

# Arandú

N°4

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](http://www.revistaarandu.com)  
Director: Dr. Juan Agüero - Responsable Editorial: Dra. Silvana Martínez



# STAFF EDITORIAL

**Año 4 – N° 4 – Diciembre 2022**

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

Centro Miembro Pleno de CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
Universidad Nacional de Mar del Plata - Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social

Incluida en CAICYT-CONICET

Director: Dr. Juan Agüero

Editora Responsable: Dra. Silvana Martínez

**ISSN 2383-6955**

Sitio Web:

[www.revistaarandu.com](http://www.revistaarandu.com)

Correo Electrónico:

[revistacientificaarandu@gmail.com](mailto:revistacientificaarandu@gmail.com)

## COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR

Dr. Atilio Borón

Dra. Dora Barrancos

Dr. Saul Kärsz

Dr. Carlos Belvedere

Dra. Mariana Giordano

Dra. Carina Kaplan

Dr. Ricardo Forster

Dr. Eduardo Rinesi

Dra. Cleopatra Barrios

Dr. Franz Obermeier

Dr. Roberto Follari

Dra. Mónica Tarducci

Dra. Alejandra Pastorini

## COMITÉ EDITORIAL

Dr. Leonardo Cerno

Dr. César Iván Bondar

Dr. Alberto Alcaraz

Dr. Julio Gambina

Dra. Ana Arias

Dr. Alfredo Carballeda

Dra. Andrea Dupuy

## EQUIPO TÉCNICO

Esp. Manuela Fonseca Pinheiro dos Santos

Lic. María Solange Noblia

Dg. Daniel Garay Fleck

Milagros Abril Agüero



# PRESENTACIÓN DEL CUARTO NÚMERO

Continuando con nuestras actividades como G-TEP Grupo de Teoría Social, Estudios Descoloniales y Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata, les presentamos el número cuatro de nuestra Revista Científica Arandu, que se encuentra en pleno proceso de indexación a nivel internacional, siguiendo los parámetros y estándares comúnmente utilizados para revistas de ciencias sociales. La idea es poner a disposición de investigadores/as, docentes, estudiantes de maestrías, doctorados y posdoctorados, que deseen publicar sus producciones, un medio idóneo y con exigencia y garantía de calidad para poder hacerlo sin ningún costo y con libre acceso.

En este número incluimos una entrevista realizada a Enrique Dussel en su residencia particular en ciudad de México, donde en junio del 2022 se realizaba la novena conferencia latinoamericana y caribeña de CLACSO, del cual nuestro grupo de investigación G-TEP fue admitido como Centro Miembro Pleno. Incluimos también artículos cuyos contenidos aportan a la discusión sobre la soberanía alimentaria de pueblos originarios, la danza indígena y la crítica a la cultura colonizadora, la violencia de género, el registro de trabajadores/as de la economía popular, el presupuesto participativo, la educación sexual integral y el abordaje interdisciplinario en la intervención en salud.

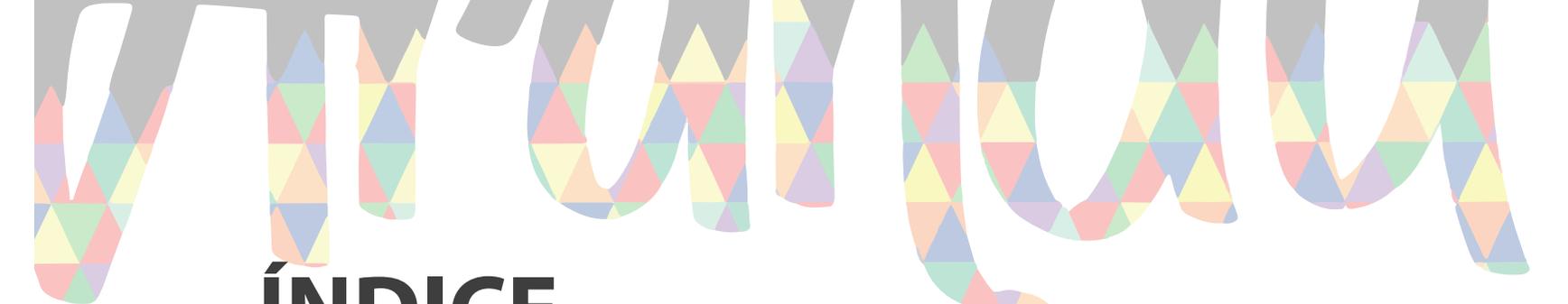
La inclusión de estos temas es totalmente pertinente con la orientación de nuestra revista, centrada en la construcción colectiva de una teoría social latinoamericana, el desarrollo de estudios descoloniales y la difusión, discusión y construcción de un pensamiento crítico indoafroamericano. Esta temática tiene por objeto, en términos generales, contribuir al desarrollo y consolidación de un sentipensar-hacer situado, imbricado y arraigado en la realidad de Nuestra América. Éste es nuestro locus de enunciación como productores/as de conocimientos, investigadores/as, docentes e intelectuales que asumimos un compromiso con nuestro tiempo y nuestra realidad histórica.

Creemos en la potencialidad del conocimiento como instrumento de la política y de las luchas por la liberación nacional, la emancipación popular, la justicia social y la transformación social. Creemos necesario y urgente, hoy más que nunca, poner el conocimiento y los saberes al servicio de nuestros pueblos indoafroamericanos, como (a) sujetos de la emancipación social, (b) protagonistas y destinatarios de sus propias historias y (c) fuentes legítimas y legitimadoras de poder obediencial, el tipo de poder que deben ejercer los Estados, la política, los gobiernos y las instituciones, no para dominar, oprimir, reprimir o explotar a nuestros pueblos, sino para liberarlos, emanciparlos y fortalecerlos en el camino hacia la más plena realización.

Mar del Plata, diciembre de 2022.

Dr. Juan Agüero  
Revista Científica Arandu





# ÍNDICE

Presentación del cuarto número \_\_\_\_\_ **P 02**

***Enrique Dussel: un compromiso con la vida***  
*Juan Carlos Blanco* \_\_\_\_\_ **P 04**

***Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora en Colombia***  
*Esperanza Montoya Solarte* \_\_\_\_\_ **P 11**

***La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia***  
*Dayana Magola Taimal Taimal* \_\_\_\_\_ **P 25**

***Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular en Argentina: Reflexiones desde una perspectiva descolonial y feminista***  
*Martina del Río Fernández y David Emanuel Rodríguez* \_\_\_\_\_ **P 36**

***La violencia de género en la agenda pública: Reflexiones sobre la declaración de emergencia pública en materia de violencia de género en la provincia argentina de Jujuy***  
*María López* \_\_\_\_\_ **P 42**

***Intervención con niñeces en Trabajo Social: ¿Cómo y desde dónde se habita y gestiona la educación sexual integral en Argentina?***  
*Samanta Lara Rodríguez* \_\_\_\_\_ **P 48**

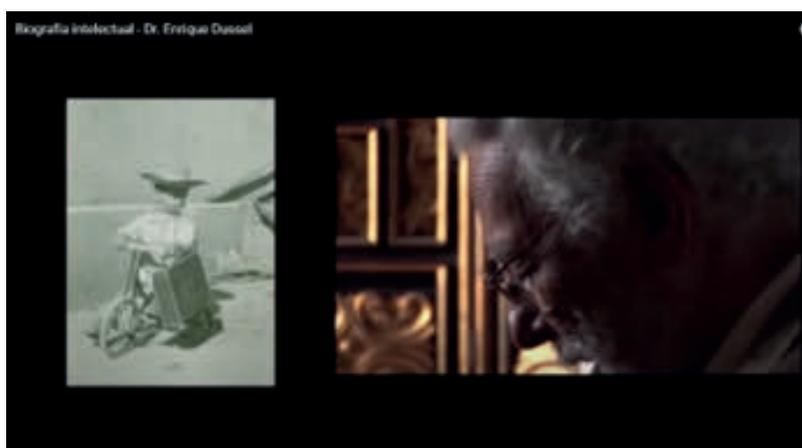
***Atención primaria de la salud y presupuestos participativos: La experiencia de Ingeniero White***  
*Paola Vanesa Arriola, Ana Carina Conde y María Elizabeth Molina* \_\_\_\_\_ **P 54**

