción de sentidos a partir de la dinámica de campos de experiencia de los distintos actores

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

puestos en diálogo. Para esto asumimos que los escenarios de comunicación que contienen los diálogos entre saberes están constituidos por trayectorias específicas que atraviesan cada uno de los participantes de los proyectos, reproduciendo órdenes dominantes o transformándolos.

La definición de las situaciones para el desarrollo de actividades específicas para la implementación de las tecnologías plantea una dislocación que demanda el ejercicio de producir conocimiento y experiencias desde unas dimensiones que exceden el saber técnico científico. Planteamos esto desde la crítica a la producción de lógicas de monocultura del saber y del rigor, a la colonialidad del saber y la forma transfereñista de producir tecnologías de hábitat. Es decir, ontológicamente planteamos una producción de hábitat desde actores, prácticas y campos de experiencias que usualmente son invisibilizados por el MCMC. Una forma de invisibilización de esas otras ecologías de producción del hábitat está dada por los requerimientos de las convocatorias de proyectos como los que son parte de este caso. Los procesos extensionistas ideados por esta convocatoria pretenden ajustar los procesos sociales a un período de tiempo que no siempre es coincidente. En términos reales se pretende ajustar la temporalidad de los procesos externos a la Universidad a los tiempos de la burocracia universitaria a partir de protocolos de rendición de cuentas. Pero esto se agrava aún más cuando la liberación de giros de fondos no se produce, aunque se haya cumplido con los requerimientos de informes de rendición.

Otro ejemplo de estas ecologías se vio reflejado al momento de determinar condiciones del clima para los equipos tecnológicos de la puna. En este caso el saber científico puede dar generalidades respecto del

comportamiento del clima, pero posee márgenes de error al momento de determinar los niveles de viento, lluvia y radiación solar. Esto sucedió en Hurcuro cuando intentábamos hacer funcionar el GPS (Sistema de Posicionamiento Global) y la terminal atmosférica para determinar la mejor posición del Calefón y su cuidado. En este paraje, no hay acceso a internet ni señal de teléfono, por lo que la única opción fue confiar en las recomendaciones de los habitantes. Efectivamente, sus recomendaciones ayudaron a una mejor instalación. La comunidad de Hurcuro dota a la montaña y su clima de sentidos que no pueden compararse con la relación naturaleza/objeto occidental: la montaña da señales, emite mensajes, el sonido del viento señala comportamientos. Los ancianos lo comprenden y los utilizan para organizar sus actividades.

La experiencia en un proyecto de investigación-acción participativa permite afirmar que los aportes de las comunidades no son saberes menores o complementarios, asistenciales. La precisión manejada por los integrantes de la comunidad respecto de cuándo anochece, amanece y demás posiciones solares –información importante para determinar los niveles más altos de exposición al sol y las horas aproximadas– sorprendieron a todos los técnicos. Además, el reconocimiento del comportamiento de los animales –gallinas, cabritas, cerdos– asociados al pronóstico de tormentas de viento, que con nuestros ojos occidentales no percibimos hasta que empezaron a volar ramas y se avistaron grandes montañas de tierra, resultó significativo para el equipo.

La otra situación a la que referimos surge como consecuencia de que Hurcuro está a una altura de más de 5000 metros sobre el nivel del mar, por lo que quienes se desplazan hasta esos lugares desde la ciudad, en

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

general pueden sufrir de apunamiento. Es decir, al estar acostumbrados a menores alturas sobre el nivel del mar, sentimos malestares estomacales y fuertes migrañas. Esto sucede incluso habiendo tomado fármacos indicados por la medicina occidental para evitar tales síntomas. Ante esta situación, los ancianos de la comunidad recomiendan coquear²³, algo que la sociedad salteña ha adoptado mayoritariamente como práctica. Las virtudes de la hoja de coca son múltiples y su presencia es histórica en las sociedades andinas. Sin embargo, su prohibición en el país se sostiene. Otro "remedio" que recomienda la cacique es el consumo de un té a partir de unas hierbas y flores andinas. La cacique nos preparó el mismo y ante la consulta sobre los ingredientes de su preparación nos señaló: "Tiene yuyos y flores de la montaña, pero no puedo decirles mucho más porque eso es entre yo y la montaña" (Cacique Hurcuro, 2018).

Incluso los más escépticos del grupo acreditaron la eficacia del té, ya que en media hora todos se recuperaron. Esta experiencia contrastó con el hecho de que ninguno de los fármacos que habíamos llevado logró resolver el problema del apunamiento. No intentamos indagar más sobre las formas de producción de ese té, pues romperíamos el vínculo de confianza ante un ritual sagrado de la cacique e incurriríamos en algo que no queríamos, el extractivismo académico y la violencia epistémica. En el caso de El Cocal, el mantenimiento de su idioma los ha ayudado a conservar tradiciones y saberes: reconocen cuándo pescar y cuándo no, a partir del color y el comportamiento que asumen los peces al ser pescados: "Los ojos de los pescados si están abiertos y asustados nos dicen que viene

sucio el río, que tiraron algo o que se están acabando y que hay que parar de pescar" (Juan, El Cocal, 2018). Por otro lado, para los hombres de El Cocal es muy importante la relación con el Río Bermejo, es sagrado y en él depositan confianzas y expectativas:

El Río nos dice cuándo van a venir las tormentas, cuándo van a parir las mujeres y cuándo hay que cambiar los chiqueros porque están negros y traen mal agüeros. El Bermejo, como le dicen ustedes, es un padre que da pero que quita si hacemos cosas contra el monte. Mire las inundaciones, es porque están acabando el monte (Cacique La Misión, 2017)

A diferencia del cristianismo, que tiene ciertas deidades como Dios o Jesucristo, esta comunidad siente al río como parte de su familia, no hay una relación de sujeto que manipula la naturaleza como el hombre moderno. A algunas personas les puede resultar inconmensurable esta forma de interacción, pero lo cierto es que de los "diálogos" de la comunidad Wichí con el Bermejo hemos observado cómo anunciaban tormentas sin ninguna nube en el cielo o cómo el cambio de chiquero hacía que los animales se reprodujeran a los días. Respecto a las inundaciones, es clara la coincidencia con el saber occidental: el monte talado es un terreno fértil para las inundaciones. Aunque eso no detiene el avance de la soja.

Conclusión

Lo supra y lo infra fueron, entonces, dimensiones propuestas con fines analíticos que posibilitaron analizar prácticas y ecologías que hacen al hábitat. Pero también abrieron una puerta para reflexionar, de manera crítica, acerca de las limitaciones de la extensión universitaria en contextos de

²³Decir que el coqueo es una masticación de hoja de coca no sería acertado. La acción de coquear implica mantener la coca en un cachete de la boca durante un tiempo. Esta práctica suele estar acompañado de la incorporación de un mineral andino llamado "yisca". La hoja de coca se importa de Bolivia de forma ilegal. No obstante, se puede observar cómo incluso las fuerzas policiales y autoridades políticas coquean.

Producción de hábitat en territorios indígenas de la provincia Salta-Argentina: dimensión energética y disputas de sentidos

diversidad cultural y extrema desigualdad social, tanto por los tiempos que propone en relación al manejo de recursos económicos y humanos, como así también por en una suerte de "espíritu" tranferencista que impregna el diseño de estos proyectos. La investigación da cuenta de manera latente, cómo operan las desigualdades sociales en clave racial, cómo esas desigualdades se materializan en las asignaciones y uso de los espacios y sus recursos. Allí, las tecnologías sociales de hábitat juegan un papel central pues promueven habilitadores de hábitat: elementos que se erigen como pilares en la producción social de hábitat, como tecnologías sociales comprometidas con la transformación social que reivindica experiencias y expectativas sociales externas o fronterizas al MCMC, construyendo con las comunidades los problemas y no sólo "las soluciones".

El trabajo permite reconocer experiencias de producción de hábitat que se implementaron en situaciones de diversidad cultural, asumiendo como problemáticas no sólo el diseño de las políticas públicas que intervienen en esos territorios, sino también en la naturaleza de aquello construido como objeto de esa política. La dificultad no se reduce al modo colonial y capitalista en el diseño de políticas públicas, sino que incluye revisar y complejizar el carácter otorgado a los sujetos y objetos que se constituyen como destinatarios de la intervención. Por esto insistimos en la necesidad de diseñar e implementar políticas públicas interculturales que atiendan e incluyan la ecología de experiencias y expectativas sociales.

Referencias bibliográficas

Gonzalez, F. (2020). Producción y circulación de sentidos en la configuración de las dimensiones supra e infra hábitat. Experiencias de producción de hábitat en la Puna y en el Chaco salteños a partir de proyectos de extensión con la comunidad *Kolla* de Hurcuro y el pueblo *Wichí* de El Cocal (Salta, 2017-2018) Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Franco, J. (2015). *Tecnologías para la desalinización de agua. Experiencias en el NOA*. Paraná: XXV Congreso Nacional del Agua.

Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Universidad Nacional de San Martín.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI. CLACSO.

Santos, B. (2014). Reflexiones para la construcción de un intelectual de retaguardia. Conversaciones con Boaventura de Sousa Santos. *Estudios del ISHiR*, N°9, p.75-97.

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

Disability and Labor Problems in Argentina

José Daniel Carabajal²⁴

Resumen

En el presente artículo se analizará la problemática concerniente a la discapacidad y la dimensión laboral, partiendo de la premisa y sospecha metodológica de las falencias en cuanto a la inclusión laboral. Para ello se tendrá en cuenta la legislación vigente y la teoría al respecto de esta problemática tan antigua como actual. Lamentablemente parecen no alcanzar las legislaciones y políticas públicas desplegadas por el Estado si es este mismo Estado quien no cumple sus propias normativas. El Estado pone en una encrucijada tal a las personas con discapacidad que no solo parece vulnerar sus derechos sino también de la propia importancia del desarrollo personal, profesional y laboral de las personas con discapacidad. Al respecto caben algunos cuestionamientos que servirán de anticipaciones de sentido del presente artículo. ¿son realmente categorías antagónicas discapacidad y trabajo? ¿es posible que un beneficiario de una pensión por discapacidad pueda trabajar y conservar su pensión? ¿acaso si es trabajador no puede ser discapacitado? O, dicho de otro modo, ¿un discapacitado deja de ser tal simplemente por poseer un cierto grado de capacidad laboral? El Estado en su rol de articulador de la sociedad debe propender a la igualdad de oportunidades, sin que esa igualdad implique desconocer las diferencias que puedan existir entre los ciudadanos. Este reconocimiento es básico para entender que las personas con discapacidad tienen derecho a casarse, a tener propiedades, a trabajar y no por ello dejar de ser discapacitados, y pueden valerse por sí mismos en la medida de sus posibilidades.

Palabras clave: Discapacidad; Trabajo; Inclusión; Santiago del Estero; Argentina

Abstract

In this article, the problem concerning disability and the labor dimension will be analyzed, starting from the premise and methodological suspicion of the shortcomings in terms of labor inclusion. For this, the current legislation and the theory regarding this problem as old as current will be taken into account. Unfortunately, the laws and public policies deployed by the State do not seem to reach if it is this same State that does not comply with its own regulations. The State puts people with disabilities at such a crossroads that it not only seems to violate their rights but also the very importance of personal, professional and work development of people with disabilities. In this regard, there are some questions that will serve as anticipations of the meaning of this article. Are disability and work really antagonistic categories? Is it possible for a recipient of a disability pension to work and keep his pension? If he is a worker, can he not be disabled? Or, in other words, does a disabled person cease to be such simply because they possess a certain degree of work capacity? The State in its role as articulator of society must tend to equal opportunities, without this equality implying ignoring the differences that may exist between citizens. This recognition is essential to understand that people with disabilities have the right to marry, to own property, to work and not for this reason stop being disabled, and they can fend for themselves to the best of their ability.

Keywords: Disability; Work; Inclusion; Santiago del Estero; Argentina

²⁴Licenciado en Sociología, investigador del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, <https://orcid.org/0000-0002-3649-2890>

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

Introducción

En el presente artículo se analizará la problemática de las personas con discapacidad en relación a las dificultades en su inserción en el mercado laboral en Argentina. Estas dificultades tienen su origen en prejuicios de empleadores que se sedimentan y generan autopercepciones negativas y de desánimo en las personas con discapacidad que afecta su interés en la búsqueda laboral, dando lugar a prácticas dependientes, ya sea del Estado o de los miembros de su grupo familiar desaprovechando, de este modo, fuerza productiva, talentos y recursos humanos disponibles. Durante mucho tiempo se ha tratado a la discapacidad como una situación problemática, es decir una realidad no deseada que se debe revertir. Es notable como cada día aumenta más la cantidad de personas con discapacidad merced a diversas situaciones tales como accidentes de tránsito, accidentes laborales, enfermedades relacionadas con la obesidad y el sedentarismo, enfermedades vinculadas a deficiencias cardíacas, ACV, malformaciones derivadas del uso de agroquímicos, etcétera. Todo esto sin considerar las discapacidades de nacimiento, genéticas, o las producidas durante el parto y que acompañaran a la persona durante toda su vida y que, en casos extremos, no podrá ingresar al mercado laboral. Todas estas situaciones se agravan si las mismas se producen en el ámbito laboral, puesto que en el mejor de los casos la persona sufrirá un desempleo temporal hasta rehabilitar sus capacidades laborales a un nivel que le permita desempeñarse con normalidad en sus tareas cotidianas.

Desde el Estado nacional se hicieron esfuerzos en el área de las políticas sociales, legislación, pactos internacionales, exenciones impositivas, capacitaciones, políticas laborales, políticas públicas, buscando

atenuar la problemática de las personas con discapacidad, sin embargo, estas políticas se ven confrontadas o contrapuestas en su intencionalidad. Para dar un ejemplo se puede mencionar que mientras se desarrollan talleres y cursos para favorecer la salida laboral de personas con discapacidad, por otro lado, se quitan las pensiones otorgadas a las personas con discapacidad que trabajan, sin tener en cuenta que dichas pensiones son de carácter compensatorias y no supletorias. Es decir, en muchos casos se toma a las políticas sociales del sector como un subsidio de desempleo, lo cual no debería ser así puesto que existen muchas personas con discapacidad que se encuentran en condiciones de trabajar y no por ello deberían perder su pensión, la cual no es una dádiva, sino una prestación que se otorga a una persona para ayudarla a paliar y compensar sus dificultades y necesidades.

Referentes conceptuales

A lo largo de la historia el concepto de discapacidad fue evolucionando y con ello la forma en que los gobiernos afrontaron las políticas públicas necesarias para dar respuesta a la problemática. Actualmente la mayor parte de la población tomó conciencia de dicha problemática y, en consecuencia, no solo los gobiernos tomaron medidas al respecto, sino que también las empresas, Organizaciones No Gubernamentales y demás actores sociales (Puga, Peschard Mariscal, Castro, 2007) comprometidos con la problemática. Una de las primeras concepciones sobre la discapacidad se denominó "modelo demonológico" (INDEC, 2018). Este modelo tenía fuertes bases en creencias religiosas por las cuales la discapacidad era tratada como una cuestión pecaminosa expiatoria o purgatoria por pecados cometidos por familiares. Este modelo tuvo prácticas que iban desde el

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

infanticidio (griegos y romanos arrojaban desde los acantilados a los nacidos con alguna malformación), como así también la eliminación y el aislamiento de los afectados (Ferrante, 2015), porque es "(...) su alteración simbólica que exige que se lo aparte o se lo ponga a prueba (...)" (Le Breton, 2017, p.22).

Esta concepción evolucionó y a partir de los siglos XVII y XVIII la problemática fue conceptualizada como "médico- organicista-biologicista" (INDEC, 2018). A partir de este nuevo abordaje la problemática fue tratada, no ya como un fenómeno espiritual o metafísico, sino más bien como una enfermedad que debía curarse o tratarse desde los parámetros y métodos de la medicina. En la actualidad se conoce que la discapacidad no se cura porque no es una patología, es una condición presente en la persona la cual puede ser mejorada, no solamente desde lo médico sino desde lo social, educacional, legal, etcétera. Esta perspectiva tuvo su correlato moderno en la teorización de Goffman cuando se refiere al estigma como una marca corporal que genera rechazo social. Esta concepción basada en el rechazo de lo diferente o distinto sigue siendo la base social de los prejuicios que actualmente existen hacia la discapacidad, dado que "(...) Las reacciones en relación a él tejen una sutil jerarquía del espanto. Se las clasifica según el índice de excepción de las normas sobre la apariencia física." (Le Breton, 2017, p.35)

Tanto en el modelo demonológico como en este último el problema estaba inserto en la persona que lo portaba, es decir era el individuo quien caía en desgracia, la discapacidad estaba incrustada en el individuo, y por tanto no podía valerse por sí mismo y debía ser asistido o curado por la Iglesia, los médicos, o el Estado. Estos modelos tenían una perspectiva individualista de la proble-

mática, como si de un problema ontológico se tratara. El ser discapacitado, solo y aislado en su propia "desgracia" (Abberley, 1998). Tal como comentan Rodríguez Caamaño y Vázquez Ferreira (2006), la discapacidad no es una característica objetiva aplicable a la persona, sino una construcción interpretativa inscrita en una cultura en la cual, en virtud de su particular modo de definir lo «normal», la discapacidad sería una desviación de dicha norma, una deficiencia, y como tal, reducible al caso particular de la persona concreta que la «padece». Este paradigma con el tiempo cambió y la temática comenzó a ser vista bajo el prisma del "modelo social" (INDEC, 2018). Esta nueva perspectiva incluía dentro de la problemática, no solo al individuo, sino también al entorno físico, las relaciones sociales y familiares, y todo su entorno social que incluiría al propio Estado y demás agentes, no ya como entes externos a la problemática, sino como involucrados dentro de la situación y de la solución que debía ser medida y controlada por los demás agentes intervinientes. Tal como interpreta Le Breton (2017):

(...) La deficiencia impone en muchos casos una limitación en las actividades y los desplazamientos, debido a la vez a las cualidades particulares del cuerpo, pero también por causa de espacios públicos a menudo poco propicios a recibirla o instalaciones comunitarias, privadas o públicas, no acondicionadas para acogerla (...) (p.24).