***Abordaje interdisciplinario en equipos de salud: La experiencia en un consultorio externo hospitalario***  
*María Victoria Hoffay, Adriana Koufios, Adriana Marcuzzo, Susana Villa Nova y Gladys Saá* \_\_\_\_\_ **P 59**



## Enrique Dussel: Un compromiso con la vida

Juan Carlos Blanco<sup>1</sup>



### A modo de introducción

Dice Enrique Dussel en su autobiografía: “1936, 2 años, un sombrero, un chupón, una valijita y un triciclo. Entonces ya estoy listo para salir de viaje. Yo digo presagios. No sabía el niño chiquito que iba a tener un largo camino”<sup>2</sup>. En esta autobiografía relatada en el año 2013 en México, entre poesías latinoamericanas hechas canción, Dussel -en el trasfondo de su alma- seguramente eligió para su relato una estética de interpretación musical de fondo, que lo transportaba a su sentir más profundo cuando una de esas obras de arte expresaba letras como: “hermano, dame tu mano, vamos juntos a buscar esa cosa chiquita que se llama libertad”<sup>3</sup>. El destino de su padre, médico rural, lo llevó a nacer en un pueblito de no más de cinco mil habitantes, con calles de tierra, olor a viñas, frutas y vino. Ese sitio, en el desierto Este de la hoy provincia de Mendoza, supo ser territorio huarpe y en recuerdo a uno de sus caciques, este poblado fue identificado durante el Virreinato del Río de la Plata como “San José de Coro Corto”, hoy Departamento de La Paz. Aquí vivió sus primeros años de infancia, donde su madre, de familia italiana, nacida en la Capital Federal de entonces, acunó sus primeros pensamientos y vivencias de niño. Parecería que el hecho de haber crecido en esos páramos marginales del desierto mendocino haya influido notoriamente en el desarrollo de partes sustantivas de su obra en el campo de la dicotomía centro/periferia.

Desde temprana edad, fue militante infantil en parroquias y, su vocación de andinista, lo llevó a organizar a los 15 años, expediciones en los cerros mendocinos. Como estudiante universitario y presidente del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de Mendoza, ejerció un protagonismo y compromiso social que quedaron revelados en cada acto, palabra y obra literaria que hasta hoy nos acompaña y orienta. En 1964, ya regresado a Europa después de permanecer dos años en Nazaret y estudiar el origen e historia del pueblo semita, escribe una de sus obras

<sup>1</sup>Médico Veterinario. Doctor en Ciencias Veterinarias. Abogado. Investigador del G-TEP en temas ambientales.

<sup>2</sup><https://www.youtube.com/watch?v=pxrWXMueie4>

<sup>3</sup><https://www.youtube.com/watch?v=1TVv-fpVHxE>

<sup>4</sup>[https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/4.Humanismo\\_semitea.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/4.Humanismo_semitea.pdf)

## Enrique Dussel: Un compromiso con la vida

fundamentales como joven filósofo latinoamericano: "El Humanismo Semita"<sup>4</sup>. Su hipótesis fue que la cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y la rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundariamente, el mundo hispanoamericano), es el fruto de un proceso histórico cuyo foco conductivo es el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental está preponderantemente inspirado en la civilización greco-romana.

Su "Filosofía de la Liberación" es, a mi juicio, una de las aportaciones literarias más importantes al pensamiento crítico descolonial y sustancialmente propio y original, dado por este pensador latinoamericano, que supo ver hace más de 50 años atrás, un devenir histórico, político, cultural, pedagógico, económico y estético que todavía hoy, seguimos enfrentando y debatiendo como comunidad del Sur Global en la búsqueda de su identidad. Para Dussel, la visión eurocéntrica de la división lineal de la historia en edad antigua, media y moderna, surgida del romanticismo germánico de Hegel, debe necesariamente dar paso a otra forma de percibir los orígenes de la cultura occidental, entendiendo que la filosofía dio sus primeros pasos en Egipto, no en Grecia. Sin tener en cuenta esta apreciación de Dussel, seguiríamos reproduciendo indefectiblemente la premisa de que el helenocentrismo es la base del eurocentrismo, aseveración que entra en crisis con la corriente de pensamiento crítico descolonial latinoamericano.

Como escuché en un conversatorio en la UNAM en el año 2013: En la universidad se revela sólo la versión de los vencedores, el conocimiento de los vencidos no está en la universidad. Los africanos tienen un proverbio:

la historia africana está contada por los cazadores. Es hora de que sea contada por el leopardo. Esta concepción, nos da otra perspectiva para saber por dónde entrar a la pedagogía del saber en nuestro continente latinoamericano, en los procesos de enseñanza que necesariamente deben estar imbuidos de nuevos paradigmas epistemológicos que nos permitan "desaprender" para "aprender" de cara al siglo XXI, no sólo el derecho y las normas

alternativas, sino entender los hechos sociales desde los colectivos excluidos. Cuando Dussel nos habla de transmodernidad, como una nueva edad del mundo, que vendrá después de la modernidad agónica, nos indica el resurgimiento de todas las culturas negadas por la "historia oficial hegemónica eurocéntrica".

Haciendo un paralelismo existencial con Enrique Dussel, en la misma ciudad que transitamos a finales de la década de 1960 y principios de los 70, él como profesor universitario y artífice del primer movimiento filosófico original de América Latina, que representó la piedra basal de la Filosofía de la Liberación, y yo finalizando mis estudios secundarios y con la cabeza puesta en ser un representante olímpico en Munich 72, me motiva pensar si alguna vez quizás no me lo crucé en la calle San Martín de la ciudad de Mendoza, en algún encuentro casual o si compartimos un colectivo de vuelta a casa. Lo cierto es que, muchos años después, siendo un abuelo con tiempo para leer, escribir y profundizar conocimientos, pude descubrir su existencia y potencialidad intelectual, que además de haberme atrapado, me ha permitido descubrir a este maravilloso ser humano, trotamundo y buceador de la historia, la cultura, la ética política, la economía, la estética y exponente esencial del proceso de descolonización epistemológica de la Filosofía Latinoamericana. Me permito imaginar en aquellos años de búsqueda identitaria algún punto de encuentro con Enrique Dussel. En 1963, surgía en Mendoza el Movimiento del Nuevo Cancionero con la obra poética principal de Armando Tejada Gómez y el canto de Mercedes Sosa. Ambos padecieron también el exilio político y conformaron con otros autores el nuevo repertorio folklórico argentino, de profundo contenido social. Es decir, una cultura musical que supo leer la realidad vivencial de las víctimas del sistema, del pobre, el desposeído, el "otro". El poema Un niño en la calle, escrito en 1955 por Tejada Gómez, es un fiel exponente de este proceso cultural de cambio. O los aportes de Atahualpa Yupanqui, en su derrotero de paisano pobre, que le permitió denunciar en su profunda poesía e interpretación musical muchas

## Enrique Dussel: Un compromiso con la vida

injusticias del hombre de campo de su tiempo. Muchos de nosotros, conscientes de esta realidad cantada, fuimos protagonistas y cultores de este nuevo sentir musical. "Canción con Todos" generó en nuestro pensamiento la conformación de un sentir que tomó la forma de un himno para la unión de los pueblos latinoamericanos. Y es aquí donde creo comencé a formar parte del proceso de búsqueda y cambio que algunos cultores aficionados del canto fuimos recorriendo sin saberlo, en paralelo a la Filosofía de la Liberación. Será por esto que, cuando tomé contacto con la obra de Dussel, me sentí atrapado de tal manera que me propuse conocerlo personalmente. Este fuerte deseo se materializó recientemente por generosidad de muchos seres humanos que hicieron posible mi encuentro con este filósofo reconocido por la Academia de Ciencias de Estados Unidos como el creador de la primera corriente filosófica latinoamericana. La Novena Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, organizada por CLACSO, que se llevó a cabo en la ciudad de México en junio de 2022, la cual iba a contar con una charla magistral de Dussel, fue la oportunidad para poder escucharlo y, por qué no, cumplir el sueño de cantarle algunas canciones de nuestra tierra común.