Esto significa que ya el problema no está solo en el individuo sino también en el medio ambiente, en lo institucional, y en lo social. Puesto que el entorno también es quien provoca o produce esas discapacidades (accidentes de tránsito, malformaciones derivadas de productos químicos, trastornos alimenticios, etcétera). "(...) el modelo social entiende la discapacidad como el resultado del fracaso de la socie-

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

dad al adaptarse a las necesidades de las personas discapacitadas" (Abberley, 1998: 78). Hasta que, en la actualidad, se adoptó una visión más global, integral e incluyente al respecto y se la conceptualizó como "modelo bio-psico-social" (INDEC, 2018). Este modelo continuó y aumentó la visión global de lo social a lo cual añade lo biológico y lo psicológico, logrando de este modo una perspectiva transversal de la problemática.

Este modelo quita la problemática fuera del sujeto y la coloca en el medio físico y social que lo rodea, puesto que "(...) El cuerpo deficiente es también un cuerpo a domesticar, a ajustar a un mundo físico y social que siembra mil obstáculos en su camino. (...) (Le Breton, 2017: 23). En tal sentido, podría decirse que es el entorno el discapacitante, quien limita a la persona, puesto que la discapacidad no es considerada como algo inherente o inmanente al sujeto, sino que es la sociedad en su conjunto quien categoriza, según estándares de diferenciación, a las personas como discapacitada, y es esta misma sociedad la que tiene la responsabilidad de no hacer sentir discapacitado al sujeto y brindar las respuestas necesarias para que así suceda. En base a este nuevo paradigma surgieron nuevas conceptualizaciones de las cuales se analizará dos conceptos por considerárselos representativos de este nuevo enfoque. El primero de ellos es el elaborado por la Organización Mundial de la Salud (2001) en su "Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud" (C.I.F.) y define que la "Discapacidad es un término genérico que incluye déficits, limitaciones en la actividad y restricciones en la participación. Indica los aspectos negativos de la interacción entre un individuo (con una "condición de salud") y sus factores contex-

tuales (factores ambientales y personales)" (p.206). Asimismo, la Organización de Naciones Unidas en el año 2007 reunió a sus países miembros en lo que se denominó "Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad y protocolo facultativo" y que fuera ratificada por Argentina en el año 2008 por lo cual todas sus declaraciones tienen rango constitucional. Dentro de dicha convención se refiere a la persona con discapacidad como "(...) a aquellas que tengan deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo que, al interactuar con diversas barreras, puedan impedir su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás" (Naciones Unidas, 2007: 4)

Todo este entramado normativo supranacional (que revierte en intranacional) dio origen a lo que se denomina el "paradigma de los Derechos Humanos" (Ferrante, 2015) Esta definición se encuentra dentro del paradigma bio-psico-social, puesto que en la primera parte del concepto se refiere a factores internos de la persona (deficiencias físicas, mentales, intelectuales, etcétera) no obstante estos factores solo se vuelven discapacitantes en tanto y en cuanto existen barreras que imposibiliten a la persona su normal desempeño en su vida cotidiana. Como puede observarse la concepción de discapacidad como problemática (primero individual y luego social) tuvo su evolución y es de suponerse que tendrá nuevas redefiniciones en el futuro, de modo que el concepto se vuelve dinámico y adaptativo en sentido amplio en función de la concientización que las sociedades tomen respecto de la problemática por lo cual se juzga de suma importancia crear conciencia social en todos los ámbitos posibles para continuar avanzando en defi-

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

niciones cada vez más completas y abarcadoras de la realidad de las personas con discapacidad.

Desde la sociología también se mostró preocupación por la temática cuando Goffman (1986) escribió su libro *Estigma*, en el cual describió las peripecias de una joven desfigurada cuya lesión la apartaba de la vida social. Goffman definió al estigma como marcas que impiden a la persona su plena aceptación en la vida social, lo cual engloba la aceptación en el mercado laboral, lo cual es compartido por Le Breton quien acota que "El estigma no es una naturaleza que le impone su infortunio al actor, es un añadido social en el corazón de una relación, una significación y un valor depositados desde afuera sobre un rasgo físico" (2017, p.29). Goffman (1986) establece tres tipos de estigmas, en primer lugar, describe "las abominaciones del cuerpo" (p.14); las cuales están ligadas a deformaciones físicas muy notorias que podrían configurar discapacidades severas e invalidantes. El segundo tipo de estigma que el autor menciona son "los defectos del carácter del individuo" (p.14) los cuales se encuentran asociados a perturbaciones mentales, vicios, adicciones, etcétera, que en algunos casos pueden ser consecuencia de las abominaciones como en el caso del desempleo y el tercer tipo de estigma refiere a cuestiones raciales, étnicos, etcétera que podría ser un agravante de los otros dos. Al respecto Le Breton (2017) aporta lo siguiente:

El estigma endurece la imposición de estatus en un sentido socialmente peyorativo. Traduce la imposibilidad del actor de desprenderse de la imagen que lleva pegada a la piel. Es definido inmediatamente por los demás de acuerdo al signo de oprobio que enarbola a su pesar. El estigma es una marca física o moral susceptible de acarrear el descrédito a un individuo que

pierde entonces su estatus de persona de pleno derecho (p.30)

Todo esto constituye un entramado de significantes, creencias y mitos sobre las personas con estigmas, entre ellos el más común es el que niega la completitud del ser humano estigmatizado (Goffman, 1970/1986), siempre faltará algo, nunca alcanzará la confiabilidad plena que se requiere para ser un miembro activo en la sociedad, siempre será relegado. El trabajo de Goffman es mucho más extenso que los conceptos aquí vertidos, pero se considera suficiente para ilustrar la perspectiva que pudo haber tenido Goffman sobre la discapacidad, no se debe olvidar que el autor recurre de manera más genérica a las categorías conceptuales de normal y anormal, de lo cual debe deducirse que la discapacidad es una de las tantas anormalidades que Goffman refiere en su estudio.

Metodología

El propósito fue realizar una indagación, mediante entrevistas en profundidad (Rodríguez Gómez, Gil Flores, y García Jiménez, 1999), sobre la problemática de la discapacidad en relación a la inserción de personas con discapacidad al mercado laboral de la provincia de Santiago del Estero en Argentina. El intento cognitivo se dirigió a las motivaciones, prácticas y experiencias de los actores involucrados en la temática en estudio, se realizó un abordaje a partir de una estrategia metodológica cualitativa (Pineda, E.; L. de Alvarado, E.; y H. de Canales, F. 1994). Se utilizó como herramientas para la recolección de datos primarios las entrevistas en profundidad, y entrevistas a informantes claves. En tal sentido, se trabajó con un esquema (un listado de entrevistados) para seleccionarlos de

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

acuerdo con una determinada característica. Se tomó un mínimo de seis entrevistados relacionados con el tema que se pretende estudiar (personas con discapacidad, docentes de educación especial, familiares de personas con discapacidad, etcétera).

La intención de esta estrategia fue “poner en tensión los relatos” para poder contrastarlos y poder compararlos, y de este modo hallar similitudes y diferencias, concordancias y/o contradicciones entre los diferentes entrevistados entre sí, como así también con lo reflejado por los medios de comunicación escritos y diferentes publicaciones. Dichas entrevistas se realizaron con el total consentimiento de los mismos y se aduletró sus nombres para resguardar su identidad. Se utilizó bibliografía de autores que se refieran a la temática, documentos oficiales elaborados por organismos transnacionales (O.N.U., O.M.S., etcétera) como así también material estadístico del INDEC y fuentes periodísticas, como así también de fundaciones, asociaciones, etcétera. Para la obtención y relevamiento de información secundaria se recurrió a libros, documentos, archivos, revistas y la exploración de páginas Web en la red Internet. Asimismo, como fuentes secundarias de datos, se recurrió a los diarios de mayor circulación a nivel nacional (Clarín, La Nación, Página 12, etcétera).

Capacitación y discapacidad

La formación general posibilita al sujeto con necesidades educativas especiales, ser miembro activo de la comunidad y acceder a una capacitación especializada que le permita integrarse laboralmente según sus posibilidades, habilidades y saberes. Para que esto sea posible la formación debe

tener en cuenta todos los ejes, los campos y su entrecruzamiento, formación en ciencias básicas, más formación especializada, formación general y formación especializada más intereses personales, práctica profesional, conocimientos sobre las necesidades de la comunidad y lo que la comunidad espera de él, etcétera. Todo lo cual redundara en aprendizaje y servicio, solidaridad, desempeño cooperativo de las personas con discapacidad. (Froles, Fiamberti; 2008)

Al respecto se puede reflexionar que todos somos seres, es decir ya somos, lo que no todos podemos es hacer todo, pero todos los seres humanos tienen capacidades que merecen ser detectadas y desarrolladas. Desde la educación superior, pero más específicamente desde las universidades tanto estatales como privadas, se viene realizando esfuerzos valiosos en aras de la integración de las personas con discapacidad a su alumnado (entrega de PC, rampas, aulas accesibles, capacitación del personal, charlas, congresos y seminarios sobre la temática, etcétera) y en algunos casos se incorpora profesores con discapacidad. Hasta aquí las buenas intenciones son perfectamente validas, se capacita a los alumnos y futuros egresados para desempeñarse profesionalmente en el mercado laboral, pero una vez egresado el alumno queda sin contención ni académica ni laboral, puesto que “Mientras que en las relaciones sociales cualquier individuo puede reclamar un crédito de confianza a su favor, el afectado por una deficiencia física, mental o sensorial está gravado con una carga negativa que hace difícil su aproximación. (...)” (Le Breton, 2017: 27), lo cual dificulta las posibilidades de ingresar al campo laboral de manera exitosa. En palabras de Javier Lioy, “cuando comienzan a

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

ser reconocidas, la problemática pasa por los prejuicios instalados. Muchas veces, el proceso de incorporación es por un diagnóstico y no por una capacidad. Entonces, esto obliga a la organización a tomar una serie de actividades, requisitos y esfuerzos para algo que, en general, no están preparadas" (La Nación, 03/12/2018). Al respecto se refiere una de las entrevistadas:

Nosotros en la escuela tenemos dos proyectos del que participan los alumnos, uno que es el de bolsitas, para los alumnos que no pueden realizar tareas en la cocina, y otro el de fábrica de dulces y mermeladas para los alumnos que no van a correr riesgos de quemarse o cosas así, pero tratamos de darles a todos, la posibilidad de que hagan algo dentro de la escuela, que se vayan capacitando y puedan tener un ingreso (Entrevista con María, docente de educación especial. Realizada el 15/04/2020)

También es necesario resaltar que los procesos de educación, capacitación y desarrollo de un individuo solo se hacen posibles cuando se tiene la oportunidad de acceder a dichos servicios educativos y formativos, puesto que en algunos casos es complicada la asistencia y permanencia dentro del sistema educativo común de las personas con discapacidad. Por lo tanto se debe propender a la promoción de la persona humana capacitándola y haciéndola actora de su propia realidad, modificando el eje de la acción social desde un paradigma puramente asistencialista hacia un paradigma de construcción social de su propia realidad, dándole de esta manera la oportunidad de crecer independientemente de la acción social desplegada por el sistema estatal y generando, de esta manera, su propio sustento; lo cual redundará en una elevación de la autopercepción de sus propias capacidades y del trabajo como fuente de dignidad del ser humano.

Los mismos autores (Froles, Fiamberti; 2008) argumentan que "La escasez de recursos económicos de quienes se encuentran desocupados y dependientes de su entorno y la pauperización del valor de las pensiones y jubilaciones limitan seriamente la posibilidad de sostener un proceso educativo, que en algunos casos requiere gastos de transporte y materiales de estudio especiales, etc. (...)" (p. 167). Por esta misma razón es que, se estima conveniente, debe brindar una capacitación dentro del mismo centro educativo, de modo tal que no sean dos procesos separados, por un lado, educación y por otro lado capacitación. Tomar esta perspectiva integral exigirá de las universidades desarrollar programas orientados al área que contemplen pasantías y cursos de primer empleo o similares. Se estima que de esta manera se evitaría el gasto y la incomodidad que genera, para las personas con capacidades diferentes, tener que buscar por sus propios medios una capacitación laboral que les permita afrontar sus necesidades básicas y permitirles crecer integralmente como personas. "(...) En este sentido, Mazzochi remarca que hay una exigencia extra para estas personas en la búsqueda laboral, que implica superar dificultades a la hora de mostrar sus capacidades. (...)" (La Nación; 03/12/2018). Una docente explica el modo en que los/as docentes tratan de facilitar esta inserción educativa, en este caso en la Universidad Nacional de Santiago del Estero:

Desde la universidad tratamos de ayudar a los alumnos con discapacidad por medio de una comisión que se ha creado, donde nos encargamos de hablar con los profesores si hubiera algún problema, o de conseguir o mediar para conseguir aulas que sean accesibles, porque algunas aulas están arriba y algunos chicos no pueden subir entonces le tratamos de conseguir un aula abajo y le pedimos al docente que

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

‘si por favor se puede cambiar de aula’. Otra tarea que hacemos es darles clases de apoyo o enseñarles técnicas de estudio, porque consideramos que es fundamental que terminen sus estudios (Entrevista con Valeria, Docente universitaria. Realizada el 25/03/2020)

Por lo tanto, se considera pertinente promover la inserción laboral y de este modo mejorar la calidad de vida de las personas con discapacidad mediante su capacitación y formación, y de este modo favorecer su inserción social y laboral, como así también contribuir al mejoramiento de su situación económica pues la mayoría de las personas son de escasos recursos económicos. “(...) El índice de desempleo de las personas con discapacidad es de un 75% y casi el 44% de esas personas son "cabeza de hogar". (...)” (Infobae, 09/08/2017) Esta dificultosa situación económica será “la punta del iceberg” de muchas otras situaciones desfavorables que se irán sucediendo en cadena, como falta de acceso a la educación, salud, obra social, etcétera. La entrega de equipos y computadoras en las universidades, no es suficiente, se deben celebrar acuerdos de pasantías, a modo de inserción laboral y reconocimiento de capacidades laborales, y compromisos de las universidades con los sectores tanto público como privado, también se debería tener en cuenta que el cupo de empleos del 4 por ciento que establece la ley nacional 25.699 se debe cumplir en la asignación de ayudantías de cátedra tanto rentadas como *ad honorem*.

Discapacidad y Trabajo

A lo largo de diferentes etapas históricas se pensó que las personas con discapacidad eran personas incapaces de realizar cualquier tipo de actividad formativa y productiva, relegándose del ámbito laboral y,

por consiguiente, de su realización en el mundo del trabajo, como así también de la posibilidad de obtener su propio sustento económico, resultando de este modo solo dependientes del subsidio estatal o del mantenimiento de la familia a cargo porque “(...) no es considerada como sujeto, es decir, en tanto oculta "ese algo y casi nada" que le da sentido y contorno a su existencia, sino como que tiene algo que falta, lo que la aparta precisamente del lazo social ordinario. (...)” (Le Breton, 2017: 31). Trabajar es una necesidad humana, no solo porque permite obtener ingresos para la subsistencia, sino porque es una fuente de desarrollo y satisfacción personales. Para trabajar, las personas deben poseer un conjunto de conocimientos, experiencias, capacidades y posibilidades, a partir de los cuales puedan identificar sus propios obstáculos y valorar sus saberes y habilidades. En tal sentido se debe considerar que las personas con discapacidad también deben tener la oportunidad de desarrollarse como personas mediante su inserción en la actividad laboral.

Ya la Constitución de la Nación Argentina garantiza el derecho del trabajo y de los trabajadores en sus artículos 14 y 14 bis, como así también dentro de las atribuciones del Congreso de la Nación se menciona en el Artículo 75, inciso 19 que dicho Congreso tiene entre sus facultades “Proveer lo conducente al desarrollo humano, al progreso económico con justicia social, a la productividad de la economía nacional, a la generación de empleo, a la formación profesional de los trabajadores, (...)”; con lo cual queda sustentado el valor del trabajo para la dignificación de la persona. Por ello se considera la dimensión del trabajo tal como lo concibe la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T.) según Del Mármol (2008):

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

El trabajo decente resume las aspiraciones de los individuos en lo que concierne a sus vidas laborales, e implica oportunidades de obtener un trabajo productivo con una remuneración justa, seguridad en el lugar de trabajo y protección social para las familias, mejores perspectivas para el desarrollo personal y la integración social (p.161).

No obstante, el mercado laboral, siempre competitivo y voraz, no ofrece la tan mentada igualdad de oportunidades, dado que "(...) Las asperezas del cuerpo o de la palabra entorpecen entonces el progreso del intercambio. El cuerpo extraño muda en cuerpo extranjero, opaco en su diferencia. (...) "(Le Breton, 2017: 32), puesto que siempre están presentes los prejuicios injustificados por parte de empleadores temerosos de la supuesta baja productividad o un presunto mayor ausentismo que los de personas sin discapacidades. Tal como lo afirma Infobae (09/08/2017) "El 71% de las empresas argentinas no emplea personas con discapacidad", lo cual crea una brecha todavía difícil de suplir pues persisten prejuicios que se terminan convirtiendo en discriminación dado lo injustificado de sus fundamentos,

Son numerosos los desafíos para incorporarse al mercado laboral, entre ellos, prejuicios negativos sobre las capacidades profesionales de estas personas y sus logros académicos inferiores, como consecuencia de prácticas de formación excluyentes", señala Mazzochi. El resultado es que, muchas veces, ellos mismos sientan que no pueden competir (La Nación, 03/12/2018)

Respecto a esta situación descrita por el periódico, un entrevistado comenta lo siguiente:

Yo era informático, hacia el mantenimiento de

redes en el aeropuerto, y un día tuve un accidente en moto, si bien no perdí mis brazos, pero si perdí un ojo. Cuando me pasa eso ya no podía seguir trabajando, entonces me jubilan por invalidez y a partir de ahí nunca más pude volver a trabajar en nada, ahora tengo un almacén en mi casa, pero no es lo mismo, (...) pero duele que ya no te tengan en cuenta para nada, porque los conocimientos los sigo teniendo, pero igual, ya no soy el mismo y no te valoran de igual forma (Entrevista con Andrés, discapacitado desempleado. Realizado el 28/05/2020)

Respaldan lo aseverado por el entrevistado las estadísticas del diario La Nación: De aquel 32,2% que consiguió ingresar al mundo laboral, el 66% se desempeña en el sector privado y el 34%, en el público. El 49,4% son empleados, el 40,5% trabaja por cuenta propia, el 6,8% se ocupa en el ámbito doméstico y el 3,3% es patrón (La Nación, 03/12/2018). Estos datos coinciden con lo afirmado por Ferrante (2015 165):

Algunas organizaciones de personas con discapacidad estiman que un 80% de éstas en el país se ven afectadas por el desempleo, mientras que asociaciones sindicales elevan esta cifra al 91% (redi, 2013; Banco Mundial, 2014; Joly y Venturiello, 2012). Dichas cifras se ajustan a las arrojadas a nivel global por la Organización Internacional del Trabajo en 2005, que estiman que un 80% de las personas con discapacidad están afectadas por el desempleo crónico e invisibilizadas a través de la categoría inactivo (Joly y Venturiello, 2012; Joly, 2008).