Fue así que, con la ayuda de algunos "ángeles", el sábado 11 de junio de 2022, a las 14 horas, en el barrio de Coyoacán, Dussel me recibió en el jardín de su casa. Un hermoso espacio verde con flores celosamente cuidadas por Johana, su compañera de toda la vida, y sentados en un reparo de entre sombras, cantándole algunas tonadas y valsecitos criollos de don Félix Dardo Palorma, pudimos grabar este momento, que quedará guardado en mi memoria con un profundo reconocimiento a su nobleza y humildad, por habernos recibido y permitido compartir un momento de tanta intimidad y afecto. En medio del encuentro, y a pedido de algunos de los miembros de nuestro grupo de investigación G-TEP Teoría Social, Estudios Descoloniales y Pensamiento Crítico de la Universidad Nacional de Mar del Plata, le pregunté si estaba dispuesto a responder a dos preguntas que traía escritas, a lo cual accedió con agrado.



### Entrevista a Enrique Dussel

JCB: ¿Cuáles son las condiciones históricas que deberían darse para finalmente pasar de la modernidad a la transmodernidad?

Dussel: Cuando surgió en Europa el movimiento de los posmodernos, éstos creían estar más allá de la modernidad, pero en realidad eran la última etapa de la modernidad. Más que postmodernos, eran los últimos modernos. Y entonces se me ocurrió la palabra: en vez de posmoderno, lo transmoderno, que va más allá de lo posmoderno. Pero esta transmodernidad se me va alejando. Es decir, son necesarias etapas antes de un cambio radical, etapas que están a más corto plazo. La transmodernidad es la superación del capitalismo, de la modernidad y de muchas cosas que están ahora. Salió en el diario mi charla que di ayer en la Novena Conferencia de Ciencias Sociales de CLACSO, donde digo que vamos camino al suicidio de la humanidad y hay que modificar cosas. Si las hacemos, podríamos quizás pensar en más allá de la modernidad. Una nueva etapa ecológica, porque estamos destruyendo la tierra; una etapa posracista, porque seguimos pensando que hay razas menores; una etapa

## El Golpe de Estado en Bolivia y la necesidad de despatriarcalización y descolonización

posmachista, porque creemos que la mujer es un ser dominado por naturaleza, como lo pensaba Freud, que era un machista. Más allá de eso y más aquí, he empezado a madurar la idea de una segunda emancipación. La primera es la de San Martín, Belgrano, siglo XIX, pero caímos rápidamente en manos de Inglaterra o ahora de Estados Unidos de manera espantosa, y entonces estamos en un neocolonialismo que es nuestra etapa real, la lucha contra la dependencia norteamericana. Por eso, esta Cumbre en California de ahora (se refiere a la Novena Cumbre de las Américas que se organizó en California del 6 al 10 de junio de 2022) donde el presidente de México dijo “no voy porque hay países que no han sido invitados” y el presidente de Estados Unidos dice muy ingenuamente: “no los invitamos porque no son demócratas”, como si Estados Unidos hubiera impuesto en América Latina la democracia. Impuso a Pinochet, apoyó a Macri y Bolsonaro y es el fundamento de todas las dictaduras y demás, así que Estados Unidos no puede decir “yo soy el que dicta el juicio de quien es democrático o no”. Entonces, la próxima etapa antes de la transmodernidad es liberarse de Estados Unidos y ésta es la tarea actual.

Le debo decir que siempre viví bajo dictaduras con Onganía y otros, y creí que iba a morir así, con los Macri y otros, pero me vine a México, que en ese momento era una dictadura perfecta, como la llamó Vargas Llosa. Sin embargo, ahora estamos viviendo realmente una etapa que no había pensado vivir. Hoy estuve escuchando al presidente López Obrador, que le habla a la gente de igual a igual y les explica las obras que está haciendo en una parte donde México se estrecha y van a poner dos grandes puertos y ferrocarril y vías para camiones. Una especie de istmo de Panamá, pero más al norte, lo cual comunica más rápido California con el Atlántico. Eso y luego los 1.500 kilómetros de la ruta Maya, que de paso es una revolución arqueológica porque están descubriendo decenas de ciudades nuevas. En fin, es un presidente que piensa en el pueblo, que no toma un peso de préstamo y que tiene dinero porque ha empezado a cobrar a los grandes millonarios que hizo Carlos Salinas regalándole a un grupito de amigos los bienes

del Estado en la etapa neoliberal. Por eso hoy sale en el diario una foto mía de la charla de ayer que dice: “Dussel explica el neoliberalismo como causa del suicidio de la humanidad”. Tenemos que tratar de superar el neoliberalismo y quedar en igualdad con Estados Unidos. No ser el patio trasero. Esto nos va a llevar 20 ó 30 años y es lo que tenemos entre manos. Después se irá mejorando y al final vemos una utopía irrealizable que nos exige siempre avanzar: es la transmodernidad.

Como dice Eduardo Galeano: “¿para qué sirve la utopía? Para caminar. Se va desplazando como la sombra y nunca la agarro”, pero entonces voy caminando y eso es la transmodernidad. Una crítica terrible a la modernidad y un pensar que, si algo queda de la humanidad, va a ser un sistema muy distinto al que tenemos ahora. Porque esto se hace en base al aumento de la tasa de ganancia, si me da ganancia funciona, si no me da ganancia no funciona. Y la pandemia misma ha sido el fiel reflejo de lo aquí expresado. Decíamos estos días en el Congreso de Ciencias Sociales con el ex vicepresidente de Bolivia, García Linera, del que soy amigo y estuvimos conversando acá en mi casa. Dijo: “Once grandes millonarios han multiplicado sus millones gracias a la pandemia. Once personas y nada más y todos los miles de millones han sufrido y van a seguir sufriendo”. Entonces, la igualdad es una tarea a mediano plazo y a largo plazo la tarea es superar la modernidad.

La revolución tecnológica nadie la puede negar, pero los que fueron inventando nuevas tecnologías, no vieron que eran la causa de nuevos males que no observaron y ahora se empiezan a acumular. Y eso es lo que lleva al mal ambiente, al aumento de la temperatura, a la infección de los océanos. Se empieza a enrarecer el ambiente. Y por eso digo que, si seguimos así y no cambiamos el criterio superando el capitalismo, pues vamos a la muerte. Y claro, ni siquiera es lo que Max Weber decía, es más grave aún. Estamos en una etapa de toma de decisiones. Los políticos y los grandes millonarios del sistema, no pueden tomar esas decisiones, porque son contradictorios. Va a empezar a morir la humanidad y los que vayan quedando, van a

## El Golpe de Estado en Bolivia y la necesidad de despatriarcalización y descolonización

tener que decidir cambiar completamente el sistema. Estos son los avatares de la transmodernidad. No como los postmodernos europeos, que proporcionan soluciones europeas a una Europa que ya está completamente a disposición de Estados Unidos. La transmodernidad es un horizonte inalcanzable, pero que moviliza a cambiar las cosas.

JCB: Varios de integrantes del grupo modernidad/colonialidad tienen una posición anti-Estado: ¿Cuál es su posición al respecto?