De este modo, puede observarse como las personas con discapacidad fueron perdiendo espacios y prestaciones en aras de un economicismo cada vez menos humano. En este sentido, el trabajo debe ser considerado como una contribución a la propia valoración personal y a elevar la autoestima de los beneficiarios, colocándolos como sujetos activos de su propia transformación personal, su propio progreso, bienestar económico "y de los esfuerzos por

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

contrarrestar la morfología y la capacidad normativa que condena o borra a personas físicamente discapacitadas" (Butler, 2006. 59)

y conseguir trabajo es muy complicado, vas a buscar trabajo y te miran de arriba abajo y es como si te dijeran 'aquí no hay nada para vos', o si no te dicen 'anda a la oficina de empleo ahí tal vez tengan algo para vos' una vez una mujer me dijo que vaya a una agencia de recursos humanos. Fui deje CV y hasta hoy no me llamaron jajajaja, que le vas a hacer (Entrevista con Juan. Discapacitado y desempleado. Realizado el 20/05/2020)

Desde la normativa misma se proscribía laboralmente a las personas con discapacidad cuando en realidad la misma normativa debería prever mecanismos institucionales y legales para resguardar la seguridad social y al mismo tiempo no lesionar el derecho al trabajo consagrado en los artículos 14 y 14bis de la Constitución Nacional Argentina, de ello puede interpretarse la inconstitucionalidad de tal ordenamiento administrativo en cuanto al régimen de pensiones. Esta situación es expuesta por una especialista en un periódico nacional:

Otra problemática es la incompatibilidad entre la pensión por discapacidad y el trabajo. "La persona que es contratada pierde la pensión y entonces tiene miedo de quedarse sin nada si el trabajo no funciona", advierte Español. Desde su óptica, debería pensarse en un modelo que permita que el beneficio quede en stand by y que se active instantáneamente ante la pérdida del puesto. "Sino, es un desincentivo terrible", resume (La Nación; 03/12/2018)

Esta situación configura una autocontradicción en sí misma, pues dentro del círculo dialéctico tendríamos lumpenes proletarios con capacidad de trabajar, porque "(...) No existen motivos médicos para que las

personas con discapacidad en edad de trabajar no lo realicen, sino que la "inactividad" y el desempleo crónico (e invisibilizado) son resultado de las políticas de la discapacitación." (Ferrante, 2015:165) pero condenados a vivir del Estado o de sus familias y reducidos a la inutilidad por un sistema judicial y previsional retrogrado que castiga a quienes pretenden ser trabajadores formales o encapsulando en ergástulas de formas de trabajo protegido o cual fuere la denominación del paradigma capacitista con la cual se pretende diferenciar a trabajadores que podrían, en muchos casos, hacerlo en igualdad de condiciones y sin ningún tipo de diferendo.

yo ya no busco más trabajo, me cansé de andar rogando y viéndoles la cara de lástima que te ponen algunos, yo me recibí de licenciado en economía, hice un MBA²⁵, y lo mismo no pasa nada, ya prefiero quedarme en casa con mi pensión que me dieron cuando murió mi padre, porque te das cuenta que no pasa por la capacitación, sino por la desconfianza que inspiras, creen que porque tengas un movimiento raro ya sos medio tonto, medio lerdo, y no hay título que valga para borrar esa barrera, te das cuenta que vos no sos el problema, el problema es la discriminación que te hacen (Entrevista con Hugo. Discapacitado y desempleado. Realizado el 05/06/2020)

Mientras que por un lado se otorgan exenciones impositivas y se crean talleres protegidos, por otro lado, se obliga a las personas con discapacidad a pagar impuestos por realizar actividades profesionales, o en el peor de los casos se les quita su pensión si en el entrecruzamiento de datos surge que una persona que cobra una pensión está trabajando y tributando en alguna categoría fiscal. "(...) donde el fantasma de la vulnerabilidad atraviesa cada cuerpo y en el que las necesidades sociales son percibidas como cuestiones que ya no serán resueltas por la seguridad social. (...) "

²⁵Master of Business Administration

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

(Ferrante, 2015: 170) Esta actitud lejos de contribuir a la inserción laboral castiga a la persona con discapacidad que busca desarrollarse profesionalmente o laboralmente. Como si de una encrucijada perversa se tratara se coloca a la persona con discapacidad en una dualidad insanable entre ser discapacitado o trabajador aportante al sistema. Este desempleo, tanto voluntario como involuntario, se ve reflejado estadísticamente porque "(...) La tasa de inactividad entre estas personas es del 64,1% y el desempleo llega al 10,3%, casi un punto más que a nivel general." (La Nación, 03/12/2018). A dichas ambivalencias sociales se refiere Le Breton (2011):

Ambivalencia que éste experimenta en la vida cotidiana, ya que el discurso social le afirma que es un hombre normal, miembro por entero de la comunidad, que su dignidad y valores personales no están de ningún modo mermados por su conformación física o sus disposiciones sensoriales pero, al mismo tiempo, objetivamente es un marginal, queda más o menos fuera del mundo del trabajo, se lo asiste con ayuda social, está fuera de la vida colectiva por sus dificultades para desplazarse y por infraestructuras urbanas frecuentemente mal adaptadas (p.77).

Se concluye que incluso las leyes mismas son "discapacitantes" en el sentido de que forman el entorno social que limita a las personas con discapacidad. Mientras que en cualquier plan social o de trabajo se paga a las personas para que se capaciten o realicen alguna prestación laboral, a los discapacitados se les paga para no hacer nada, y si quisieran tomar la iniciativa de realizar algún trabajo se les deja de pagar algo que, por ley, y no por políticas sociales o laborales, les corresponde, porque "(...) el cuerpo deficiente deviene un elemento que amerita ciertos beneficios focales que serán considerados una especie de compensación individual por una situación de

desventaja, de la cual no se es responsable (...)" (Ferrante, 2015: 159) Existe un desfase entre la regulación normativa y los nuevos paradigmas y postulados sobre discapacidad puesto que las normativas vigentes claramente se basan en el paradigma "medico organicista – biologicista" (INDEC, 2018).

Los empleadores

Uno de los mayores inconvenientes de la inclusión laboral es aquel prejuicio que equipara discapacidad con algún tipo de retraso o trastorno mental que hace de una persona con discapacidad un ente incapaz de entender, comunicarse o comprender su desempeño esperado en un puesto de trabajo, sin tener en cuenta que existen discapacidades que nada tienen que ver con lo cognitivo y que solo exigen funciones motoras, como manejar una PC, atención a clientes, no obstante, el prejuicio se transforma en discriminación y en este momento, "(...) la pura debilidad, incapacidad de resistir, vulnerabilidad del frágil y delicado cuerpo humano (...)" (Bauman, 2005:66) portador de discapacidad se transforma en incapacidad total. Por lo tanto, la "(...) limitación actúa como anuladora de toda capacidad, extendiéndose a toda la persona, y aparece como un rasgo que define a quien la posee y que termina haciendo que en muchas ocasiones nombremos a las personas con discapacidad como "los discapacitados", (...)" (Froled, Fiamberti; 2008: 163)

Al preguntarles a ese 14% por qué no contrataría personal con discapacidad, el 72% de ellos afirma que no tiene el lugar de trabajo adaptado, el 11% porque es una temática que les cuesta manejar, el 3% por no saber dónde hacer la búsqueda, y otro 14% por no conocer las políticas de inclusión (Infobae, 09/08/2017).

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

Esta falta de conciencia por parte de los empleadores tanto privado como público puede explicarse por lo que mientras para la persona con discapacidad "(...), todo encuentro es una nueva prueba, provoca una duda sobre cómo será recibido y aceptado por el otro en su dignidad. El actor que dispone de su integridad física tiene una tendencia a evitar provocarse un malestar desagradable." (Le Breton, 2011: 78), las personas sin discapacidad no tienen que pasar por ese doble filtro de selección, es decir ya fue catalogado como capaz, mientras que una persona con discapacidad tiene que pasar la prueba de ser elegible en primera instancia y luego se pondrá a priori su incapacidad deducida de su discapacidad.

No nunca ocupé una persona con discapacidad, ojo, no quiero decir con esto que no la ocuparía, habría que ver si su discapacidad da para el perfil que queremos en la empresa, pero si, seguramente que si ocuparía (Entrevista con Juan José. Dueño de comercio dedicado al rubro electrodomésticos. Realizado el 10/06/2020)

Esto que ocurre en el ámbito laboral de la selección del personal ocurre como un traslado de la matriz de pensamiento social "sedimentado" (Berger y Luckmann, 1968/2003) porque "Nuestras sociedades occidentales hacen de la 'discapacidad' un estigma, es decir, un motivo de evaluación negativa de la persona. Por otra parte, se habla de 'discapacitado', como si en su esencia de hombre estuviera el ser un 'discapacitado' más que el 'tener' una discapacidad. (...)" (Le Breton, 2011: 77). Si en definitiva el trabajo dignifica al hombre, con estos esquemas institucionales y legales se les estaría negando la posibilidad de desarrollarse como personas, como seres humanos, en definitiva, se estaría creando una "exclusión de la producción social"

(Abberley, 1998: 87). Se le estaría restando una parte de su humanidad, porque se estaría limitando una persona que merece desarrollarse y sentirse orgulloso de sus propios méritos y logros "(...) Pero la mirada de los otros es otro límite (...)" (Le Breton, 2017: 21), por condenarlo al ostracismo laboral, a lo que Le Breton explica, en referencia a la discapacidad como estigma, que "El estigma asociado a la discapacidad, en particular si es visible, lo deja pegado a una identidad restrictiva y desgraciada de la que no logra escapar a pesar de sus esfuerzos y su buena voluntad." (2017: 30)

Conclusión

Es notable como la sociedad ha adquirido mayor conciencia sobre la problemática, pero desgraciadamente esa mayor toma de conciencia no se traduce en mayores derechos, ni reconocimientos. Al contrario, parece operar una suerte de trueque leonino donde se cambia menos servicios por mínimas obras públicas para los discapacitados. Se ha tomado conciencia sobre las rampas para discapacitados, pero no sobre los servicios y derechos que les corresponden. ¿Será solo falta de conciencia o más bien será una falta de compromiso? En este caso la ecuación parece ser menos por menos y no más por más. Se fueron perdiendo espacios invisibles de servicio y se fueron "ganando" espacios visibles de reconocimiento. Pero ese reconocimiento es solo gestual, hay un gesto de hacer rampas y demás, y... ¿eso es todo? ¿se les reconoce realmente un espacio en nuestra sociedad? Reconocerles un espacio significa abrirles las posibilidades como a cualquier otra persona, por ejemplo, el derecho a trabajar, a ejercer un comercio con todas las exenciones impositivas que las leyes nacionales les garantizan. No es un pedido menor, si deci-

Discapacidad y Problemática Laboral en Argentina

mos que el trabajo dignifica a la persona, ¿Por qué no darles la oportunidad de que trabajen como personas dignas? ¿Cuándo se cumplirá en todas las reparticiones públicas el cupo de empleados discapacitados? Solo es del 4% ese cupo ¿es mucho pedir? Derechos humanos son derechos naturales, no hace falta que se los conozca para cumplirlos, debe nacer de la misma naturaleza del hombre el cumplimiento, por las dudas hagamos que todos los conozcan y para que los discapacitados sepan lo que les corresponde, y los funcionarios públicos (incapacitados para tomar decisiones de cambio en nuestra sociedad) sepan que hay personas que tienen derechos aun no plenamente reconocidos. Es necesario que el marco legal acompañe al impositivo y al previsional social, pero también se requiere un rol más proactivo por parte del Estado, quien debería ser el primero en cumplir el cupo del 4% asegurado por la ley 25.689.

En ese campo también el Estado ha perdido espacios, y cuando el poder público pierde espacios la ciudadanía pierde derechos y cuando la ciudadanía pierde derechos los más afectados son los que menos posibilidades tienen, en tal sentido debemos propender a un Estado fuerte que sea capaz de hacer cumplir y cumplir el mismo las leyes dictadas por sus órganos. Que el Estado de ejemplo parece un primer paso indispensable pero también es necesario revisar legislaciones que se condecían con otros paradigmas perimidos pero que aún perduran en leyes totalmente desfasadas con la realidad y los nuevos paradigmas.

Bibliografía

- Abberley, P. (1998). Trabajo, utopía e insuficiencia, en Discapacidad y sociedad, Barton, L. (comp.). Madrid: Morata.
- Bauman, Z. (2005) Vidas desperdiciadas. *La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós
- Berger, P; y Luckmann T. (2003). *La construcción social de la realidad*. 1 Ed. 18ª reimpr. Buenos Aires: Amorrortu
- Butler, J (2006). Vida precaria. *El poder del duelo y la violencia*. 1 ed. Buenos Aires: Paidós
- Del Mármol, A. (2008) *Discapacidad y derecho al trabajo* en Los derechos de las personas con discapacidad. Eroles, C; y Fiamberti, H. (comp.) Buenos Aires: EUDEBA
- Ferrante, C. (2015) Discapacidad y mendicidad en la era de la Convención: ¿postal del pasado? *Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales, vol. 22, núm. 68, mayo-agosto, 2015, pp. 151-176 Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca
- Eroles, C; y Fiamberti, H. (comp.) (2008) los derechos de las personas con discapacidad. Buenos Aires: EUDEBA
- Goffman, E. (1986). Estigma. *La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Le Breton, D. (2017). El cuerpo herido. *Identidades estalladas modernas*. Buenos Aires: Topia
- (2011). *La sociología del cuerpo*. 1 ed. 3 reimpr. Buenos Aires: Nueva Visión
- Naciones Unidas (2007). Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad y protocolo facultativo.
- Rodríguez Caamaño, Manuel J. y Vázquez Ferreira, Miguel Ángel (2006). *Sociología de la discapacidad: una propuesta teórica crítica*. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 13 (1). (pp. 243-249)

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes

Alejandra Casal Ferreira²⁵

Resumen

El presente trabajo es un intento de construir conocimiento y comunidades a partir del diálogo entre diferentes actores sociales, la inserción y visibilización de aquellos saberes no validados por la ciencia occidental que nos ha marcada desde hace siglos. Desde 2010 hemos conformado una red de productores locales, académicos, investigadores, consumidores y estudiantes que buscamos fortalecer la soberanía alimentaria de la zona norte de Quintana Roo. Por un lado, consumimos productos locales subutilizados, algunos de ellos endémicos; por otro, como grupo cada año desde 2017 nos capacitamos en temas relevantes y de interés para todos en la red. El presente trabajo muestra el camino de esta red, sus aciertos y dificultades. Sin duda una construcción del día a día que resiste al modelo de desarrollo económico dominante y promueve la soberanía alimentaria, el comercio justo y solidario, reconoce el conocimiento tradicional, transversal e interdisciplinario, fomenta buenas prácticas ambientales y construye comunidad.

Palabras clave: Soberanía alimentaria, decolonización, saberes tradicionales, interculturalidad

Summary

The present work is an attempt to build knowledge and communities from the dialogue between different social actors, the insertion and visibility of those knowledge not validated by western science that has marked us for centuries. Since 2010 we have formed a network of local producers, academics, researchers, consumers and students who seek to strengthen food sovereignty in the northern area of Quintana Roo. Usually, we consume local underutilized products, some of them endemic; on the other, as a group every year since 2017 we train on relevant topics of interest to everyone online. The present work shows the path of this network, its successes and difficulties. Without a doubt, a day-to-day construction that resists the dominant economic development model and promotes food sovereignty, fair and solidary trade, recognizes traditional, transversal and interdisciplinary knowledge, fosters good environmental practices and builds community.

Keywords: Food sovereignty, decolonization, traditional knowledge, intercultural

El discurso decolonial, el trabajo intercultural e interdisciplinario

El presente trabajo es un intento de construir conocimiento y comunidades a partir del diálogo entre diferentes actores sociales, la inserción y visibilización de aquellos saberes no validados por la ciencia occidental que nos ha marcada desde hace

siglos. No es desobediencia epistémica es resignificar y reconocer los saberes locales. El diálogo con el "otro" ese que ha estado invisible cientos de años. Ese, que soy yo pero que al ser colonizado no reconozco. "La colonialidad de saber se fundamenta en las epistemologías occidentales y las formas de producir conocimiento, ligadas a las necesidades cognitivas del capitalismo"

²⁵Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Profesora de tiempo completo de la Universidad del Caribe, Quintana Roo, México.

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

(Palma y Fernández, 2019, p.12).

Desde el 2010 hemos compartido trabajos de investigación y de intervención junto con algunas comunidades de la zona norte de Quintana Roo. En este camino, se han consolidado encuentros para compartir conocimientos entre productores mayas y profesoras y profesores de la Universidad del Caribe. Nos parece importante relatar la experiencia de casi diez años caminando juntos, construyendo y deconstruyendo significados y conocimientos que den cuenta lo que la conquista opacó. A partir de la conquista y con mayor fuerza con el modelo de desarrollo capitalista y sus prácticas extractivistas han invisibilizado y en ocasiones borrado de mil y una formas los otros discursos, las otras formas de estar, ver y comprender el mundo. Han sido los saberes hegemónicos que se nos han impuesto desde pequeños y que es difícil despojarse de ellos. ¿Cómo se construyó y se dio la concepción del mundo rural y todo lo que implica? ¿Qué elementos teóricos y discurso hegemónico se impuso en la multiplicidad de visiones del México rural?

En este sentido, "para Castro-Gómez (2005), el imaginario sobre un mundo social, 'subalterno', (oriental, negro, indio, campesino) fue producto de las ciencias sociales modernas, espacio desde donde fue posible: primero, legitimar el poder imperial; segundo, crear los paradigmas epistemológicos de las ciencias sociales; y tercero, generar identidades entre colonizadores y colonizados" (Palma y Fernández, 2019, p.12). Las ideas y los discursos sobre América Latina han permeado en una geopolítica que para Mignolo (2005) está clara: la idea de América y de América Latina podía justificarse dentro del marco filosófico de la modernidad europea, incluso cuando las voces de esa justificación provenían de los criollos descendientes de europeos que

habitaban las colonias y compartían el punto de vista de los españoles o los portugueses.

Los saberes no reconocidos por la historia y occidente de las comunidades indígenas han empujado una discusión en diversos ámbitos y de igual forma en el mundo académico. Este pensamiento decolonial "propone un cambio en la geografía de la razón, propone un proceso de resignificación, tanto en la elaboración de una comprensión crítica de la diferencia epistémica colonial, como en la formación y transformación del sistema mundo moderno/colonial en zonas "periféricas", como América Latina" (Paz V. Donoso M. 2014). La mirada occidental ha limitado el diálogo de saberes, el trabajo intercultural y la producción de conocimientos locales necesarios para resolver problemáticas socioambientales y generar opciones de cambio y oportunidad. Somos los educados a partir de los metarrelatos de Occidente quienes debemos deconstruir y resignificar conocimientos pues las comunidades valoran sus saberes que en ocasiones son considerados ingenuos o jerárquicamente inferiores a los estándares de la ciencia. Estos saberes diferenciales locales y regionales, los saberes indígenas, los campesinos, los saberes subyugados y los emergentes que, desde distintas ópticas ven al territorio y a la naturaleza como espacios de elaboración y reelaboración de la identidad, la historia y la memoria colectiva.

De ahí, la importancia de considerar el enfoque intercultural como una apuesta no sólo al reconocimiento y producción de conocimientos sino también como propuesta de generadoras políticas públicas para México. "Este conjunto altamente heterogéneo de conceptos y enfoques que recurren a la interculturalidad y a la diversidad cultural, como ejes paradigmáticos de

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

un nuevo tipo de pensamiento académico, político o pedagógico" (Fornet Betancourt, 2004). La interculturalidad es una apuesta para una mejor convivencia social desde la diversidad en los ámbitos público, político y sin duda académico. Un replanteamiento epistemológico incluyente, con una visión donde la diferencia, la diversidad de saberes, conocimientos y la igualdad no se contraponen. Esta lucha de tener derecho a derechos y el empoderamiento de grupos vulnerables cae a cuenta y dan pertinencia de nuestro trabajo en comunidad.

De acuerdo con el enfoque intercultural apostamos a entender el mundo desde todos los aspectos. La construcción del conocimiento y la ciencia desde América Latina, desde sus comunidades originarias. Se valora y rescata los saberes tradicionales, se crean vínculos fuertes donde el respeto hacia la diferencia es fundamental. Aceptar la diversidad en la producción de conocimientos permite reconocer que la ciencia occidental no es la única por lo que es importante dejar de considerarlo como metarrelato único y válido. La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad occidental desde hace milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización (Foucault, 1992). Frente a esto, consideramos que estamos en el camino donde la suma de voluntades y acuerdos permiten construir nuevos puentes de acceso y reconocimiento a los conocimientos locales en una mezcla con los conocimientos de occidente de las y los profesores de las universidades que han participado en este proceso. Una perspectiva crítica que hace visible la condición de desigualdad y asume el reto de generar nuevas estrategias discursivas en favor de

la interculturalidad y el conocimiento local.

Una forma diferente de mirarnos: Proyecto Tianguis del Mayab

En la Universidad del Caribe, institución pública de la Ciudad de Cancún, a partir de investigadores que pertenecen a los Departamentos de Desarrollo Humano, Turismo Sustentable, Gastronomía y Hotelería comenzaron en noviembre del 2010 a esbozar la investigación denominada "La Cultura Alimenticia Sustentable en la Universidad del Caribe" como una respuesta a la problemática ambiental y socioeconómica que viven muchas comunidades rurales mayas del estado de Quintana Roo. Siempre que se piensa en Quintana Roo acude al imaginario Cancún, la Riviera Maya, sol y playa. Si bien esto es una realidad para el estado, existen múltiples escenarios invisibles tales como los pescadores y los campesinos de la zona maya de Quintana Roo.

El Tianguis del Mayab es un proyecto que ha promovido el desarrollo local, un camino que nos permite como grupo de trabajo: productores, Universidad del Caribe, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, Red Mexicana de Tianguis y Mercados Orgánicos y consumidores crear un sistema que se encadene y valore la importancia que guarda la relación entre lo urbano y rural y hacen visible los factores locales que enmarcan los ámbitos económico, ecológico, político administrativo y sociocultural de cada actor. El proyecto Tianguis del Mayab está integrado por la participación de varios actores: Doce productores orgánicos que tienen en sus huertos familiares una producción libre de pesticidas y agroquímicos, cuentan con semilleros y trabajan sus compostas. Algunos de los productos que tienen son: jitomate, naranja, chayote, chile habanero y serrano, aguacate, rábano, epazote, chayote, papa voladora, nopal, macal, yuca,

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

chaya, pepino, maíz, semillas, composta y plantas de ornato, frijol, hierba santa, caimito, Miami, pimienta, papaya, chaya, maíz, maracuyá, semillas.

La Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas ha desempeñado un papel fundamental en este proceso. La capacitación permanente a los productores sobre la producción orgánica y el acompañamiento se ha sostenido por al menos cuatro años. Asimismo, es la CONANP la que ha bajado recursos económicos a las comunidades para que dicha capacitación pueda operarse de forma adecuada y siguiendo las normas y lineamientos de la producción orgánica. La Red Nacional de Tianguis y Mercados Orgánicos: que a través de la participación de investigadores de probado prestigio y reconocimiento en el ámbito académico nacional han acompañado, asesorado, capacitado y asistido técnicamente al equipo de investigación. Asimismo, en el 2011 nos fue entregada la constancia como miembros activos de la Red Mexicana de Tianguis y Mercados Orgánicos.

La Universidad del Caribe: a través de la integración del equipo de investigación interdisciplinario con nueve profesores provenientes de diferentes programas educativos: Desarrollo Humano y Turismo Sustentable, Gastronomía y Hotelería a los que se sumaron ocho estudiantes que realizaron su servicio social. Asimismo, profesores de la Universidad capacitaron a los productores en talleres de: 1. Producción de mermelada y conservas orgánicas, 2. Seguridad e higiene en la preparación de los alimentos y, 3. Etiquetado y embalaje. Esto con la finalidad de que la apertura del tianguis ofrezca mayor diversidad de producción, asignación de precio justo y solidario de los productos y alimentos a ofrecer al consumidor, empaque, etiquetado orgánico.

El 15 de septiembre de 2011 fue la inauguración del Tianguis del Mayab que se presentó a la comunidad universitaria y a funcionarios del Municipio. Consideramos que el proyecto es de suma importancia pues contribuye a promover los estatutos éticos de la sustentabilidad. La investigación tiene como meta la organización de una red local de productores orgánicos que habrá de incorporarse poco a poco al Tianguis del Mayab. El reto al que nos enfrentamos constantemente es conocer y valorar las potencialidades locales, así como, lograr que todos los actores que estamos inmersos en este proyecto establezcamos vínculos que nos permitan construir acuerdos para fortalecer nuestras relaciones y comunicarnos efectivamente al interior y aprovechar las externalidades sin atentar contra nuestra estructura básica.

Este trabajo interdisciplinario, horizontal entre todos los actores que participamos ha permanecido en el tiempo por casi ocho años. Han ocurrido muchos retos y altibajos en la forma en la que nos estamos organizando constantemente. Sin duda algo muy positivo es que seguimos con la certeza de que el desarrollo local, la promoción a la soberanía alimentaria y el cuidado del medio ambiente y la cultura es esencial y creemos que vamos construyendo juntos.

Promover la Soberanía alimentaria: Rescatar y recatar los productos alimenticios subutilizados y la cultura gastronómica local

Uno de los conceptos centrales a trabajar fue el de la soberanía alimentaria. Concepto que se enfoca en salvaguardar la producción local y el conocimiento tradicional. El tema de la soberanía alimentaria es de suma importancia para la de los ecosistemas. Durante el encuentro del 2012 en Buenos Aires se presenta el térmi-

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

no de Soberanía Alimentaria como una propuesta de varias organizaciones de la sociedad civil; el concepto descansa sobre seis pilares: "1) Se centra en alimentos para los pueblos: a) Pone la necesidad de alimentación de las personas en el centro de las políticas. b) Insiste en que la comida es algo más que una mercancía. 2) Valores de los proveedores de alimentos: a) Apoya modos de vida sostenibles. b) Respeta el trabajo de todos los proveedores de alimentos. 3) Localiza los sistemas alimentarios: a) Reduce la distancia entre proveedores y consumidores de alimentos. b) Rechaza el dumping y la asistencia alimentaria inapropiada. c) Resiste la dependencia de corporaciones remotas e irresponsables. 4) Sitúa el control a nivel local: a) Localiza los lugares de control en manos de proveedores locales de alimentos. b) Reconoce la necesidad de habitar y compartir territorios. c) Rechaza la privatización de los recursos naturales. 5) Promueve el conocimiento y las habilidades: a) Se basa en los conocimientos tradicionales. b) Utiliza la investigación para apoyar y transmitir este conocimiento a generaciones futuras. c) Rechaza las tecnologías que atentan contra los sistemas alimentarios locales. 6. Es compatible con la naturaleza: a) Maximiza las contribuciones de los ecosistemas. b) Mejora la capacidad de recuperación. c) Rechaza el uso intensivo de energías, de monocultivo industrializado y demás métodos destructivos" (Food Secure Canada, 2012). Por lo anterior, el tianguis recibe una vez a la semana a productores locales, con recetas y saberes tradicionales con la mayoría ingredientes locales.

Impulsar un comercio justo y solidario para los productores y consumidores

Una de las grandes dificultades que vive día a día el campesino es la venta de su producto que lo da a muy bajo costo a intermediarios quienes terminan por obtener la mayor

ganancia económica. El trabajo del productor es poco valorado y reconocido por el gobierno y en general por las personas que habitan las ciudades. Incorporar a productores con una agricultura basada en técnicas tradicionales y agroecológicas es muy difícil. El mercado justo es prácticamente imposible para los productores de baja escala, para los campesinos e indígenas que se dedican a esta actividad. Enfrentan problemas cuando una vez hecha la cosecha el excedente lo quieren vender a un precio que refleje realmente el costo de toda la actividad que realizan. En la mayoría de los casos incluso no pueden acceder al sistema de comercio pues no son considerados. El mercado prefiere al productor de monocultivo con un proceso mecanizado y un volumen alto de producción que solvente la demanda del producto en el centro comercial o mercado de la ciudad. En este sentido, la realidad es que muchos de los productos que prefieren comprar son los convencionales por encima de los locales en detrimento de la soberanía alimentaria local.

Fomentar una alimentación sana

Los problemas al que nos enfrentamos la humanidad en temas de alimentación son por un lado el acceso de alimentos a las personas y por otro, a la calidad de los mismos. "La prevalencia de la inseguridad alimentaria moderada o grave según la escala de experiencia de inseguridad alimentaria (FIES). Si bien la inseguridad alimentaria grave está asociada al concepto del hambre, las personas aquejadas de inseguridad alimentaria moderada padecen incertidumbre en cuanto a su capacidad para obtener alimentos y se han visto obligadas a aceptar menos calidad o cantidad en los alimentos que consume" (FAO, 2019). Pareciera que los alimentos procesados llegaron para quedarse. Los aditivos, colorantes, transgénicos y agrotóxicos

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

forman parte de nuestra dieta cotidiana sin siquiera esta conscientes de esto. En la actualidad se sigue estudiando los efectos en la salud humana. Es importante reeducar a la población, a los niños y las niñas a comer saludablemente, elegir producto local y tomar decisiones de un alimento sobre otro a partir de ofrecerles información y conocimiento sobre las consecuencias a la salud

El sobrepeso y la obesidad siguen aumentando en todas las regiones, especialmente entre los niños en edad escolar y los adultos. En 2018 se calculó que el sobrepeso afectaba a 40 millones de niños menores de cinco años. En 2016, 131 millones de niños entre cinco y nueve años, 207 millones de adolescentes y 2 000 millones de adultos padecían sobrepeso. Casi un tercio de los adolescentes y adultos que padecen sobrepeso, y el 44% de niños entre cinco y nueve años que también lo padecen, eran obesos. Los costos económicos de la malnutrición son abrumadores (FAO, 2019)

Es importante incentivar la investigación en término de funcionalidad e información nutrimental de los productos locales de cada región que promueva la agricultura de dichos productos e incentive la economía local y permita al consumidor tomar decisiones en beneficio de su salud.

Procurar el medio ambiente

La agricultura a baja escala utiliza técnicas tradicionales que no dañan al medio ambiente. En principio no utiliza agrotóxicos, ni herbicidas. Sabemos que estos químicos provocan contaminación al suelo, los mantos freáticos y al producto que una vez cosechado llega a la boca de los consumidores. Los efectos de estos químicos están probados: causan efectos en la salud de las personas. También es cierto que estos químicos provocan una desertificación de la tierra, volviéndola infértil a los pocos años y obligando a la campesina (o) a buscar territorio para quitar la cobertura vegetal y volver a sem-

brar. Esto tiene un impacto de deforestación importante en nuestro país. El conocimiento de la campesina (o) indígena es importante; pues sabe que se debe recolectar la mejor semilla para la siguiente siembra que forma parte del proceso y el ciclo. Debido a esta buena práctica es que no dependen de las semillas tratadas que generan una dependencia y un costo económico.

Los pueblos indígenas, que constituyen sólo el 5% de la población mundial, son, sin embargo, custodios clave del medio ambiente. El 28% de la superficie terrestre del planeta, incluidas algunas de las zonas forestales más intactas a nivel ecológico y con mayor biodiversidad, son gestionadas principalmente por pueblos, familias, pequeños campesinos y comunidades locales indígenas (FAO, 2019).

El conocimiento ancestral ha sido descalificado pues no cubre con los estándares científicos, además, está en contra del modelo de desarrollo capitalista donde los volúmenes de productos alimenticios en un mundo consumista la agricultura a baja escala no tiene cabida. Por lo que también contribuye a mitigar el cambio climático y garantiza una buena salud para el que va a comer dichos productos.

Construcción de conocimiento entre los actores

Al paso del tiempo que el tianguis fue haciendo presencia semanalmente en las instalaciones de la Universidad comenzamos a observar que se ofrecían a la venta productos locales cuyo nombre, sabor, consistencia y modo de preparación desconocíamos. Consideramos necesario comenzar una nueva investigación. En el proyecto participaron la cocinera tradicional Addy Pech, productora y participante del Tianguis del Mayab, una nutrióloga, un chef y una socióloga. El objetivo general fue rescatar e innovar las recetas tradicionales hechas con productos locales subutilizados en las comunidades mayas de Quin-

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

tana Roo integrantes del Tianguis del Mayab.

Los productos locales que son subutilizados, se están perdiendo porque cada vez se consumen menos y, por lo tanto, se han dejado de sembrar; asimismo, se hizo un registro vivo de recetas tradicionales con los productos y, por consiguiente, una innovación de los mismos. Los objetivos particulares de dicha investigación fueron: 1. Rescatar recetas tradicionales con productos locales subutilizados; 2. Innovar recetas con dichos productos para que las personas de la ciudad puedan conocerlos, probarlos y comprarlos; 3. Fomentar la soberanía alimentaria de nuestro estado; 4. Promover el medio ambiente con prácticas agrícolas sustentables; 5. Generar un catálogo de productos locales subutilizados con información sobre sus características nutrimentales y funcionales; y 6. Rescatar los saberes tradicionales y culturales con respecto a la alimentación y productos de las localidades mayas de la zona norte de Quintana Roo.

Este proyecto interdisciplinario e intercultural comenzó en 2018 y concluyó la publicación en un libro en 2020 titulado *Rescate e innovación de recetas tradicionales con productos locales subutilizados en la zona norte de Quintana Roo: Cultura, nutrición y medio ambiente*. La contribución de este proyecto al proceso de decolonización, fue poner en el centro, el trabajo y la historia que se narra, como diría Foucault, desde las resistencias: los que aparecen en los márgenes de la historia, esos otros espacios que se yuxtaponen al metarrelato y permanecen en el tiempo. Por esto, el rescate de recetas tradicionales con productos locales subutilizados tiene tanta pertinencia. Hay que revalorizar esos productos y los conocimientos que quedaron y persistieron con el paso del tiempo bajo el consumo de las comunidades donde se guardaron las

historias y continuaron. Reconocer los rituales, los productos que dejaron de sembrarse y que quedaron resguardados por la selva esperando ser nuevamente reconocidos e incorporados en la alimentación. Hacer valer este vínculo es muy importante para debilitar la cultura del consumo de alimentos chatarra, procesados y atiborrados de químicos que enferman y poco aportan a una alimentación sana. Recuperar el consumo de los productos locales fomenta la soberanía alimentaria local, empodera los conocimientos tradicionales y genera cambios en los hábitos alimenticios de la población local que vive en la ciudad.