Dussel: Ahí es clarísimo. La extrema izquierda tiene horror a las instituciones, porque toda institución tiene una capacidad de dominio y por lo tanto puede ser dominadora. Si elimino todas las instituciones, no hay más dominación, pero no hay más gobierno posible. No hay más quien me defienda ante Estados como el de Estados Unidos. Lo que ha mostrado la pandemia es que el Estado debe ser fuerte, pero a favor del pueblo. El poder es un poder obediencial al pueblo y la sede del poder no es el Estado sino el pueblo, que es la fuente de la soberanía y el Estado sólo un instrumento para que el pueblo pueda vivir. Entonces, no hay que tenerle miedo al Estado, hay que tenerle miedo al Estado en manos de dominadores, que es la definición de Max Weber de poder político: "El poder político es una dominación legítima ante obedientes". Es la peor definición posible. El poder político es un poder que ejerce el representante obediencial, que escucha al pueblo y hace lo que las necesidades del pueblo organizan. De tal manera que necesitamos de Estados fuertes ante Estados Unidos y esto es lo que se está logrando en México. Se puede decir que la OEA no sirve, que es un ministerio de las colonias norteamericanas, no a favor nuestro, sino que ha organizado todas las dictaduras. La de Pinochet, la bendijo Kissinger, que se pavonea todavía por las calles de Estados Unidos y está por llegar a los cien años. ¡Un dictador! y ¿cómo ellos van a decirnos quién es democrático? Entonces, el Estado debe ser fuerte, pero al servicio del pueblo y ésta fue también teóricamente la posición de Perón.

Yo debo decir que en mi juventud universitaria

organicé la primera huelga de la Universidad Nacional de Cuyo, la primera. Repartí los panfletos en la calle Alem y Salta a los muchachos que estudiaban medicina, porque no había ningún militante para hacer la huelga. Y la hicimos. Estábamos contra Perón, pero claro, yo mismo no veía lo que pasaba en el mundo, tuve que aprender muchas cosas. Perón se fue a España y se derechizó y, cuando llegó a Ezeiza, hizo lo peor que pudo hacer con López Rega e Isabel que eran gente de derecha. Así que arruinó el proyecto nacional y popular que Perón mismo había instaurado, pero no pueden sacar al peronismo, quedó como el gen del argentino y se va transformando porque llegó al pueblo y es un tema importante. Ahora acaba de salir hace una semana, el tercer tomo de una "Filosofía Política" de 700 páginas y hay otros dos que lo anteceden de 600 y 500 páginas. Son como 2.000 páginas de una política desde el pueblo, que aboga por un Estado fuerte, pero al servicio del pueblo y una definición nueva de poder. Poder es obediencia al pueblo y no dominación. Es un poder obediencial. Al mismo tiempo, su justificación viene del apoyo que recibe del pueblo, no de las élites o del capital o de los millones del grupo televisivo, diarios y demás. En Argentina Clarín, en Brasil O Globo, en Chile El Mercurio. Éstos son medios en manos de millonarios que operan en contra de los gobiernos populares.

Por eso el genio de Andrés Manuel López Obrador, porque él, todos los días de siete a nueve de la mañana, hace una entrevista con cientos de periodistas y le preguntan todo lo que está pasando y él va respondiendo. Y lo hace bien temprano, porque impone a los medios de comunicación "el tema" y los medios, en vez de crear campañas contra el gobierno popular, responden a lo que el gobierno está queriendo. Los ha dejado a la defensiva y sin tema. Porque él se antepone a las objeciones y cuando alguien lo objeta, lo nombra y prueba que, o miente o, al contrario, es el ladrón. En fin, es un genio político López Obrador. Justamente democrático. No le tiene miedo a la prensa ni a la realidad. Es el único ciudadano mexicano que ha visitado los 1.600 municipios, uno por uno, en la etapa después que le robaron una elección. Hoy estaba

## El Golpe de Estado en Bolivia y la necesidad de despatriarcalización y descolonización

hablando del Istmo de Tehuantepec, cómo se están haciendo los dos puertos, los ferrocarriles, cuánto cuesta, cómo se va a pagar. Es un hombre muy interesante. Tampoco hay que idolatrarlo, pero esto es hoy. Es un líder del pensamiento latinoamericano, habiendo subido sin haber salido de México. La gente dice que no tiene política exterior. Entonces, cuando tuvo que declarar su política, dijo: "no intervención, cada pueblo que solucione sus problemas". Eso, dicho a un latinoamericano suena muy poco, pero dicho a Estados Unidos es una bofetada al imperio. No intervenga y entonces la OEA no tiene función. Tenemos que fortalecer la Comunidad de los Estado Latinoamericanos y del Caribe y por eso la cumbre ahora en San Francisco fracasó. Y se la hizo fracasar López Obrador. Es un gran estadista.

Mi política apoya este proyecto. Pero no el proyecto éste, sino el tipo de política en el que el gobierno de México hoy está cumpliendo esta etapa. Pero no se agota en ello y puede fracasar como todo lo humano. Hay un principio de imposibilidad de perfección. Ningún sistema es perfecto. Nos aproximamos y eso fue un poco la izquierda, el socialismo, vamos a hacer el reino de la libertad. No llegamos al reino de la libertad, porque cuando nos aproximamos se nos vuelve a alejar y tenemos que seguir luchando. Y por eso yo he pensado en las realidades de Mendoza. Me costó muy caro haber dicho lo que pensaba. La bomba, la expulsión de la Universidad y de la Escuela de Periodismo, que no me nombraran más en la Universidad de Cuyo porque, aunque gané un concurso, era interino y entonces en marzo de 1975 no aparecí entre los nombrados, quedé en el aire y bueno, desaparecí y me vine a México. Y mi señora arregló la biblioteca, los chicos y se vino en agosto. Yo llegué en junio a México, meses antes, y nunca pensé que iba a estar en el exilio, pero dije: Mi patria es América Latina. Argentina y México son mi patria chica. Entonces, nunca me sentí en el exilio. Seguí en mi patria y a la semana de llegar me integré a grupos populares, entré a la Universidad y pude hacer lo que en Argentina no podía. Era 1975. Era de los primeros que salían de la persecución a la izquierda, con tantos mártires y miles de jóvenes asesinados por los militares,

auspiciados por la embajada de Estados Unidos. Como en 1945, cuando el slogan "Perón o Braden" representó la lucha contra el imperio. Así es la transmodernidad.

### Reflexión final

Así como nuestro querido filósofo entrevistado dejó la causa de los vencedores, construida sobre la base de sus intereses, para hacer suya la causa de los vencidos, los oprimidos, los despojados, la externalidad corporizada en ese "otro" que no fue parte de la historia hegemónica, desearía terminar este relato vivencial, agradeciendo a mi mujer, quien me acompañó, filmó y transcribió este maravilloso encuentro con uno de los hombres que claramente es una de las reservas éticas más trascendentes de nuestros pueblos latinoamericanos, de cara a la gran transformación que deberá experimentar la humanidad en el presente siglo.



# Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora

*Esperanza Montoya Solarte<sup>5</sup>*

## Resumen

Este trabajo contrasta la danza como un elemento del folklor colombiano. En la actualidad, su práctica se ha desligado de los significados, a diferencia de las danzas propias de los pueblos indígenas como el Misak y el Embera. Se invita a reflexionar la práctica de la danza como un elemento que contiene una historia, un sentido y un significado que debe estar presente para reconstruir la sociedad. Se realiza una revisión y un análisis de fuentes documentales, experiencias y reflexiones propias que surgen en torno a prácticas, como la danza. Es necesaria la reconstrucción de la sociedad mediante la danza como un proceso reflexivo que requiere la recuperación de la identidad, la historia, las formas de vivir y relacionarse con el mundo, retomando los principios de los pueblos indígenas, que mantienen sus prácticas aun después de la imposición de la cultura colonizadora.

**Palabras claves:** Folklor, danzas, identidad, pueblos indígenas, colonización.

## Introducción

En este trabajo se busca hablar del término folklor, para analizar algunas de sus características y cómo se relaciona con una identidad propia. La danza y su práctica en la actualidad sufren cambios significativos, por la ausencia de conciencia histórica y crítica en relación a su práctica y porque los espectadores fomentan una valoración superficial y estética poco significativa desde su historia y composición. Se busca, además, reflexionar sobre la confrontación con modelos no cuestionados en nuestra cultura, que permean de manera continua nuestra identidad. También, se expone la importancia de las danzas propias de los pueblos indígenas, como la Misak y la Emberá, como componentes fundamentales de la identidad cultural de nuestra nación, y su poco reconocimiento, a pesar de su conexión, sentido y significado con la historia, la cosmovisión y la identidad propia de nuestras comunidades. Por último, se invita a construir un proceso que se vaya encaminado a recuperar la identidad propia, a reflexionar sobre la homogeneización conceptual de prácticas que se replican sin un sentido crítico que dignifique la historia de nuestros pueblos, tanto indígenas, como afros y sus luchas implícitas en nuestras prácticas culturales, nuestra piel y nuestras lenguas, como camino para reconstruir la sociedad.