Capacitación interdisciplinaria e intercultural y construcción en la forma de organizarnos

Desde el año 2014 hemos realizado trabajos de gran aliento entre los productores, profesoras y profesores de la Universidad del Caribe, Comisión Nacional de áreas Naturales Protegidas y compañeras de otros tianguis orgánicos de México con quienes conformamos una RED. Estos trabajos nos han permitido reflexionar sobre diversos temas, problemáticas que consideramos importante encarar de manera colectiva. El poco apoyo del Gobierno al campo mexicano. Tenemos un campo abandonado, donde los campesinos (en peligro de extinción) tienen que migrar a otras localidades en busca de empleos que en muchas ocasiones son mal pagados y que generan impactos negativos en las comunidades, la cultura y los hábitos de las personas. Una política pública agraria enfocada a la producción basada en el monocultivo, la aplicación de agroquímicos y de semillas tratadas. Un inminente riesgo de la entrada del cultivo transgénico que afecta de manera determinante a la biodiversidad del entorno, vuelve invisible los saberes y los conocimientos

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

tradicionales, los cultivos rotatorios de diversidad en hortalizas y productos locales que parecen condenados a desaparecer muchos de ellos.

Profundiza la dicotomía entre el campo y la ciudad. Idea que separa y no permite concebir un mundo integral donde uno depende del otro, se complementa y permita la búsqueda de la soberanía alimentaria, tema que nos convoca y nos mueve a trabajar. Por lo anterior, bajo los conceptos ya expuestos de soberanía alimentaria, sustentabilidad y desarrollo local hemos tomado la iniciativa de realizar encuentros de saberes donde el/la investigadora, el/la académica, las/los productores y estudiantes de la Universidad del Caribe nos reunimos a reflexionar, dialogar, compartir experiencias y saberes sobre temáticas de interés común para poder generar acuerdos, compromisos y cambios en la forma de trabajar.

Hemos realizado tres encuentros de productores, académicos, estudiantes y consumidores. Los objetivos del encuentro fueron: Intercambiar saberes, conocimientos y experiencias de las personas que participan de las iniciativas alimentarias y de cuidado de semillas, poniendo el acento en sus motivaciones, principales retos, logros, prácticas, formas de funcionamiento, vinculaciones y financiamientos; compartir herramientas prácticas vinculadas a la creación y funcionamiento de mercados locales comunitarios, sistemas justos de comercialización y sistemas participativos de garantía; y crear un espacio de intercambio y articulación de las iniciativas (talleres, tianguis, ferias, comercialización, saberes) que fortalezca las capacidades locales.

El primero 2017 llevó como título Encuentro peninsular de iniciativas en torno a la alimentación y el cuidado de las semillas nativas. "Soberanía alimentaria para el desarrollo local". El encuentro fue muy enri-

quecedor, sin embargo, no se consultó a los productores sobre sus necesidades e intereses para dialogar y compartir. Fue un encuentro donde la participación en los talleres fue exclusivamente de especialistas académicos hacia los productores. A partir de este encuentro la reflexión fue la necesidad de transversalizar el conocimiento. Conocer las necesidades de los diversos actores, e incluir a los especialistas no académicos. El segundo encuentro 2018 entre Productores de Quintana Roo.

El punto de partida fue el consumo local o economía local, esto hace referencia al esfuerzo colaborativo para construir economías basadas en productos de la localidad, o región. Específicamente en el ámbito de la alimentación, hace referencia a la producción, procesamiento, distribución y consumo integrados para mejorar la economía, medio ambiente, salud y relaciones sociales de un lugar en particular y se considera parte de un movimiento más amplio, como es el del movimiento sostenible. Movimiento que forma parte de uno de los ejes clave del Tianguis del Mayab y que hoy trasciende a nivel internacional mucho más gracias a la agenda 2030 que señala los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), con los que el Estado de Quintana Roo recientemente se comprometió.

Pensando en el desarrollo local o endógeno es que se estableció el compromiso de continuar con los trabajos de capacitación al interior del grupo de trabajo e incorporar nuevamente a productores del estado de Quintana Roo. El papel de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas aliado número uno en este proceso de largo aliento ha sido y es medular. Para organizar el tercer encuentro de productores 2019 se hizo una reunión entre todos los actores y se definió las necesidades del grupo y las fortalezas en el conocimiento que podrían compartirse. Los integrantes

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

del Tianguis se capacitaron entre ellos, compartiendo sus saberes tradicionales. Se impartió el taller de apicultura orgánica y se acercaron varios grupos a tomar el taller. Asimismo, hombres y mujeres de otras comunidades mayas impartieron pláticas a las y los integrantes del tianguis del Mayab:

1. Plática sobre los sellos colectivos de Kalakmul trabajados por la comunidad de Kalakmul y la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. 2. Plática sobre meliponicultura por Benjamín Euan productor de miel melipona. 3. Taller sobre la discusión de transgénicos en la actualidad.

La universidad invitó a partir de las necesidades detectadas a académicos para impartir los talleres: 1. Taller sobre los efectos de los agrotóxicos en la actividad agrícola 2. Taller de soberanía alimentaria. Construir entre todos. El encuentro fue más transversal, intercultural, interdisciplinario y participativo. El proceso de decolonización es lento, complejo y requiere mucho trabajo en colectivo. Pláticas de productor a productor-consumidor-estudiante-académico. Estos tres encuentros nos han permitido reflexionar sobre aquello que permitiría una comunicación intercultural (Quijano, 2007), entendida como una comunicación interepistémica (Mignolo, 2010). Lo anterior implica nuevas significaciones e intercambio de experiencias, que sirven de base para una nueva racionalidad (Quijano, 2007).

Este espacio se piensa conservar pues resulta enriquecedor en todos los sentidos para fortalecer el desarrollo local y la soberanía alimentaria. El trabajo ha quedado en pausa durante la pandemia. Sin embargo, es importante señalar que seguimos organizándonos por lo que surgió la inquietud y necesidad de los y las productoras de conformarse en una cooperativa. Esto habla de un proceso de autogestión. Desde hace dos meses de manera virtual hemos

contactado y tenido un taller de lo que significa convertir el Tianguis del Mayab en una cooperativa. En este punto estamos, seguimos trabajando y creciendo en varios sentidos.

Reflexiones finales

La construcción de comunidades y soberanías es responsabilidad de todos. En principio es importante hacer un trabajo personal donde hagamos conciencia la forma en que hemos sido educados, desde que paradigmas. A partir de ahí, hacer una reflexión en torno a lo que consideremos parte de nuestras concepciones científicas y académicas. Al mismo tiempo debemos reconocer, escuchar, aprender y valorar los otros conocimientos. Este primer paso, es el inicio de la interdisciplina. Poner en suspenso el conocimiento colonial hegemónico para valorar y reconocer de igual a igual los diferentes conocimientos permitirá gestar nuevas formas de mirar, comprender y reelaborar el mundo donde el tejido y la construcción de comunidad sea un referente. Sabremos así reconocer nuestras necesidades y fortalezas para gestionar proyectos incluyentes que fomenten la soberanía local y nos haga menos dependiente del exterior. Esto implica sin duda alguna, cambiar hábitos, ser respetuosos, y aprender a caminar juntos desde la diferencia.

En la universidad del Caribe a partir del proyecto del Tianguis del Mayab desde hace ya diez años la comunidad universitaria y local estamos en un proceso de valorar los saberes tradicionales que en ocasiones son considerados ingenuos o jerárquicamente inferiores a los estándares de la ciencia. Es un reto día a día hacer interdisciplina, reforzar el diálogo y compartir saberes. Una parte importante a destacar es que desde el 2011 a marzo del 2019 han realizado su servicio social más de 15 estudiantes de todas las carreras de la Universidad del

Trabajo intercultural basado en el saber y ser de lo local. Un proceso de decolonización, un diálogo de saberes.

Caribe. Estamos sensibilizando y promoviendo una manera diferente de ver y ser en comunidad. Asimismo, estamos concientizando e impactando en valores y actitudes de responsabilidad social y ambiental en nuestros estudiantes.

Además del trabajo de investigación realizado del 2018 al 2020 sobre el rescate e innovación de recetas tradicionales con productos locales subutilizados, hemos iniciado un nuevo trabajo. Sin embargo, vemos la totalidad como un proceso. En un primer momento, se trabajó con las comunidades de Lázaro Cárdenas para que tuvieran un espacio en el Tianguis del Mayab para vender sus productos y contribuir a mejorar su calidad de vida. En un segundo momento, rescatar los productos locales subutilizados y contribuir a la soberanía alimentaria. Actualmente, estamos trabajando junto con dos investigadoras de la Universidad Benemérita de Puebla para hacer un proyecto de transferencia de conocimiento de los productos subutilizados con recetas sencillas para niños y niñas. El proyecto tiene como intención enseñarles a los y las niñas a reconocer nuestros productos, saber cómo prepararlos. Esperamos que esto tenga repercusión en cerrar el ciclo y comenzar a consumir estos productos, y, por tanto, que también se sigan sembrando.

Referencias bibliográficas

- Dietz, G. y Mateos, L. (2011). *Interculturalidad y educación intercultural en México: Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: SEP.
- FAO (2019). *Cinco maneras en que los pueblos indígenas ayudan al mundo a alcanzar el Hambre Cero*. 29/06/2020.
- FAO, UNICEF. (2019). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo*. 25/06/2020.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. España. La Piqueta
- Fornet, R. (2004). *Reflexiones de Raúl Fornet Betancourt sobre el concepto de Interculturalidad*. México: Consorcio Intercultural.
- Mignolo D. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: GEDISA
- Palma, P. y Fernández, Á. (2019). Decolonialismo epistémico: hacia la definición de una investigación social en clave decolonial. En *Educación e Interculturalidad: Aproximación crítica y decolonial en contexto indígena* (12-28). Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Paz, V. y Donoso, M. (2013). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo: América Latina: ¿transformación de la geopolítica del conocimiento? *Temas de Nuestra América*, 30, 45-56.
- Quintriqueo, S. y Quilaqueo, D. (2019). Educación e Interculturalidad: Aproximación crítica y decolonial en contexto indígena. Chile: Universidad Católica de Temuco.

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi

María Florencia Rodríguez²⁷

Resumen

En noviembre de 2015 una niña wichi es violada por nueve criollos en Alto La Sierra (Salta-Argentina). El caso toma estado público en mayo de 2016 y conmocionó a la sociedad por la gran vulnerabilidad expuesta, pero fundamentalmente, porque la niña estaba embarazada ya que, en su debido momento, el Estado salteño no le garantizó el acceso a un aborto no punible según la normativa nacional y local vigente. A partir de una perspectiva interseccional, este estudio de caso analizará cómo el Estado y, específicamente, las normativas sobre violencia de género y violencia contra las mujeres, por acción y omisión, parten de una colonialidad de género que continúa invisibilizando, discriminando y violentando a aquellxs sujetxs consideradxs como no humanos. Para esto se realizará una reflexión teórica y propositiva a partir del concepto de chineo en pos de un abordaje intercultural de las políticas públicas que incorpore la violencia de "género" para diversificar lxs destinatarixs de las mismas.

Palabras clave: Juana "niña wichi"; violencia de género; chineo; interculturalidad

Introducción

El 25 de febrero de 2019 el Tribunal de Juicio de Tartagal, provincia de Salta, condenó a la pena de 17 años de prisión a los seis adultos que llegaron a juicio por ser los autores penalmente responsables del delito de abuso sexual con acceso carnal en perjuicio de una menor de la comunidad wichi de Alto La Sierra²⁸. Asimismo, declaró responsables a dos adolescentes que participaron del hecho²⁹. El hecho ocurrió el 15 de noviembre de 2015 y, en aquel entonces, alcanzó escasa noticiabilidad en los medios de comunicación locales. A mediados del año siguiente, fue el legislador Ramón Villa, del Departamento Rivadavia, quien denunció

públicamente la situación en el marco de una sesión de la Cámara de Diputados de la Provincia puesto que, fruto del ataque sexual, la niña estaba transitando un embarazo de 7 meses de gestación.

En este contexto nace el caso "Juana, la niña wichi"³⁰, que se configuró como significativamente conmocionante³¹ y que incentivó diversas manifestaciones provinciales y nacionales promovidas por la organización Católicas por el Derecho a Decidir³² y el Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades de Salta³³. En el presente trabajo, en primer lugar, se realizará una breve contextualización del caso y luego se introducirá el concepto de chineo a modo de

²⁷Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Diplomada en Ciencias Sociales con mención en Género y Políticas Públicas por FLACSO. Becaria Doctoral de CONICET. Docente de "Comprensión y Producción de Textos" de la carrera de Comunicación de la Universidad Nacional de Salta.

²⁸Alto La Sierra se ubica a 190 kilómetros de la Ciudad de Tartagal que, a su vez, se encuentra a casi 600 kilómetros de Salta Capital.

²⁹Un noveno imputado se encuentra prófugo.

³⁰Juana es un nombre de fantasía, acordado con Francisca (madre de la niña). Fue pensado por Celeste Mac Dougall, integrante de la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito.

³¹Se trata de relatos de acontecimientos que, si bien responden a los criterios de noticiabilidad y se ajustan a las secciones temáticas de los medios, implican, en varios sentidos, rupturas de las rutinas. El caso es un corte abrupto de la vida cotidiana porque las audiencias consideran que necesitan ser testigos de algo que promete ser histórico (Fernández Pedemonte, 2010).

³²Es una asociación civil sin fines de lucro que inició su trabajo en 1993. Está conformada a nivel nacional por un grupo de personas católicas que defienden los derechos de las mujeres y disidencias, especialmente los que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humana, y a una vida libre de violencia y discriminación.

³³El Foro de Igualdad de Oportunidades es una ONG feminista local fundada en 2006 en Salta y presidida por Irene Cari. Trabaja en asistir los derechos de las mujeres en situación de violencia y trata de personas.

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi.

Contextualización

De acuerdo a datos extraídos del INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina) y el ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios), Salta cuenta con la presencia de quince pueblos indígenas en su territorio (Rodríguez & Sulca, 2020). Esto la convierte en la provincia con mayor diversidad étnica del país. La población wichi históricamente practicó la pesca y fue cazadora-recolectora. Esta producción se complementa con artesanías y cultivos en cerco (Buliubasich & González, 2009). Desde mediados del siglo XIX dichas comunidades fueron incorporadas como mano de obra asalariada, temporaria y barata en los ingenios azucareros del piedemonte andino y en los obrajes madereros del este chaqueño.

Las mujeres wichi, al igual que otras mujeres indígenas de la Argentina, sufren una gran desprotección del Estado, grandes índices de analfabetismo, falta de acceso a una atención sanitaria adecuada, son víctimas de violencia doméstica y diversas prácticas discriminatorias y tienen escasas posibilidades de mejoramiento laboral (Hirsch, 2008). Juana, junto con otras jóvenes, caminaban por el pueblo de Alto La Sierra el día 15 de noviembre de 2015. Fue violada por nueve varones criollos quienes la arrastraron de los pelos por el monte. Inmediatamente sus amigas los reconocieron y le avisaron a su madre, Francisca, que se dirigió a la comisaría correspondiente e hizo la denuncia por abuso sexual nombrando a cada uno de los agresores que las jóvenes habían señalado. Posteriormente, acudió al Hospital de Alto La Sierra y fue atendida por el Dr. Limache Mamaní (médico boliviano sin título habilitante en Argentina) quien se comunicó con un colega legista de Tartagal para que revise a Juana y constatará la violación, ya que era la persona que tenía la autorización correspondiente, pero nunca se trasladó hasta el lugar y la comunicación fue únicamente por whatsapp (Sistema de Alertas Regional, 2019).

En esta oportunidad, no se aplicaron los protocolos para víctimas de abuso sexual vigentes en la provincia, tampoco se brindó el acceso a anticonceptivos de emergencia y no se llevaron adelante los exámenes correspondientes ante la posibilidad de transmisión sexual de enfermedades. Debido a que la denuncia por violación se realizó inmediatamente, durante este tiempo, como advierte Menini (2018), podría haber actuado la Defensoría de Violencia de Género y la Asesora de Menores e Incapaces del Ministerio Público. Juana tampoco declaró ante Cámara Gesell puesto que el juez no lo consideró porque que la niña no hablaba castellano. Esto permite preguntarse sobre el valor de la palabra en procesos judiciales puesto que algunas voces son escuchadas y otras siempre silenciadas.

Luego de unos meses, Francisca detecta que su hija estaba embarazada y vuelve a acudir al mismo nosocomio. En esta nueva ocasión no se le comunica el derecho que tenía Juana a un aborto no punible según el artículo 86 del Código Penal Argentino y el Decreto N° 1170/12 de la provincia de Salta³⁴. Cuando el caso toma estado público, diferentes expresiones del feminismo local y nacional encabezaron marchas y acciones para exigir la acción inmediata del Estado. Finalmente, trasladaron en helicóptero a "la niña wichi", en compañía de su madre, de Alto la Sierra al Hospital Materno Infantil de la Ciudad de Salta donde le realizaron la primera ecografía. El día 3 de junio de 2016, mientras miles de personas marchaban en el país al grito de "Ni Una Menos", a Juana se le practicó una cesárea por el embarazo anencefálico que transitaba.

Posteriormente, integrantes de diferentes partidos políticos promovieron acciones con perspectiva de género en marcos institucionales y/o legislativos sobre el caso. Así pues, diferentes representantes del movimiento estudiantil de la Universidad Nacional de Salta presentaron notas para que el Consejo Directivo de la Facultad de Humanidades se pronuncie sobre el caso y se otorgue asueto académi-

³⁴Este Decreto restringía la práctica del aborto no punible hasta las 12 semanas de gestación. Fue sumamente criticado por obstaculizar un derecho adquirido por las mujeres según el Código Penal Argentino. Finalmente, gracias a las movilizaciones del feminismo local, se derogó en el año 2018.

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi.

co y administrativo para que la comunidad universitaria participe de la marcha que se realizó al respecto el día 28 de junio de 2016. Esto fue aprobado mediante Resolución H. N° 0840/16. En el mismo sentido, las concejalas Cristina Fofanni y Mirta Hauchana redactaron un proyecto de resolución, aprobado el día 29 de junio de 2016, para que el Concejo Deliberante de la Ciudad de Salta exija justicia por Juana y solicite al Poder Ejecutivo de Salta la aplicación plena del Protocolo de Aborto no Punible y la inmediata derogación del Decreto N° 1170/12.

En este contexto, la Multisectorial de Mujeres de Salta, la Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta y el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM) exigieron, mediante un comunicado, políticas públicas que garanticen el derecho de las mujeres a alcanzar el nivel más alto de salud física, psíquica y social, en especial, medidas estatales tendientes a asegurar los derechos sexuales y reproductivos, incluido el derecho a interrumpir un embarazo en los supuestos legalmente contemplados. Esta posición discute claramente el estereotipo de género que encasilla a la mujer en su capacidad reproductiva.

Juana: la invisible

Juana fue invisible para el Estado salteño durante casi 7 meses. Debido a la denuncia realizada por el citado legislador, la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados Provincial inició una investigación para determinar posibles responsabilidades. Un grupo de legisladorxs viajó hasta Alto La Sierra y elaboró un informe que señala, de forma inminente, que las autoridades judiciales y administrativas intervinientes en el caso no cumplieron con lo dispuesto en los protocolos de atención integral para los casos de abortos no punibles y para la atención integral de víctimas de violaciones sexuales. Asimismo, señaló que existieron fallas de los mecanismos gubernamentales del Poder Ejecutivo y Judicial conforme a las leyes 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes y 26.485 de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desa-

rollen sus relaciones interpersonales.

Posteriormente, la Cámara de Diputados de Salta y el Observatorio de Violencia contra las Mujeres (OVCM) solicitó información sobre el caso a diferentes organismos del Estado intervinientes (Ministerio de Educación, Ministerio de Salud, Ministerio de Derechos Humanos y Justicia y Ministerio de Asuntos Indígenas y Desarrollo Comunitario). A continuación, se sintetizan estas comunicaciones: a) La niña nunca había sido escolarizada, b) No le habían realizado estudios que certifiquen su discapacidad, c) Era urgente propiciarle una mejor condición habitacional puesto que su familia, constituida por 11 personas, vivía en condiciones muy precarias, d) La madre no había accedido a la pensión nacional por madre de 7 hijos. Vale aclarar que estos informes fueron elevados cuando el caso alcanzó notoriedad nacional y luego de la intervención quirúrgica practicada a Juana. Desde una lógica aritmética, estos documentos se restringieron a enumerar las diferentes violencias que vivía la niña, incluso antes de la violación. Sin embargo, la sumatoria de estas vulnerabilidades no explicaba la intersección de múltiples ejes de identificación que presentaba el hecho: raza, género, discapacidad, clase, entre otros.

Lo anterior pone en evidencia una perspectiva de *comatización* (Di Pietro, 2019) que plantea que las demarcaciones pueden tener identidad propia por separado, operando como si fueran elementos que no interactúan en la conformación de lo social. Y esto tiene consecuencias prácticas puesto que, como bien advierte el OVCM (2016), en los informes de los ministerios, no se hizo referencia a la sustanciación de sumarios o medidas correctivas para quienes incumplieron con sus deberes de funcionarxs publicxs. Por lo dicho anteriormente, se revaloriza el planteo de Crenshaw (2012) puesto que, en su análisis sobre violencia contra las mujeres negras, da cuenta de la imposibilidad epistémica que se presenta en el ámbito legal, ante algunos hechos, para entretejer categorías que están diseñadas cognitivamente por su historia eurocéntrica. En este caso dicha imposibilidad se pone de manifiesto para entrecruzar las categorías "mujeres" e "indígenas" por parte de las políticas públicas y lxs

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi.

operatorxs del Estado que intervienen en situaciones como éstas.

En este panorama, la perspectiva interseccional permite dar cuenta de la construcción de aquellas múltiples invisibilidades estructurales. De Juana y muchas otras mujeres racializadas y empobrecidas en los procesos de colonialidad de género. Siguiendo a Crenshaw (2012), en este caso, existió una carga adicional de patriarcado y racismo en el marco de una situación de violencia que pone en evidencia el mecanismo de jerarquización sexual que protege algunos cuerpos femeninos mientras desvaloriza otros. Al respecto, la comatización, en lugar de plantear miradas transformadoras, recrea una comprensión de las categorías sociales que perpetúan las invisibilizaciones que el enfoque de interseccionalidad pretende sacar a la luz.

Lo humano y lo no humano. Aportes desde el concepto de chineo

A partir de lo planteado en el apartado anterior, es importante bregar por superar la ceguera epistémica, presente en el concepto de *comatización*, y poder desentrañar qué procesos se configuraron en el marco de las diversas situaciones que atraviesan el caso de Juana. El historiador Ezequiel Adamovsky (2020) señala que la colonización no se edificó solamente en las diferencias étnicas y de clase, sino también en las de género. Sostiene que se llevó adelante un control sexual, reproductivo y laboral sobre las mujeres indígenas. Sobre lo primero, afirma que la posesión sexual tuvo lugar de diversas formas: secuestro y violación; sexo ocasional forzado; concubinato y; en algunos casos, matrimonio.

Ana González (2011), define al concepto de *chineo* como una práctica que realizan varones criollos, no indígenas, pudientes o pobres, que "ramean" de los pelos a una "chinita" indígena y la violan entre varios. Según la antropóloga, esto tiene sus raíces en la región del Gran Chaco, durante la conquista del desierto verde que tuvo lugar a fines del siglo XIX. Las mujeres (chinas) eran violadas, sometidas a servidumbre sexual y explotada su fuerza de trabajo, mientras que previamente les arrancaban sus hijos. Los criollos, asentados en estas tierras ancestrales, naturalizaron estas prácticas.

Según la investigadora salteña Alejandra Cebrelli (2018), el *chineo* goza de buena salud porque se apoya en las diferencias interétnicas y sociales, en el analfabetismo, en la imposibilidad de declarar ante la policía y los juzgados, por la falta de traductorxs y las amenazas que reciben de los agresores, entre otros factores. Afirma que las mujeres wichi, víctimas de estas situaciones, reiterativas en el norte argentino, "ya no son mujeres, seres humanos, sino objetos de goce y posesión". Esta última aseveración permite dar cuenta de uno de los binomios introducidos por el legado que Quijano (2000) define como "colonialidad": diferencia entre lo humano y lo no humano.

En este escenario de análisis, es importante recordar las críticas que realiza Di Pietro (2109) a la visión pornotrópica y perversa, que sostienen muchxs autorxs, según la cual América fue sometida a un proceso de feminización, acorralada por un dominio. Asimismo, según este autor, desde la mirada de los feminismos decoloniales también es necesario debatir algunas consideraciones. Por ejemplo, Karina Ochoa Muñoz señala que "la deshumanización del indio (que se imprime en la negación del mismo) tiene como ejes centrales la feminización y el uso de una violencia misógina-genocida contra las poblaciones colonizadas o conquistadas" (2014, p.109). Es imposible realizar un trasplante irreversible de un sistema de género de la península ibérica al nuevo continente. En realidad, la colonialidad inauguró un nuevo sistema de articulación de relaciones de dominación, opresión y resistencia. Y en esta operación asignaron a lxs habitantes originarixs de las Américas la categoría de no humanos.

En el marco de este esquema de comprensión, el *chineo* se configura como una violencia que se inscribe y perpetúa bajo el criterio de diferenciación entre lo humano y lo no humano. Esto permite introducirse en el paradigma de análisis de la colonialidad de género planteado por María Lugones (2008) donde toma aportes de los feminismos de mujeres de color y del Tercer Mundo, especialmente en relación a la noción de interseccionalidad; y al concepto de "colonialidad del poder" esbozado por Aníbal Quijano (2000). A partir de esto

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi.

sostiene que entrelazar ambas hebras de análisis le permite llegar a lo que llama sistema moderno-colonial de género.

Posteriormente, este paradigma se fortalece en otras reflexiones de Lugones en las cuales plantea claramente la diferenciación entre lo humano y lo no humano como una jerarquía central de la modernidad colonial (2011) y en donde indixs y negrxs eran consideradxs como seres sin género (2012). Desde esta construcción se perpetuó un disciplinamiento normativo contra lxs colonizadxs bajo una supuesta "misión civilizadora" que "era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático" (Lugones, 2011, p.108). El *chineo* aparece como una resignificación histórica de este disciplinamiento que es corporativo y colectivo ya que consiste en la violación sexual en banda de niñas y mujeres indígenas por parte de criollos. No son consideradas humanas, sino bestias que deben ser "civilizadas" a través de este tipo de violencia. Son percibidas como menos que humanos y menos que mujeres a partir de lo cual el género y la raza se interseccionan como configurantes de una violencia específica. En esta lógica se reproduce una y otra vez la colonialidad de género.

Por otro lado, cabe preguntarse sobre cómo esta colonialidad actúa en los varones indígenas, quienes son testigos sistemáticos de este tipo de situaciones en diversas comunidades del noroeste argentino. Si bien no aparecen como violadores en estos contextos, mantienen una situación de marginalidad en cuanto a los pedidos de justicia que, mayoritariamente, protagonizan mujeres de las comunidades a través de sus propias organizaciones, como Mujeres del Buen Vivir, y el feminismo local. Así pues, Francisca, la mamá de Juana, fue fundamental para visibilizar el caso una vez que encontró la sororidad y contención jurídica necesaria en el Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades de Salta y Católicas por el Derecho a Decidir. Hay una complicidad implícita entre varones criollos y varones indígenas ante estos hechos, que pone en evidencia una heterosexualidad colonizante que veja y dispo-

ne de los "generos" a través de la consolidación de la colonialidad del poder.

Las políticas públicas como paradigmas. La posibilidad de un abordaje intercultural de la violencia de "género"

El recorrido del presente trabajo interpela a seguir reflexionando a partir de la premisa que, sin descolonización, no hay despatriarcalización. Sin embargo, es necesario poder enfocarse en la dimensión de las políticas públicas que operan como un sitio de intervención social específico donde existe una tensión permanente entre fuerzas instituyentes e instituidas. El caso de Juana permite mirar con "lentes de interculturalidad" las políticas públicas referidas a casos de violencia de género o violencia contra las mujeres (según la denominación que presenten) en el ámbito provincial y en articulación con la Ley Nacional N° 26485. Particularmente, la provincia de Salta, desde el año 2014, se encuentra en Emergencia Pública en Materia Social por Violencia de Género de acuerdo a la Ley N° 7847. Asimismo, en el año 2015 se sancionó la Ley N° 7888 de Protección contra la Violencia de Género que, como se señaló en otros trabajos, presenta una confusión conceptual grave entre los conceptos de violencia de género, violencia contra las mujeres y violencia familiar de (Rodríguez, 2017).

En este universo terminológico, se problematiza la noción de violencia de "género" que descansa en la distinción que realiza Di Pietro (2019) sobre el lado visible, el lado oscuro y el lado más oscuro del sistema de género colonial/moderno. Al respecto, introduce la conceptualización de género, géneros y "géneros", siendo este último la marca de exterioridad que presentaron lxs sujetxs subalternos a partir de la imposición colonial. Las dos leyes mencionadas habilitan una serie de políticas públicas para el abordaje, prevención, sensibilización y erradicación de la violencia contra las mujeres en Salta desde una perspectiva intersectorial. Sin embargo, como se planteaba anteriormente, cuando el caso de Juana tomó visibilidad, la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados y el OVCM solicitó informes a los ministerios y estos hicieron presentaciones por separado, descartando un tratamiento integral del caso.

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi.

Aquí toma relevancia lo trabajado anteriormente cuando se hizo referencia a la invisibilidad de Juana ante diferentes organismos del Estado que, por acción y omisión, desconocían las intersecciones que la habitaban, incluso mucho antes del hecho por el que su caso tomó estado público. Más allá del grave accionar de muchos operadorxs en este caso, se observa la ausencia de Juana no solamente en las prácticas de estos trabajadorxs sino también en las propias políticas públicas. Estas últimas se diseñaron desde una perspectiva que se limita a configurar como destinatarixs a la mujer y como máximo a las mujeres, sin tener en consideración "las mujeres" en concordancia con el esquema introducido por Di Pietro (2019).

El desafío es pensar en el concepto de integralidad que plantea la Ley N° 26485 para forjar políticas públicas locales que involucren un enfoque intercultural. En este marco, el enfoque cognitivo de Yves Surel (2008) resulta interesante puesto que plantea las políticas públicas como paradigmas que necesitan de principios metafísicos generales, hipótesis, metodologías e instrumentos y herramientas para su constitución. Esto habilitará pensar no solamente en la importancia del concepto de violencia de género, sino de violencia de "género" para diversificar aquellxs destinatarixs típicxs de estos instrumentos. En esta reconfiguración de las políticas públicas locales es fundamental trabajar desde la construcción colectiva con la propia comunidad. Esto involucra considerar que en estos espacios existen luchas y heterogeneidades que necesitan ser identificadas y abordadas a la luz de los planteos realizados por lxs actores que tuvieron injerencia en este caso y muchos otros.

En este escenario, es importante no perder de vista las formas de organización comunal que pone en evidencia el trabajo de Gladys Tzul Tzul (2019), quien invita a pensar sobre la autorregulación como forma de gobierno comunal hacia adentro. A su vez, plantea la conciencia que existe en estos espacios sobre las regulaciones que realiza el Estado y el capital dentro de las comunidades. Teniendo en cuenta lo relevante de las particularidades que presentan cada uno de estos procesos de acuerdo a la

pluralidad de etnias, el abordaje de esta autora habilita la posibilidad de considerar estas formas de organización internas en el diseño de nuevos marcos cognitivos de las políticas públicas con activa participación de la comunidad a través de representantes asignadxs.

Conclusiones parciales

En el año 2018, mientras se discutía el proyecto IVE (Interrupción Voluntaria del Embarazo) en Argentina este caso fue mencionado por la abogada salteña Mónica Menini, en su exposición en la Cámara de Diputados de la Nación para explicar que el acceso al aborto no punible en el país, a pesar de ser legal por causales, todavía sigue siendo restringido para muchas mujeres y niñas, especialmente si son indígenas, pobres y viven en lugares, alejados de las grandes ciudades, donde no se tiene acceso a los recursos básicos para la supervivencia. Desde el título de este trabajo se planteaba la intención de reflexionar sobre un abordaje intercultural de la violencia contra las mujeres indígenas. Así pues, resultó fundamental realizar un trayecto reflexivo a través de los conceptos de chineo, comatización, interseccionalidad y colonialidad de género. Esto habilitó la posibilidad de dejar de lado los términos de violencia contra las mujeres o violencia de género e introducir la noción de violencia de "género" para la generación de políticas públicas que introduzcan la interculturalidad como enfoque transversal. Es en estos marcos de entendimiento donde también hay que despojarse de aquel trasplante irreversible, que señala Di Pietro.

Juana en su carácter de niña, indígena y discapacitada pertenece a colectivos con distintas ubicaciones (Yuval Davis, 1996) que, aunque lucharon por sus derechos y obtuvieron un cierto nivel de reconocimiento, mantienen una desigual distribución de la riqueza y de las oportunidades. Este escenario invita a reflexionar sobre la relación entre género y racismo partiendo de la necesidad de "problematizar realidades complejas y documentar empíricamente las diversidades y los procesos históricos a partir del análisis sistemático de fenómenos locales, nacionales y regionales" (CEPAL, 2001, p.7). Al respecto, este caso se enmarca en una disputa territorial histórica que llevan adelante

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi.

diferentes comunidades de la zona, entre la que se encuentra la población wichi, con grupos criollos.

El ejercicio de deconstrucción, a través de un giro epistémico (Walsh, 2004), permitió delinear ciertas aseveraciones que tomaron operatividad desde el caso Juana. Hablar en términos de colonialidad de género implica reconocer las limitaciones del concepto de patriarcado. De lo contrario, esta violencia será caracterizada como una sumatoria de vulnerabilidades (comatización), en lugar de comprender el carácter de este tipo de ataques que reactualizan la violencia colonial en las experiencias, los cuerpos y las concepciones de lxs sujetxs.

Referencias bibliográficas

Adamovsky, E. (2020). *Historia de la Argentina. Biografía de un País*. Buenos Aires: Crítica.

Buliubasich, C. & Gonzalez, A. (2009). *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras*. Salta: Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA).

Cebrelli, A. (2018) "Que me entienda, que me escuche, que me salve. Atravesando cuerpos y silencios". En P. Ares (coord.), *Mujeres que transforman, experiencias que inspiran* (pp.153-157). Salta: Fundación Contemporánea.

Crenshaw, K. (2012). *Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color*. En Platero, L. (ed), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Di Pietro, P. (2019). Género(s) y políticas interculturales en las Américas Latinas. [Hipertexto]. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>

Fernández Pedemonte, D. (2010). *Conmoción pública, los casos mediáticos y sus públicos*. Buenos Aires: La Crujía.

Gherardi, N. (2017). *Políticas públicas y acceso a la justicia: violencia contra las mujeres en la región* [Webconferencia] en Seminario PRIGEPP Géneros y violencias: revisión y actualización conceptual y metodológica para la investigación y las políticas. Recuperado del Programa Regional de Formación de Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>

González, A. (2011). Para terminar con el chino. Diario Página 12, 4 de abril de 2011, Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/impresion/diario/sociedad/3-165503-2011-04-04.html>

Hirsch, S. (2008). *Mujeres indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. Politizar la diferencia étnica y de clase: feminismo de color. En: *Series Foros*

Un análisis intercultural de la violencia de género: El caso de Juana, la niña wichi.

Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión Fondo de Emancipaciones. La Paz, Bolivia. Disponible en: <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia*, julio-diciembre, Vol 6, No.2 (p.105-119).

Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. En *Tabula Raza N°9*, julio-diciembre; p.73-101. Bogotá, Colombia.

Menini, M. (2018). Justicia por Juana: prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra todas las mujeres. En P. Ares (coord.), *Mujeres que transforman, experiencias que inspiran* (pp. 158-166). Salta: Fundación Contemporánea.

Rodríguez, N. & Sulca, E. (2020). El acceso a la educación y la inclusión socioeducativa de estudiantes indígenas. Provincia de Salta Argentina. En *Revista Textura*. Universidad Luterana de Brasil (pp. 194-218).