## Otra historia del folklor en Colombia

Folklor es un término que se encuentra presente en nuestro lenguaje cotidiano, recoge distintas prácticas, hace alusión a la diversidad y la identidad manifiesta en expresiones materiales e inmateriales que describen, más allá de las palabras, un espíritu de unidad. Tiene sus orígenes en el siglo XIX. Se encuentra compuesto etimológicamente dando como traducción pueblo y sabiduría, sabiduría popular que busca la preservación y continuidad de la tradición colectiva de manera consistente (Giner, Lamo y Torres, 1998). De la historia de cada comunidad, cultura, pueblo y nación, de sus transformaciones, expresiones e interpretaciones, se ha construido el

<sup>5</sup> Universidad Nacional de Antioquia, Colombia.

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

folklor que hoy poseemos y está constituido por prácticas visibles, ejercidas de manera comunitaria o individual, con el propósito de mantener la representación de algunas costumbres reconocidas socialmente. Es de resaltar que existe un sentido de pertenencia en sus practicantes y admiración por parte de los espectadores ante tales expresiones.

En la actualidad es posible mencionar un conjunto de prácticas que forman parte de lo que llamamos sabiduría popular, tales como la danza, la música, los cantos, la gastronomía, los sistemas de escritura y de lectura, la cosmogonía, la cosmovisión, los sistemas de cultivo, la medicina propia y el tejido en sus diferentes expresiones como una práctica milenaria que aún se mantiene viva y que contiene una memoria. También dentro de este conjunto de manifestaciones encontramos la tradición oral, que puede ser entendida como un conjunto de prácticas que posibilitan la comunicación y que, a su paso, permite la constitución de una memoria colectiva que se traspasa o transmite entre las generaciones a través de cuentos, leyendas, mitos o historias.

Muchas de las prácticas anteriormente nombradas se encuentran presentes en las comunidades indígenas de América Latina y en los pueblos étnicos del mundo. La tradición oral era en sí lo que se comprendía por folklor inicialmente (Giner, et al., 1998), pero a lo largo del tiempo, el término ha sufrido modificaciones que integran éstos y otros componentes que enriquecen su sentido. Ahora, el folklor en Colombia es el resultado del intercambio racial, lingüístico y cultural. Por tanto, la huella de tal suceso se encuentra impregnada en la música, el baile, el arte, los sistemas creencias, las formas de ver, vivir, entender y pensar el mundo, que se conjugaron y patentaron. Sin dejar de lado la organización del poder político, económico y territorial, todo esto es posible gracias a la mixtura de historias y de orígenes que se entrelazaron a través de los sujetos protagonistas en momentos específicos de la historia. Colombia lleva en su cultura una diversidad que tiene origen de lados incluso impensados, pues a medida que pasa el tiempo es más complejo tener con integridad y

claridad el origen de las cosas. “Por eso, deberíamos más bien hablar de los folklores” (Comité Antioqueño de Promoción Folklórica, 1977).

Cabe mencionar que, al llegar los españoles al territorio de América, reconocen que después de civilizaciones autóctonas como las de Méjico y Perú, Colombia poseía una de la más importantes. No obstante, no olvidemos que aquella España conquistadora y violenta destrozó todo lo que no fuese español. Tomando las palabras de Germán Ariciniagas, los españoles no descubrieron América, sino que la encubrieron (Comité Antioqueño de Promoción Folklórica, 1977). Es necesario decir que tal encubrimiento dejó sus secuelas incrustadas en el pensamiento de nuestra gente. Una de las más perturbadoras y escuchadas es la idea de que nos vinieron a salvar, como si estuviéramos o hubiésemos estado perdidos. Tal idea se encuentra inmersa en nuestra forma de expresarnos y referirnos sobre nuestra propia historia, donde existe una fuerte descalificación de lo propio, como se lee en el siguiente párrafo:

De España nos llegó su folklore, adherido a su cultura maravillosa. Pero no un folklore cualquiera, sino uno enriquecido y exaltado por las ciertas cruzadas al oriente, al contacto de ocho siglos con los moros y muchos paseos militares por Europa. Quizá ningún otro pueblo de la tierra nos hubiese podido legar un patrimonio de cultura popular más denso y más valioso que aquel que nos trajo España, la España del siglo de Oro (Comité Antioqueño de Promoción Folklórica, 1977.)

Este fragmento nos permite acercarnos y encontrarnos con la admiración de una cultura impuesta y lejana, plasmada en la literatura desde un enfoque cultural. Es más, se logra identificar de manera sutil y embellecida la aceptación de su imposición y a su vez remite a la negación y minimización de la raíz de nuestra identidad. Denota una clara ausencia de reconocimiento y admiración por lo propio. Es posible que, en 1977, año en que se publicó el fragmento, ya existiera una percepción profunda en la que se situaba y se pensaba a los antepasados afrodescendientes e indígenas,

### **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

con toda su riqueza cultural, como lejanos o sin relación alguna con la identidad cultural del momento, como una etapa superada por los procesos civilizatorios. Un blanqueamiento aceptado, cuando hasta el momento sólo habían pasado 470 años, no sólo del descubrimiento de América, sino de representar el nuevo mundo como un territorio para los movimientos capitalistas, lo que requería el desprendimiento de la identidad cultural existente.

Hasta tal punto esta idea corrompió nuestras raíces identitarias que se acepta que lo que llegó de aquella España es mejor sólo porque no era de aquí, a pesar de los atroces e inhumanos actos de violencia contra los pueblos afrodescendientes e indígenas, a pesar del pasado de muerte, esclavitud, violencia, desarraigo e imposición en el ser, saber y hacer que provocó la llegada de los colonizadores, quienes, mediante la imposición de un modo de vida y de un mundo supuestamente civilizado, inferiorizaron la riqueza cultural ya existente. Esta inferiorización sigue vigente hasta el día hoy. Entonces, tras la idea de que lo propio tiene poco valor, viene la aceptación a ser colonizados todo el tiempo, sin importar lo que esto implique. Esta idea ha marcado nuestra sociedad hasta lo más profundo. Tanto es así que no cuestionamos discursos de racismo o prácticas que muestran en la sociedad esas marcas dejadas por los procesos de colonización. Y aunque la constitución política de 1991 reconozca la diversidad lingüística, étnica y territorial en nuestro país, en la cotidianidad de la vida de la sociedad existe una constante desacreditación e inferiorización dentro del discurso mantenida por las estructuras sociales.

Esto se evidencia -por ejemplo- en las instituciones educativas que aún enseñan el descubrimiento de América, los estudiantes deben ir a la iglesia, se mantienen estatuas religiosas, se cuenta con un calendario con festividades que no hacen memoria de nuestras raíces afros e indígenas e imponen como lengua nativa el español y como segunda lengua el inglés, dejando de lado la diversidad de lenguas nativas que aún

conservan las comunidades afros e indígenas gracias a sus propios sistemas educativos. Poco se enseña sobre la historia, el territorio, las lenguas, las danzas, la medicina propia, las indumentarias, el tejido, los alimentos, las formas de entender el mundo y su origen desde la perspectiva en la que deberían ser contadas las historias de nuestros antepasados afros e indígenas, y cómo las secuelas de los procesos de colonización, que para estos tiempos han mutado, impiden el reconocimiento de las luchas de los afros e indígenas que hoy permanecen. La colonización ha dejado sus marcas evidentes en los contextos sociales a los que se enfrentan las comunidades afros e indígenas en su diario vivir. En la vida cotidiana, la escuela, las universidades y por supuesto en los hogares, se replican los primeros patrones de discriminación, inferiorización y desacreditación de las raíces culturales riquísimas que nos han legado. Entonces, es como si existiera una vergüenza oculta de lo que éramos y somos. Descubrimos la vergüenza gracias a los colonizadores y nos civilizamos para dejar la supuesta ignorancia que teníamos. Esto dicho por los verdaderos ignorantes: los colonizadores. Pero ahora, en estos tiempos, dicho también por quienes ignoran la valiosa ancestralidad que nos legaron nuestros pueblos afros e indígenas en toda nuestra cultura.