Rodríguez, M. (2017). "Emergencia de Género en Salta". Marcos interpretativos para reflexionar sobre las políticas públicas vigentes en materia de violencia hacia las mujeres en la provincia. *Seminario Géneros y violencias: revisión y actualización conceptual y metodológica para la investigación y las políticas*. Programa Regional de Formación de Género y Políticas Públicas (PRIGEPP).

Quijano, A. (2000). Colonialidad el Poder, Eurocentrismo y América Latina. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Sistema de Alertas Regional. Derechos Sexuales y Reproductivos. (2019). Justicia por Juana. Caso Emblemático. Disponible en: <http://sistemadealertasregional.org/alerta/obtenPDF/38>

Surel, Y. (2008). Las políticas públicas como paradigmas. *Estudios Políticos*, 33, 41-65

Tzul Tzul, G. (2019). La forma comunal de la resistencia. *Revista de la Universidad de México*, abril de 2019 (p.105-111).

Walsh, C. (2004). Geopolítica del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín ICCI ARY-RIMAY*. Recuperado de: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

Yamil Alejandro Bekenstein³⁵

Resumen:

El abastecimiento energético es un elemento fundamental que todo Estado debe considerar al momento de la realización de sus políticas públicas. Para alcanzarlo existen diversas maneras que incluyen y combinan la producción, importación o exportación, dependiendo de la posibilidad que le brinden sus recursos naturales. El presente trabajo analiza el caso de Brasil y la regulación de su sector energético, haciendo énfasis en el marco legislativo previo al año 2016 y las modificaciones posteriores hasta la actualidad. La selección de dicho año no es aleatoria sino que se justifica por el hito político interno de mayor envergadura de los últimos años: el proceso de impeachment y destitución de su Presidenta, Dilma Rousseff. En línea con esto, focalizamos nuestra investigación en el descubrimiento de una serie de yacimientos de Pre-Sal en la costa brasilera durante el año 2005, cuya producción se estimó entre 5 y 8 billones de barriles de crudo, el rol de la compañía estatal Petrobras y el papel de los inversores extranjeros. Este último se modificó al permitir su participación, licitación y competencia por las áreas de yacimientos que consideraran rentable explotar, cuyas consecuencias sociales, de autonomía energética y medioambientales habrá que analizar.

Palabras clave: Hidrocarburos; Brasil; Pre-Sal; Regulación; Petrobras

Introducción

La energía es fundamental para el desarrollo social y económico de cualquier sociedad. Con el progreso de la historia, las fuentes primarias de energía que los Estados necesitan para este desarrollo se fueron modificando, a la vez que se modifica la importancia de cada recurso en relación con los demás. Actualmente, el elemento más importante en lo que se refiere a insumos energéticos es, en términos generales, el relacionado con el petróleo y sus derivados. Se trata de un "recurso natural no renovable, finito, altamente apreciado y sin sustituto para el gran número de productos derivados que se generan a partir de él" (Toledo Tolentino, 2011, p.153), cuya utilización principal es el transporte, seguida de la industria y el uso doméstico. De todas formas, debemos tener en cuenta que la composición de las matrices energéticas varía, dentro de un mismo lapso de tiempo, de un país a otro, en función de los recursos naturales disponibles, la posibilidad de extracción y

aprovechamiento, la construcción de las formas de utilización y las decisiones políticas relacionadas con su uso.

La obtención de energía no es un fin en sí mismo sino un medio para "satisfacer las necesidades vitales y de confort de los seres humanos" (Dutt y Gil, 2016, p.13). A pesar de ser una commodity, no funciona igual que todas las demás, sino que es una precondition para la existencia del resto: es un factor básico sin el cual las demás mercancías comercializables no podrían existir. Es, por lo tanto, "un elemento estratégico y componente del poder estatal" (Canesin, 2018, p.5) que limita su capacidad de suministrar bienes públicos y de relacionarse con el Sistema Internacional. Un breve análisis de los datos de consumo energético permite observar dos constantes: por un lado, que el crecimiento de la cantidad de población en un área determinada, lo que implica una mayor utilización de recursos energéticos por el aumento en la necesidad de consumo. Por otro

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

lado, que el desarrollo de las sociedades está íntimamente ligado a su consumo: cuanto mayor es desarrollo, se vislumbra una mayor necesidad del recurso energético³⁶.

La industria petrolera internacional está compuesta por una multiplicidad de actores de diversas escalas. Toledo Tolentino (2011) identifica, entre ellos, al capital petrolero transnacional³⁷, que son empresas petroleras (mayormente de carácter privado) que pertenecen a las compañías internacionales. La importancia de estos actores es relevante si se considera que las grandes petroleras se encuentran dentro de las diez empresas más importantes del sector a nivel mundial y que encabezaron el ranking de la revista *Fortune* entre 2005 y 2008. Esta pertenencia se hace evidente en el gran caudal de recursos económicos para el desarrollo de sus actividades, a lo que se suma la participación en operaciones en todo el mundo. Las medidas que llevan a cabo estas compañías tienen un profundo impacto en todo lo que sucede en el sector petrolero global. Cuando prestamos mayor atención al detalle de este ranking, podemos visualizar la diferencia en las recaudaciones y el poder de presión que poseen. Culminado el año 2019, de las diez compañías a nivel internacional que encabezan esta lista, siete de ellas pertenecen al sector energético (entre ellas algunas de las beneficiarias de las explotaciones aprobadas en el flamante Pre-sal brasileño, tema de central interés en el presente trabajo), mientras que la nacional de Brasil Petrobras ocupó el puesto 74³⁸.

Para comprender tanto el poder económico como la capacidad de presión política que tienen las empresas del sector, debemos tener en cuenta que un rasgo central en la industria petrolera internacional es su naturaleza oligopólica. Veinte compañías entre privadas y públicas, de carácter nacional o internacional, controlan el 80% de las reservas probadas en el mundo y el 62% de la producción mundial del recurso. Desde el punto de vista de los gobier-

nos nacionales, el objetivo primordial de la política vinculada a la energía es el relacionado con la garantía de la seguridad energética, es decir, el acceso seguro, confiable y asequible a las fuentes de energía, "debiendo tomar en consideración factores geopolíticos, regulatorios, financieros y temporales; donde las fallas del sistema, la insuficiencia de infraestructura y las cuestiones de terrorismo son dimensiones claves al concepto de seguridad" (Toledo Tolentino, 2011, p. 155). En el sector de la energía, el mercado se demuestra insuficiente para enfrentar los riesgos más allá de lo económico, considerando aspectos sociales y ambientales, por lo que la actuación de los Estados en tanto actores para garantizar la existencia y el funcionamiento de los mercados es fundamental.

El fenómeno en el que focalizamos en el presente trabajo es el marco regulatorio del sector energético en Brasil, particularmente en los años anteriores y posteriores a 2016, cuando el país atravesó uno de los momentos de mayor fragilidad institucional de los últimos tiempos, que culminó con el proceso de impeachment y destitución de la Presidenta Dilma Rousseff. Si consideramos algunas de las regulaciones actuales podemos ver que hay grandes disidencias con las vigentes previo al 2016. La creación de Petrobras data de 1953 y fue motivada por la hipótesis de desabastecimiento hidrocarburífero e influenciada por ideas nacionalistas vinculadas al desarrollo y la industrialización de Brasil; fue una cuestión de soberanía nacional, vinculada a la búsqueda de la "creación de una identidad comercial estatal, cuya contribución al ideal nacional vendría de la búsqueda de la independencia energética" (Canesin, 2018, p. 54). A partir de 1997, en la ola de privatizaciones que atravesó el sector en todo el continente, Petrobras se abrió al mercado y vendió gran parte de su capital accionario, constituyéndose como empresa mixta (a diferencia de lo que ocurrió en otros países como por ejemplo Argentina con la total privatización de YPF).

³⁶De acuerdo con cifras de la IEA (2008), cada aumento del 1% anual en el Producto Interno Bruto ha sido acompañado de un aumento en la demanda de 0,3%.

³⁷En la citada investigación se mencionan junto con el capital petrolero transnacional a los países productores los países consumidores las compañías de servicios petroleros y al capital financiero. En el presente trabajo nos enfocamos sólo en el primer aspecto dado que es el de mayor relevancia para nuestros objetivos.

³⁸www.fortune.com/global500

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

La renacionalización de Petrobras sucedió en el marco del resurgimiento del nacionalismo petrolero (concretamente en el año 2010), que tuvo como premisa el límite al accionar de las petroleras internacionales en los países con recursos y afirmar el mayor control nacional sobre el desarrollo de los recursos naturales, a raíz de una serie de eventos que marcaron el aumento del “disconfort con el grado en el cual los asuntos energéticos fueron puestos en manos privadas” (Goldthau, 2012, p. 202). El resultado fueron agendas políticas que empezaron lentamente a virar hacia la “securitización” de la energía. Esto permitió a los países administrar un factor tan importante como el energético en sus territorios, a la vez que poder influir sobre la capacidad de acceso (y su costo) para los ciudadanos. Consideramos a la seguridad energética en línea a la exposición de Mukherjee y Sovacool (2011), entendiéndola como un componente integral de la sociedad moderna, compuesta por la disponibilidad, la asequibilidad, el desarrollo tecnológico, la sustentabilidad y la regulación. El modo en que cada gobierno define a la seguridad energética es el que mayormente termina por definir las políticas relacionadas con el sector. Una noción que enfatice el aspecto regulatorio probablemente tenga un impacto diferente que aquél que pone el foco en la disponibilidad del recurso o en el valor al que estará disponible.

Mencionamos la definición de seguridad energética porque afirmamos que tras la nacionalización de Petrobras estuvo la consideración de la importancia del recurso para el desarrollo brasileño, a la vez que el cambio regulatorio posterior al año 2016 también se vio influenciado por una premisa contraria, que enfatiza (al menos desde el discurso), la disponibilidad del recurso a un bajo costo con el permiso de explotación por numerosos proveedores, un modelo estable y transparente de regulación y el libre comercio, competencia y márgenes de exportación duraderos. El planeamiento de cualquier sistema energético consiste en analizar las características actuales, la dinámica de su funcionamiento y la de su eventual evolución futura, para actuar sobre él e intentar controlar su trayectoria. En este sentido, siguiendo la delimitación de Bouille (2004),

podemos establecer tres concepciones bien diferenciadas: el liberalismo, que propugna la autorregulación o el autocontrol de los sistemas económicos; la centralización total del poder, que implica el planeamiento para definir los niveles de actividad de los diferentes sectores económicos; y el poder compartido en las economías mixtas, que requiere de un proceso de concertación entre los diferentes actores sociales para acordar trayectorias deseables del sistema que conduzcan a un planeamiento estratégico.

A partir de esta clasificación, podemos considerar que el marco normativo del sector energético de los gobiernos de Lula da Silva (2003-2010) y el de Dilma Rousseff (2011-2016) tuvieron una alta preponderancia del planeamiento centralizado del Estado, mientras que las administraciones de Temer (2016-2018) y la actual de Bolsonaro (2018 a la fecha) utilizaron (y utilizan) a la legislación para liberalizar el sector, acercándose a la primera categoría de las mencionadas, dando una mayor libertad al mercado para la “libre competencia”, tras el corrimiento del lugar central de Petrobras. El retorno a las políticas neoliberales marca una segunda etapa de libre competencia en el sector brasileño de petróleo. Las sociedades han virado desde enfoques estado-céntricos en los comienzos, a modelos de libre mercado, para luego adentrarse en una nueva etapa intervencionista (Goldthau, 2012).

Nueva fuente de recursos naturales

Habitualmente se alude al crudo de petróleo como si se tratase de un recurso natural homogéneo. Sin embargo, su uniformidad se limita al hecho de que se trata de un hidrocarburo líquido con un alto contenido energético por unidad de peso, que es relativamente fácil y barato de transportar, almacenar y procesar (Parra, 2003, en Palazuelos, 2008). Sin embargo, existen diferencias en los tipos de crudo que se pueden obtener: por un lado divergen en función de su densidad o facilidad de proporcionar aceites ligeros de calidad; por otro lado, hay grandes diferencias relacionadas con los costos de producción. Divergen notablemente según si la extracción de crudos se realiza en yacimientos que funcionan a su máximo nivel

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

de productividad, en otros de explotación reciente, o en pozos veteranos que presentan rendimientos decrecientes. La variación de los costos también influye fuertemente dependiendo de la ubicación de los yacimientos: según se encuentren en la superficie terrestre o en zonas marítimas, ya que su exploración, explotación y transporte generan niveles de costos muy distintos.

El petróleo de Pre-sal se caracteriza generalmente por tratarse de reservas situadas a una profundidad excepcional, debajo del océano, bajo gruesas capas de roca y petróleo. Dada la particularidad de su ubicación, suelen requerir de grandes inversiones monetarias, de maquinaria y de tiempo hasta que entregan recursos. Esta inversión multimillonaria se reparte tanto en la explotación propiamente dicha (los recursos necesarios para que el pozo en cuestión comience a otorgar el crudo o el gas), como en la investigación previa que culmina con el descubrimiento de los pozos. La gran profundidad y presión involucrada en la producción de Pre-sal supone desafíos técnicos que deben ser superados.

En pleno contexto de predicciones sobre la cercana escasez de recursos hidrocarburíferos, a partir de la cual se suponía que los precios del petróleo se incrementarían indefinidamente por un aumento en la demanda y una disminución en las capacidades de producción, la compañía con control estatal brasileña Petrobras descubrió, en 2005 y a partir de una perforación exploratoria, una fuente de petróleo y gas no convencional debajo de una capa de sal cerca del campo de Tupi. En 2007, una sociedad entre la mencionada empresa, BG Group y Petrogal perforaron la zona y encontraron petróleo en una cantidad estimada equivalente a 5-8 billones de barriles, a una distancia de 5,5 km de profundidad de la superficie del océano, debajo de una gruesa capa de sal. Exploraciones subsiguientes demostraron que aquellos depósitos de hidrocarburos se extendían por Santos, Campos y la cuenca del Espíritu Santo (EIA, 2017). Entre los años 2008 y 2013, mientras se discutía un nuevo modelo regulatorio para el Pre-sal y por la caída del precio del crudo a nivel internacional, se redujeron las inversiones de Petrobras, cayó significativa-

mente la actividad exploratoria y, por lo tanto, el número de descubrimientos declarados y el de pozos en desarrollo. En el mismo lapso y como consecuencia de todo esto, no se realizó ninguna ronda de negociaciones para la explotación de la zona.

La explotación de yacimientos de Pre-sal tiene una serie de obstáculos, beneficios y consecuencias. Entre los obstáculos más llamativos, la sal es el mayor en tanto que, a partir de los 3 mil metros de profundidad, se comporta como un material viscoso e inestable, lo que obligó a Brasil a desarrollar nuevas tecnologías y demandó gran inversión por parte del gobierno. Por otro lado, también es necesario mantener el petróleo caliente para evitar la formación de coágulos que tapen los conductos al salir de su temperatura inicial. Entre los beneficios, se cuenta la alta calidad (la alta conservación de sal facilita la refinación y produce derivados más finos); el alto valor comercial (dado que cuenta con menor cantidad de azufre, menor contaminación y mayor valoración a nivel mundial); la gran cantidad de reservas; y un futuro promisorio del país como exportador de petróleo, lo que implicaría mayor generación de riquezas y empleos. En este sentido, en lo referente a las consecuencias, vemos grandes inversiones para la explotación, que podrían hacer de Brasil uno de los principales contaminantes a escala global. También observamos como la búsqueda de incentivación a la explotación petrolera se contraponen a las tendencias en el pensamiento contemporáneo que pretende modificar las fuentes de obtención de energía para virar hacia modelos de mayor sustentabilidad y evitar los daños ambientales irreversibles, principalmente en uno de los territorios más valiosos en el planeta como es el Amazonas.

El descubrimiento del Pre-sal brasileño sucedió en el contexto en el que los presidentes de América Latina se preocupaban por el lugar que ocuparía la región en asuntos relacionados a la estrategia energética de cara al siglo XXI. En esa línea, el *Consenso de Guayaquil sobre Integración, Seguridad e Infraestructura para el Desarrollo* reforzó su entendimiento sobre el papel estratégico que el recurso ejercía sobre el desarrollo económico y social, además de

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

indicar la importancia y la “necesidad de aumentar y profundizar los procesos de cooperación e integración energética en la región sudamericana” (Canesin, 2018, p.17). Desde la evaluación del potencial de los yacimientos del Pre-Sal brasileño, podemos considerar la importancia de este país como exportador neto de crudo, lo que traería sin dudas un impacto positivo en su economía, especialmente si consideramos que Brasil históricamente depende del abastecimiento externo de petróleo y de energía eléctrica. En las últimas 3 décadas, las “cuatro grandes regiones demandantes (América del Norte, Europa, Asia-Pacífico/OCDE y Asia Oriental-Meridional) han ido elevando su dependencia exterior porque reducen su producción, al tiempo que elevan su consumo” (Palazuelos, 2008, p. 5). Según las cifras que releva el autor, las importaciones mundiales de este insumo por los bloques mencionados suponen el 92% con una cuota de consumo del 79%³⁹. En este contexto, el posicionamiento del país como proveedor mundial de petróleo a gran escala supondría, además de una considerable y permanente entrada de divisas, un importante incremento en su poder internacional.

Por otro lado, el aumento de la producción y de las exportaciones de crudo, a raíz de la explotación del Pre-sal, permite en la actualidad que Brasil se integre al selecto grupo de los países proveedores de crudo, lo que cambiaría la distribución internacional en lo que a regiones se refiere (previo a este descubrimiento, América Latina decaía en importancia, al tiempo que aumentaba la de Rusia-Caspio y África y se mantenía Medio Oriente como principal exportador). Todavía existen grandes expectativas en las cuencas de aguas profundas de Sergipe-Alagoas, Espírito Santo y Pelotas, por lo que se espera que Brasil se transforme, dentro de unos años, en exportador neto. El Pre-Sal podría modificar de manera notable el escenario económico brasileño, pero también su contribución al calentamiento global. Debemos tener en cuenta que, así como la energía es un componente fundamental para el funcionamiento de todos los Estados, ninguno de

ellos “consigue ser totalmente autosuficiente en todos los recursos energéticos demandados” (Canesin, 2018, p. 1), por lo que las decisiones vinculadas a la importación y exportación de los recursos tienen impactos directos en la política energética de cada país. Hacia fines de 2017 Brasil ya se posicionaba como noveno productor mundial de petróleo y derivados y tercero en el continente americano, solo detrás de Estados Unidos y Canadá respectivamente.