Y es justo aquí donde cuestionamos el término folklor. Si bien se entiende que desde España nos trajeron su folklor, ya existía uno aquí, puesto que esta riqueza del saber de los pueblos ya estaba presente en la América o la idea de América "consecuencia de la expansión colonial europea y los relatos de esa expansión desde el punto de vista europeo, es decir, la perspectiva de la modernidad" (Mignolo, 2005, p. 16). Entonces, también en cada pueblo afrodescendiente e indígena la manifestación que hoy llamamos folklor poseía otro nombre, otro significado, otras formas, en lenguas propias, así mismo en África. La instalación del folklor en la cultura colombiana, surge a partir de sucesos radicales y manifestaciones de fenómenos sociales sobre los pueblos y los territorios como escenarios de encuentro. Suceso como la llegada de enfermedades, los

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

atrocies crímenes, masacres, desplazamientos, las imposiciones de la cultura dominante y más devenires no se hicieron esperar.

A través de tales dinámicas, se gestaron elementos que transformaron la misma expresión cultural que hoy se manifiesta. Ante esto, es necesario reflexionar sobre la máscara y venda cultural que mantenemos y seguimos replicando, sin cuestionar de manera sensible y crítica sobre lo que hoy llamamos identidad cultural, folklor, nacionalidad, raíces. Cada uno de los sucesos ocurridos son parte de una marca histórica que sigue latente y, aunque haya pasado el tiempo, dejaron cargas y secuelas que en el presente no logramos percibir. El folklor que llevamos impregnado se compone de tres sujetos: los de la España conquistadora, los nativos de América Latina y los pueblos africanos que llegaron a las playas de Colombia como esclavos, gestando tras su aparición una trietnia. Y mientras la sangre se mezclaba, entonces Colombia se iba convirtiendo en un pueblo simultáneamente blanco, champurrado, indio, mestizo, mulato y negro.

Entonces, fue como una trasfusión, en donde “los negros heredaron las danzas de los blancos de Europa; los blancos exaltaron danzas negras y así vemos a los unos bailando las danzas de los otros ya más o menos bien conversadas, ya totalmente transfiguradas” (Comité Antioqueño de Promoción Folklórica, 1977). Pero es de rescatar que a pesar de brutalidad de la España conquistadora, cada día siguen apareciendo nuevos barro, oros, piedras, pero también saberes, formas de vida, que son la muestra viviente de las grandezas de los pueblos de Nuestra América, los pueblos indígenas, y de los afrodescendientes que contra viento y marea lograron dejar en el folklor de Colombia su riqueza y que se encuentran entre tejidos, música, danza, leyendas, sabores, piel, hablado y los gestos de todo colombiano.

### **La danza: una expresión olvidada del folklor**

La danza en la actualidad es considerada como una muestra de folklor. Y cuando hacemos referencia a la danza, nos remitimos a una expresión cultural que da cuenta de un sin número de elementos directamente conectados a la identidad cultural que poseemos. La danza se encuentra presente en distintos escenarios de nuestra sociedad, mostrando por sí misma la diversidad. Al igual que la música, la danza es parte del lenguaje universal y milenario, en donde toda la humanidad puede encontrarse, no importando las diferencias sociales. Es una práctica que se enseña de generación en generación y se transforma con el tiempo. Al hablar de la danza es necesario identificar sus características, elementos y el trasfondo. La danza se encuentra integrada por las composiciones musicales y coreográficas, además de la indumentaria o los vestuarios típicos que distinguen esa danza entre muchas otras, dejando ante la vista y el oír una amplitud de posibilidades al remitirnos a la pregunta de sus orígenes territoriales, del pueblo o comunidad específica, o la mezcla de muchos de éstos. Al hablar de la danza folklórica, seguramente pensamos en tradición, incluso nos puede remitir a quiénes somos y de dónde venimos. La danza es tan importante en nuestra sociedad y cada vez se ha hecho más visible a través de los medios de comunicación. Es una disciplina que forma parte de la formación y desarrollo humano. Se ha convertido en un arte al cual se puede dedicar toda la vida.

En cuanto a Colombia, existe una diversidad de danzas, resultantes de las mezclas culturales producidas durante el proceso de colonización. Éstas son parte del folklor “riquísimo” legado desde los pueblos africanos, los nativos de América Latina y los españoles. Algunos de los bailes que hoy se logran mantener y que se reconocen como típicos son la cumbia, el bullerengue, el porro, la farotas, el garabato, el sere sé-sé, el mapalé, el bambuco, el pasillo, el torbellino, la guabina, el joropo, el galerón, calipso, el chotis, el mento, la polka quadrille (cuadrilla), el vallenato, el abozao, el bunde, la jota chocona, la caderona, currulao

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

y la contradanza, entre otros. Es necesario rescatar que muchas de estas danzas han perdido su carácter puramente étnico, como lo menciona Yudi Morales:

La danza folklórica es el estudio de usos y costumbres, tradiciones espirituales y sociales, de expresiones orales y artísticas, que permanecen en un pueblo evolucionando (no primitivo). Reflejan valores culturales que se transmiten de generación en generación, obedecen a estructuras como el grupo étnico, definido por factores como la geografía, la historia, el clima, la cultura...

Muchas de las características nombradas han perdido relevancia en el momento de practicar la danza y su puesta en escena puede llegar a replicar un sin fin de elementos que no siempre se conectan con su origen y su sentido. Es decir, una réplica de movimientos desligados de una reflexión de la raíz cultural. Es necesario recordar que el proceso de transformación de la danza ha sido constante, pero es fundamental reconocer tal transformación desde los procesos de colonización, como menciona el sacerdote y musicólogo Piotr Nawrto (2000), donde especialmente destaca la importancia de la música en el proceso de conversión y evangelización de los Guaraníes, Chiquitos y Moxos.

Desde la perspectiva del autor, "la música de los pueblos misionales no debe ser entendida como una imposición, por parte de los misioneros, sobre las prácticas musicales autóctonas. Ello fue más bien un proceso de gradual transformación" (Nawrto, 2000, p. 4) además de que no hubo un intento de terminar con la música autóctona, sino que su desintegración y deterioro fue sucediendo de manera gradual, sin obligación sino como preferencia por parte de los pueblos indígenas. Entonces, la música fue un medio de adoctrinamiento y, al ser practicado por los pueblos indígenas, fue de gran admiración para la España de aquel tiempo y la Iglesia, puesto que transmitían una devoción inimaginable para interpretar las obras sacras, mediante los coros y el toque de instrumentos

con un repertorio amplio para el calendario cristiano. Pero, así como iba cambiando las formas, las melodías y el sentido de la música ligada a la doctrina cristiana, con un encuentro de lo viejo y lo nuevo, fue cambiando la forma de cómo vestirse, ya no había desnudez, vestían con sotanas y muchos elementos de la espiritualidad propia de los pueblos indígenas se fueron mezclando con los rituales de la iglesia.

Lo mismo sucedió con la danza, que era parte fundamental de las festividades. Pero estas danzas "Fueron traídas desde España por los misioneros y, a la hora de su implantación en los pueblos cristianos, purificadas de cualquier connotación sensual, profana o idólatra que pudieran conllevar" (Nawrto, 2000, p. 23). Esto refleja el encuentro fuerte entre los sistemas de creencias de las comunidades guaraníes y la visión cristiana, la cual purifica a los que están en pecado. El vestuario de danza fue adaptado, al igual que la danza, como se expresa en La fiesta de Corpus Christi de los Indios Chiquitos:

Estos danzadores se habían adornado según el gusto de cada uno con los más precisos objetos. Un cinturón cubierto de las más brillantes alas de dorados insectos les sujetaba el ondeante manto; cubrían sus espaldas pieles de jaguar, y en la cabeza llevaban una corona de plumas más raras y hermosas, que resplandecían al sol con metálicos reflejos. Sus movimientos eran graves y solemnes, siguiendo el compás de la música, y a cada giro rendían las armas ante el Santísimo Sacramento, que rodeado de nubes de incienso era conducido triunfalmente en la custodia por las calles de la aldea (José Spillmann, 1939, en Nawrto, 2000, p. 23)

Otras características del vestuario de los danzantes, era el traje de algodón indígena. Además de la utilización de la seda, terciopelo con ribetes de oro, medias y zapatos, sus cabezas estaban cubiertas con sombreros con bordes de oro. Una de las características que llamó la atención a los españoles era cómo los jóvenes que antes se encontraban desnudos

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

ahora vestían (Chicago-Córdoba, 1993 en Nawrto, 2000). De esto se puede decir que la desnudez era sinónimo de pecado. Además, que se admiraba la transición del estado salvaje a uno civilizado. La danza solo podía ser practicada por los hombres. Algunas de ellas eran: La danza española, la Danza de la batalla entre ángeles y diablos, la Danza de los Ángeles, la Danza de los Reyes, las Danzas de burlesco, la Danza de negros, la Danza con lucientes hogueras y gran multitud de lámparas, entre muchas otras que se caracterizaban por su sincretismo cultural (Nawrto, 2000).

Lo anteriormente mencionado solo da cuenta de un pequeño panorama de las transformaciones resultantes en la música y la danza desde las reducciones jesuitas, y con una mirada embellecedora de la imposición de la civilización por medio de la religión. Nos brindan elementos esenciales de aquellas características de la mezcla de elementos culturales y de juego de poderes. Y aunque lo anteriormente nombrado no haga referencia explícita en el folklor colombiano y aunque quede un sin número de elementos por analizar, es posible conectar las intenciones de los procesos de civilización con las transformaciones en la expresión de la música y la danza al servicio de la religión, pero también de los deseos de los amos.

Es necesario recordar que muchos actos de violencia, muerte y desarraigo tuvieron que pasar para que las comunidades afrodescendientes e indígenas adoptaran y permitieran tal sincretismo como una forma de poder protegerse. A partir de esto, es necesario adentrarnos de nuevo a la danza como una expresión del folklor que en el tiempo ha primado la estética sobre todo el proceso de transformación, historia y raíces. Entonces, al mencionar que la danza es una expresión del folklor olvidada, se quiere decir que en el momento de bailar omitimos el trasfondo social, cultural y político en el cual se gestaron las transformaciones de la danza, lo cual nos debe llamar a nuestra raíces y especialmente hacia aquellas que fueron oprimidas, la de nuestros pueblos afrodescendientes e indígenas. Es decir, de esas relaciones sociales y

dinámicas que vivieron durante la época de la colonización, la danza folklórica colombiana viene siendo el megáfono no verbal. Tanto los pueblos afrodescendientes como indígenas tenían sus danzas propias. El síntoma se manifiesta en las mezclas resultantes de éstas, como mecanismo de encubrimiento de sus formas de vida y creencia, y como forma de supervivencia, pero también como medio para contar una historia de esclavitud y liberación en donde buscaban dignificar su existencia, resistencia y lucha, mediante la danza.

En otras palabras, la danza no viene de la nada, la danza colombiana tiene elementos riquísimos que necesitan volver a ser analizados, reflexionados e investigados, no desde una mirada que siga enalteciendo la imposición cultural violenta de la España de aquel tiempo, sino que busque rescatar y enaltecer el legado que, contra toda opresión, permaneció gracias a las diversas formas de lucha de nuestros pueblos afrodescendientes e indígenas, que aún no reconocemos, ni conocemos. En palabras de Pablo Gómez y Walter Mignolo (2012), es necesario construir lo propio, lo cual es una creciente tarea. En relación a esto, y con la dirección que se pretende enfocar, construir lo propio no es iniciar desde cero, sino mirar hacia atrás, recordando que lo que está atrás ha permitido este presente y por tal razón, es posible construir un nuevo rumbo de lo que entendemos al hablar de nuestras raíces afros e indígenas.

A partir de esto, comenzar a responder preguntas desde una postura decolonial. En este caso, cuál es la historia de nuestras danzas, bajo qué condiciones se gestaron, cómo se mantuvieron y qué representan en el ahora. Es muy seguro que no podemos responder preguntas como por qué en algunas danzas del folklor colombiano se utilizan vestuarios de color blanco ¿Acaso se refiere a la pureza? ¿Era la ropa que el amo le daba al esclavo? ¿Cómo se vestían realmente los africanos antes de ser esclavizados y los indígenas antes de la colonización para practicar sus danzas? ¿Por qué en algunas danzas se utilizan velas? ¿Acaso la danza en tiempos pasados se debía realizar en las horas de la noche escondidos de los

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

amos? ¿Qué representaba la vela? ¿Por qué algunas danzas se realizaban con los pies descalzos? ¿Por qué los pasos son tan pegados a la tierra o por qué son enérgicos? ¿Por qué se colocan este tipo de sombreros y no otros? Existe un sin número de preguntas y posiblemente algunas de éstas puedan ser respondidas por pocos que se han interesado en estos temas o que han tenido la oportunidad de estudiarlos, pero, como replicadores de la danza, existe un sin número de personas que desconocen el contenido histórico, simbólico y de significación de los elementos que componen la danza.

Claramente sabemos que la danza, su significado e interpretación, se van transformando en el tiempo, pero ¿hasta qué punto ignoramos la memoria de nuestros pueblos? Es acto de humanidad reconocer que ya no está, qué permaneció y gracias a quiénes. Es aquí donde se debe cuestionar si realmente practicamos o somos coherentes con lo que traduce el término folklor. En la actualidad, se danza para mantener la representación de una tradición de la cual no reflexionamos su historia, ni damos el lugar que le corresponde a los pueblos afros e indígenas. Ignoramos o desprestigiamos saberes populares, propios, originarios y nos conformamos con el exhibicionismo de la danza. En la actualidad, se crean piezas coreográficas desde la creatividad del compositor, que se limita a imaginarios lejanos a la realidad y la historia. Es decir, el compositor puede mezclar elementos a conveniencia en las piezas coreográficas, los vestuarios y la música sólo con la finalidad de hacer más atractiva la puesta en escena, pero no tiene en cuenta la importancia histórica de los elementos tomados, y también puede quedarse con la estética mejorada que cumple cánones no propios, que no hace memoria del legado, sino que, rígida en su expresión, no tiene espacio para transformarse. Entonces, la tarea es reflexionar por qué danzamos, buscando resignificar la lucha y el dolor de los pueblos afros e indígenas, para llegar a ese punto de dignificar ese legado, como tradición, como riqueza cultural. Aunque una parte importante de las obras de danza busquen recrear la vida de nuestros pueblos

afrodescendientes e indígenas, existe una multitud de espacios en donde sólo se practica por tradición, sin conciencia crítica.

### **La danza: música y consumismo**

Ahora, para profundizar en la danza indígena con el fin de reconstruir la sociedad, es necesario tener en cuenta que la danza en la actualidad, al igual que la música, forma parte de una gama importante del mercado, en donde estratégicamente se utilizan desde lo más típico, tradicional o propio hasta lo más moderno, como estrategia para lograr objetivos principalmente de mercado (consumo). Esto connota causas y efectos en nuestra cultura, que se van introduciendo poco a poco en la identidad, hasta el punto en donde socialmente las toleramos, nos apropiamos e incluso buscamos imitar por moda. Ésta es otra manifestación de la colonización, pero con nuevas dinámicas y estrategias. Las nuevas tendencias de la globalización han posibilitado cruzar fronteras y facilitar un masivo acogimiento de identidades culturales de otros contextos, alejados de los propios, teniendo como consecuencia la réplica de modelos culturales descontextualizados. Justamente lo que pasa con el folklor local, pero ahora de manera global. Así como la danza y la música pueden ser elementos fundamentales en la vida social, como transformadores positivos, también se puede evidenciar sus afectaciones sociales cuando se toleran como herramientas de autodestrucción, que violentan las relaciones sociales, como ocurre con géneros musicales como el reggaetón, entre muchos otros géneros.