Cambios legislativos

Durante los años noventa el prolongado descenso de los precios internacionales fue “un factor claramente disuasorio para que se emprendieran inversiones en prospecciones y en infraestructuras para la explotación y el transporte de petróleo” (Palazuelos, 2008, p. 7). Asimismo, la falta de inversiones en el sector petrolero en nuestra región (obviando el caso venezolano que, por ser miembro estable de la OPEP⁴⁰ tiene un criterio diferencial en este aspecto), puede relacionarse con una situación de sobreoferta de crudo que caracterizaba al mercado y contribuía al descenso del precio internacional. En este marco, al no vislumbrar niveles de rentabilidad asegurada estables y elevados, los inversores no destinaron grandes cantidades de capital en el segmento de upstream (exploración y producción) que es de alto costo y elevado riesgo. En el contexto de precios a la baja característicos de los años '90, los márgenes de las refinerías se redujeron al mismo tiempo que las grandes corporaciones petroleras presionaban para lograr mayores rendimientos a menores plazos. Como consecuencia, las inversiones escasearon y las efectuadas se destinaron mayormente a “la ampliación y modernización de las plantas existentes” (p. 11). En este marco, los grandes despliegues de capital estuvieron en manos de las compañías estatales que, como en el ejemplo de Petrobras, destinó cerca de US\$50.000 millones en 2013, que luego cayeron a US\$14.500 millones en 2016 (Torres, 2018). En la actualidad, la poca inversión en el segmento del upstream de petróleo se concentra en campos descubiertos, una limitante que marca

³⁹Estos datos son previos a la redacción de su artículo, en 2008.

⁴⁰Organización de Países Exportadores de Petróleo.

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

el peor período de la historia petrolera del país.

En el marco normativo previo al 2010, la ley brasileña permitía que todas las compañías compitieran en las licitaciones públicas para ganar concesiones y operar en bloques de explotación. En el citado año, las regulaciones cambiaron cuando el gobierno de Brasil aprobó la legislación que instituía un nuevo marco para las reservas de Pre-sal. Dicho paquete supuso la creación de una nueva agencia (la Pré-Sal Petróleo S.A.) para administrar la producción y el comercio de contratos para el petróleo y el gas extraído de aquellos yacimientos; permitió al gobierno capitalizar Petrobras al otorgarle 5 billones de barriles de reservas de petróleo sin licencia a cambio de la posesión de capital accionario que le permitiera el control de la compañía; estableció un nuevo fondo gubernamental que administrara las ganancias obtenidas por el petróleo del Pre-sal y un nuevo acuerdo de producción y comercialización del sistema de reservas. En contraste, se le otorgó mayor preponderancia a las compañías del sector en la explotación de proyectos no vinculados a los yacimientos de Pre-sal.

En 2016, el gobierno de Brasil aprobó una ley que avalaba la operación de los grandes inversores privados extranjeros en yacimientos de petróleo fuera de las costas nacionales, por lo que se modificó el estatus de Petrobras: dejó de ser el único operador en la zona para ser el explotador preferencial, lo que permitió a las compañías elegir en qué proyectos licitar de las áreas del Pre-sal en las que quisieran participar. Esto se tradujo en la tendencia que comienza a inicios del 2017 cuando las empresas extranjeras del sector “decidieron retomar finalmente la planeación de las inversiones en la explotación y perforación de los pozos marítimos en el territorio brasileiro” (Torres, 2018, p. 3). Con el pretexto de una necesidad de reactivación del sector energético, el actual gobierno impulsó una revisión del marco regulatorio

para atraer con mayor vigor a la inversión extranjera. Entre los principales cambios están el fin de la mencionada regla de operador único en el Pre-sal; la reanudación de las subastas a partir de 2017; la promesa de una nueva política exploratoria con programación plurianual de subastas; nuevas formas de contenido local en el sector para las subastas presentes; y la promesa de revisar estructuralmente la política de contenido local del Programa de Estímulo a la Competitividad de la Cadena Productiva, al Desarrollo y al Mejoramiento de Proveedores del Sector de Petróleo y Gas Natural (PEDEFOR) y; el lanzamiento de un programa de incentivos para reactivar la explotación en tierra y la elaboración de un nuevo marco regulatorio para el sector del gas natural.

Tal como se puede prever, a pesar de no estar de manera explícita, todos estos cambios en las regulaciones del sector energético suponen la ampliación de las licitaciones a inversores privados, en detrimento de la compañía nacional, lo que implica una menor vigilancia sobre los recursos extraídos, menores ganancias absolutas para el erario público, tasas de control reducidas sobre las divisas obtenidas producto de las exportaciones y menores cuidados al medio ambiente (históricamente las compañías de capitales privados tienen peores calificaciones medioambientales en el sector en los aspectos relativos al cuidado del medio ambiente y la emisión de gases, en particular los de efecto invernadero)⁴¹. Todo esto está relacionado con una caída de la seguridad energética de Brasil, entendiéndola en los términos explicitados anteriormente.

Otra de las medidas establecidas por el actual gobierno en lo relativo a la administración de Petrobras está relacionada con su capital. Tras la consideración que es la que lleva adelante el 70% de las inversiones en el sector, se supone imperiosa la garantía de su equilibrio financiero y económico. El ajuste llevado a cabo a partir del 2016 implicó la reducción de su deuda en

⁴¹Un claro ejemplo de esta dinámica es que los residentes capixabas aún continúan sin informaciones oficiales transparentes sobre los emprendimientos reales que se implementarán y en qué localidades, durante la etapa de las obras en ejecución y, principalmente, sobre los impactos ambientales y sociales de los proyectos. Esto está motivado principalmente porque los propios informes ambientales son fragmentados y suelen ser ejecutados por las mismas empresas que emprenden las obras.

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

reales y el control de la contraída en dólares⁴². Como consecuencia de la mejora de sus condiciones de deuda y del control del flujo de caja, los saldos disponibles para inversión fueron notablemente menores a los de años anteriores, justamente por la focalización en el balance financiero. En línea con la decisión de desinvertir en la compañía, en el año 2017, bajo la administración de Temer, Petrobras, que ejercía un rol dominante en los vínculos de distribución de gas natural y era responsable por su red doméstica, vendió el 90% de las acciones de la empresa Nova Transportadora do Sudeste S.A. a un consorcio de inversión extranjera, a la vez que se deshizo de su unidad de distribución de licuación de gas a manos de la empresa Ultrapar. En abril del mismo año, el Ministro de Energía anunció que el país alcanzaría la autosuficiencia gasífera dentro de 5 años, beneficiándose de la producción de hidrocarburos de aguas ultra profundas (Pre-sal), sin especificar quiénes serían los beneficiarios de su explotación y transporte.

Desde el año 2018, con la nueva gestión y en pleno proceso de transformación del sector energético, se abrió la licitación por parte de la Agencia Nacional de Petróleo, Gas Natural y Biocombustibles (ANP) de cientos de áreas, nuevamente ofrecidas al mercado. A partir del 2017, con la nueva política de contenido local para las rondas de licitación, "las empresas privadas pueden operar bloques en el Polígono del Pre-sal también" (Torres, 2018 p. 10). A la par de las inconmensurables ganancias pronosticadas, se estima que la explotación de los yacimientos del Pre-sal tendrán una serie de impactos sociales y ambientales negativos. El primero de ellos es el relacionado con los conflictos en el territorio, en la medida en que para hacer efectivos los proyectos, es necesaria la ocupación de espacio que no se da sin conflictos. El espacio está en disputa y se trata de una disputa desigual. En primera instancia supone la reducción del territorio de pesca, la desaparición de ciertas especies de peces y moluscos, y daños provocados a equipos de pesca. Estos impactos son generados por la instalación de la plataforma que, a su vez, no

fueron reconocidos por Petrobras ni por el instituto regulador. Por otro lado se prevé el fin de las principales actividades económicas de la zona. Estas actividades, relacionadas estrechamente con el turismo y la pesca artesanal desaparecerían con la contaminación del agua, la muerte de ciertas especies y la reducción territorial disponible. La última de las consecuencias relacionadas con el medio ambiente será un aumento del flujo de metanol, producido en un 70% a través de buques químicos. El principal inconveniente de la explotación de estos yacimientos es que el desarrollo económico de la zona no se condice con desarrollo social y un cuidado ambiental detallado. Los excedentes de capital deberían estar mejor distribuidos e invertidos para que produzcan más valor. No alcanza con el incentivo a las inversiones por parte del Estado si estas no alcanzan a reflejar un impacto real en el territorio y en sus comunidades.

Consideraciones finales

Tal como expresamos previamente, la energía supone una fuente de poder para los Estados y habilita mayores márgenes de negociación en términos internacionales o, por el contrario, supone grandes restricciones. Puede ser considerado como una bendición o una maldición. La primera opción sucede cuando el propietario de los recursos naturales puede defender su control de la interferencia externa y, de esta forma, beneficiarse de su obtención. Sin embargo, los recursos naturales se transforman en una maldición cuando el agente (en este caso el Estado) no puede defenderlos y se convierte en "un objetivo para actores más poderosos, lo que podría aumentar su inseguridad" (Canesin, 2018, p. 30). En el caso que estudiamos en el presente trabajo vemos como Brasil, luego de los descubrimientos de grandes cantidades de petróleo y gas no convencional de tipo Pre-sal, atravesó ambos estadios: en primera instancia como único beneficiario de los recursos por la explotación exclusiva a través de su compañía estatal y, más recientemente, con la modificación de la legislación que permite la participación de multinaciona-

⁴²Durante el año en cuestión, Petrobras era la compañía más endeudada del mundo, con un total de US\$122,7 billones de dólares (EIA, 2017, p. 3).

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

les extranjeras, lo que hizo que aumentara considerablemente su vulnerabilidad y dependencia.

En la década del '90, con el auge de las medidas desplegadas por el neoliberalismo a nivel global, se pudieron observar, entre otras, la internacionalización del capital, la financiarización, la degradación ambiental y la reestructuración de los procesos de innovación. Tras la caída del gobierno de Dilma Rousseff y la modificación de la legislación relacionada con el sector petrolero, lo que estamos viendo es un retorno, junto con el cambio de autoridades vinculadas a políticas neoliberales, de medidas similares a las atravesadas hacia el final del siglo pasado. Este proceso de reestructuración neoliberal tiene poca relación con la libertad del mercado y una creciente competencia que favorezca a los consumidores, sino que entraña "una creciente monopolización de la producción, los servicios y el comercio globales (...) que configuran una fase expoliadora, parasitaria, rentista y depredadora del capitalismo a escala planetaria" (Delgado-Wise, Márquez y Puente, 2010 en Toledo Tolentino, 2011, p. 164).

Como en cualquier otro sector, la energía es sujeto del cambio de paradigmas y de las agendas políticas, a través de medidas de gobierno designadas para encargarse del área. En un paradigma estado-céntrico, la energía es considerada como un bien público, por lo que "las políticas energéticas son designadas para proveer cobertura para el total de la población" (Goldthau, 2012, p. 200). Para la concepción neoclásica, en cambio, el sistema energético es tan sólo una rama industrial más en el sistema económico, por lo que las políticas están diseñadas en función de que el mecanismo del precio facilite las elecciones de los consumidores individuales y que estos se beneficien, en última instancia, de precios más bajos.

En el marco actual de la mayor transformación de la historia hidrocarburífera de Brasil, con miras a convertirse en un mercado más competitivo y diversificado, estamos viendo cómo las empresas extranjeras tienen cada vez mayor

preponderancia en la inversión directa. El inconveniente que visualizamos en este aspecto es que las grandes empresas petroleras privadas, principalmente focalizadas en el acceso a yacimientos suficientes para mantener sus reservas y producción en un nivel apto que les permita continuar en el negocio petrolero, buscan "saciar las exigencias de sus accionistas y, sobre todo, ampliar al máximo su participación en la renta petrolera que se genera en el sector" (Toledo Tolentino, 2011, p. 156), sin considerar el impacto en las comunidades tradicionales que genera conflictos en los territorios, que se estima continuarán aumentando de la mano de los actuales proyectos impulsados por la administración de Bolsonaro.

Lo que el gobierno brasilero busca con las nuevas regulaciones es suplir las dificultades de los aportes realizados por Petrobras, especialmente luego del escándalo de corrupción que culminó con la destitución de la Presidenta Dilma Rousseff. Entre las inversiones actuales que se destacan en el sector observamos las de la empresa Total de Francia y la Statoil de Noruega, a pesar de que la participación se diversifica entre más de 30 compañías. En el caso de la empresa noruega, sus esfuerzos vinculados con Brasil están direccionados a iniciar una jornada de inversiones a largo plazo, principalmente en las concesiones para la perforación en la costa de Capixaba de Espírito. No obstante, debido al marco regulatorio vigente hasta hace unos años, la empresa había decidido no participar en futuras licitaciones en bloque porque, según su creencia, carecía de competitividad. En línea con estos reclamos la actual administración de gobierno está intentando alivianar la legislación para hacerla más atractiva⁴³.

A pesar de la creciente producción hidrocarburífera a manos de la compañía estatal, aún hay un inmenso potencial factible de ser explotado. Basta prestar atención a las cifras para poder comprender el interés que las mencionadas empresas transnacionales tienen en los yacimientos de Pre-sal analizados:

⁴³Un ejemplo de esto es la reducción del 50% de los componentes nacionales para la contratación de equipos en la industria petrolera para la exploración de nuevas áreas terrestres, 18% para la exploración en mar, 25% para la construcción de pozos, 40% para sistemas de recolección de desagüe y el establecimiento de tan sólo un mínimo de 25% para unidades estacionarias de producción, todo esto vigente desde febrero de 2018.

¿Bendición o maldición? El caso de Brasil y sus yacimientos hidrocarburíferos de Pre-Sal

menos del 5% de las áreas sedimentadas fueron concedidas, y el número de pozos perforados en Brasil es muy bajo si se compara con otros países. (...) Además, aún hay dos cuencas sedimentarias enteras (Pernambuco Paraíba y Madre de Dios) sin un solo pozo perforado (Torres, 2018, p. 9).

Las reservas probadas hacia el fin del año 2016 suponían 12,7 billones de barriles de petróleo y 378 billones de metros cúbicos de gas natural. En la actualidad, la principal esperanza para la mejora económica la retoma de la explotación en el territorio es la vinculada a las inversiones privadas. Es de destacar una característica notable de los recursos petroleros brasileños. Dado que las refinerías de este país no tienen las capacidades técnicas para procesar crudos pesados a gran escala, Brasil debe exportar parte de su producción e importar crudo más liviano (EIA, 2017). Esto supone grandes cantidades de divisas generadas por la exportación para aquél que explote los yacimientos, a la vez que la necesidad de desembolso de capital para la importación del crudo liviano por parte del Estado.

En el comienzo de este año vemos como el sector energético de Brasil sigue su modificación hacia la liberalización. No solamente la legislación permite e incentiva la intervención de grandes capitales extranjeros en los yacimientos hidrocarburíferos nacionales sino que, desde 2020 Petrobras comenzó un profundo proceso de privatización con la venta de su participación en un conjunto de concesiones de campo de tierras y aguas rasas, la Unidad de Procesamiento de Gas Natural y la venta de acciones por un equivalente a US\$5200 millones en el mes de febrero. A partir de los datos previamente explicitados no podemos sugerir que el accionar de las empresas transnacionales del rubro energético hubieran influido en el proceso de impeachment que culminó con la destitución de la Presidenta Dilma Rousseff. Sin embargo, el análisis de la legislación vigente en los años anteriores y las modificaciones que se reglamentaron desde el 2016 hasta el presente nos muestran que uno de los sectores más beneficiados con el cambio de rumbo político del gobierno fue el del capital energético privado internacional: desde la obtención de permisos

de licitación para la explotación de los yacimientos del Pre-sal hasta la compra de acciones de la parcialmente privatizada Petrobras, la autosuficiencia energética brasileña resulta cada vez más difícil de imaginar y más dependiente de las inversiones extranjeras, al tiempo que las divisas, producto de las exportaciones del recurso, no quedan en su país.

Referencias bibliográficas

- Bouille, D. (2004) *Economía de la Energía*.
- Canesin, R. (2018) *Recursos energéticos e política exterior nos governos de Lula da Silva (2003-2010)*. Campinas, SP, Brasil.
- Dutt, G. y Gil, S. (2016) La energía hoy. En *Revista Ciencia Hoy*, No. 147, pp. 12-17.
- Goldthau, A. (2012) "From the State to the Market and Back: Policy Implications of Changing Energy Paradigms" en *Revista Global Policy*, Volume 3. Issue 2, pp. 198-210.
- Mukherjee, I. y Sovacool, B. (2011) "Conceptualizing and measuring energy security: A synthesized approach" en *Revista Energy*, No. 36, pp. 5343-5355.
- Palazuelos, E. (2008) "El mercado de petróleo, un mercado financiarizado" en Palazuelos, E. (dir), *El petróleo y el gas en la geoestrategia mundial*. Akal, Madrid.
- Revista Fortune: www.fortune.com/global500
- Toledo Tolentino, A. (2011) "Cambios en la industria petrolera internacional bajo la etapa neoliberal". En H. Márquez, R. Soto, & E. Zayago (comps.), *El desarrollo perdido. Avatares del capitalismo neoliberal en tiempo de crisis, Desarrollo y Migración*. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa y Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Torres, L. (2018) "El renacer de la industria petrolera brasileña y sus implicaciones ambientales" en *Coalición Regional por la transparencia y la participación*.
- U.S. Energy Information Administration (2017) "Country Analysis Brief: Brazil", en *Independent Statistics & Analysis*.