Más allá de concepciones moralistas, la letra de una canción puede impactar profundamente en la sociedad y más aún cuando su consumo es repetitivo, directa o indirectamente. Algunos géneros incitan mayormente a conductas como la agresividad sexual, el consumo de sustancias, la degradación de la mujer, fortalecen patrones de machismo y de violencia. Los videos que acompañan las producciones musicales idealizan tanto al hombre como a la mujer en un constante equilibrio entre el poder y la sexualidad desbordante. Esto utilizado como parte de las

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

estrategias del mercado que, además, alimentan las micro y macro estructuras de dominación. Entonces, de los elementos anteriormente nombrados, se resalta la importancia tanto de la música como de la danza, que va más allá de tendencias modernas, puesto que con el paso del tiempo van dejando sus secuelas no solo en el comportamiento social sino también en la réplica de patrones descontextualizados y sin carácter crítico, promoviendo la decadencia de la sociedad.

### **La danza en los pueblos indígenas**

Retomando, el término folklor, que se encuentra compuesto etimológicamente dando como traducción pueblo y sabiduría popular, busca la preservación y continuidad de la tradición colectiva de manera consistente. Como ya se había nombrado, este término se limitaba a la práctica de tradiciones orales (Giner, Lamo y Torres, 1998). Así, podemos realizar una conexión directa con la sabiduría popular, la tradición oral y la búsqueda de preservación y continuidad de éstas desde los pueblos indígenas, aclarando que sus prácticas no son folklóricas ni forman parte de lo que representa el folklor en la actualidad.

Más bien conviene resaltar el sentido de lo que significa folklor, lo cual es ampliamente riquísimo para lo que hoy en día alcanzamos a captar y lo que creemos que representa y se encuentra reflejado en la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas, no solo en la tradición oral, sino también en el vivir comunitario, la identidad, la medicina tradicional, la música, la danza, el tejido, la siembra, los ciclos lunares y un sinnúmero de conocimientos que se practican en el diario vivir de las comunidades. Pero, toda esta riqueza y el aporte cultural histórico a la sociedad, desde los pueblos indígenas, al parecer no es tan valioso y no forma parte de la identidad, sino que más bien se circunscribe a poblaciones específicas y reducidas, de las cuales se han tomado elementos para ser interpretados como alternativos, antiguos, no modernos, teniendo como consecuencia la vulneración de los derechos, la discriminación y el racismo, además de la constante apropiación cultural y la folklorización de sus prácticas.

Aunque América Latina posee un reconocimiento del patrimonio cultural legado por las comunidades indígenas y aunque algunos países aún buscan fortalecer y mantener las tradiciones propias y la protección de las poblaciones, es evidente la contradicción. Países como Bolivia, Perú y Ecuador se destacan por resaltar festividades que tiene sus orígenes triétnicos. Algunas de estas festividades han logrado tomar un rumbo diferente, como parte de los procesos de decolonización. Un claro ejemplo es el Inti Raymi (la fiesta al dios sol) entre otras que han logrado resaltar elementos, prácticas y formas de vida de los pueblos indígenas que aún permanecen y otras que, con el paso del tiempo y las dinámicas del contexto, se han perdido.

En la actualidad, las danzas afros e indígenas se están retomando, no sólo en territorios localizados donde habitan las comunidades, sino que se han extendido academias de ballet e incluso son reconocidas como folklor en algunos países. Algunas de las danzas más conocidas en América Latina son el caporal, la saya, la morenada, el huayno, la bomba, el sanjuanito ecuatoriano, el tinku, las tobas, el fandango. Tanto éstos como otros son el resultado de las transformaciones culturales a causa de la mezcla entre los españoles, los afrodescendientes y los indígenas. Un ejemplo clave de cómo la danza logra transmitir una historia es el caporal, una danza afro-boliviana. El caporal era el capataz (español o los aliados indígenas o afros con los españoles) de los esclavos (negros e indígenas). Esta danza, entre las muchas mencionadas anteriormente, se practica hasta en el sur de Colombia, en departamentos como Nariño, Putumayo, Cauca, Valle del Cauca e incluso la zona cafetera, en donde se encuentran indígenas estudiantes de universidades. Esto como una apuesta decolonial, dentro de sus territorios, en espacios universitarios y de ciudad.

Entonces, a través de la danza es posible ver la historia de los pueblos, la libertad que anhelaban, la vida antes y después de la colonización, las creencias en sus dioses, la imposición de la religión que aún permanece en algunos pueblos indígenas. Por tal motivo,

### **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

aun se evidencia la sacralidad en sus prácticas, dedicadas a santos de la iglesia católica. También la danza puede reflejar el diario vivir de un pueblo, desde el amanecer hasta el anochecer, las historias de origen, la espiritualidad (dioses propios como el sol, la tierra, el agua), la medicina propia, el tejido, la forma en la que trabajaban la tierra, las etapas del ser humano y las formas de entender el mundo. La danza de los pueblos indígenas posee una connotación histórica que permanece en el tiempo gracias a la resistencia de estos pueblos tras la colonización y que ha tomado tiempo construir, recuperar y resignificar como prácticas, para que se sigan perpetuando porque forman parte de la identidad, no sólo de sus comunidades sino de América Latina. Aun así, en Colombia se desconoce y se tiene poco reconocimiento de esta riqueza cultural de las comunidades indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú.

Adentrándonos en las danzas indígenas propias (danza que posee una significación única para el pueblo que la practica y que no se comparte puesto que sólo manifiesta la identidad propia en una comunidad en particular), en Colombia no tienen un reconocimiento fuerte dentro de la cultura, a diferencia de las danzas folklóricas anteriormente mencionadas en nuestro país. Rescatando que Colombia posee una diversidad étnica, ya que cuenta con 102 pueblos indígenas, según la Organización Nacional Indígena de Colombia, los cuales se reconocen como autóctonos, una parte importante de ellos aún conserva su lengua materna, indumentaria, cosmovisión, usos y costumbres propias de su identidad cultural. Y aunque con el tiempo estas comunidades se fueron permeando por fenómenos propios del desarrollo de la sociedad, su objetivo principal es mantener, recuperar y fortalecer los saberes ancestrales, que se transmiten de generación en generación por los mayores o abuelos de los pueblos.

### **Danza indígena para reconstruir la sociedad**

La danza propia realizada por indígenas, a diferencia de muchas otras, posee características importantes que sacan a relucir su sentido de la vida. Cuando una comunidad indígena danza no busca mostrar al público una estética, como lo hacen los grandes ballets, ni atraer con la estética el consumismo impuesto a las mujeres, hombres y disidencias. No busca reconocimiento, ni enaltecer o ganar premios, ni mucho menos distraer o entretener a los espectadores. No realizan sus cantos con afinación perfecta para endulzar los oídos de los presentes, sino que tienen una conexión en todo lo que hacen, con la historia, con el sentido y significado de las cosas, con la espiritualidad, con los alimentos, con todo lo que los rodea. El ser humano, en un mundo tan globalizado, poco se interesa por el significado de las cosas. Por la ligereza de la vida, actúa de manera tan inmediata, sin detenerse a pensar cómo sus actos pueden afectar a la sociedad.

Para los indígenas, en cambio, su forma de bailar muestra las dinámicas comunitarias y por esta razón tienen tanto significado. El hombre común ya no sabe qué hacer con su dolor, ni con sus alegrías. Ocupa su tiempo y su vida en cosas que roban su energía y lo reprime. No sabe cómo liberarse y actúa de manera cada vez más deshumanizada, más centrada en sí mismo y en la inmediatez de la necesidad, causando fracturas en las familias, en sus emociones y en todo lo que lo rodea. Su vida incluso carece de sentido para sí mismo y esconde tras lo material el poder y el reconocimiento de vivir. Mientras que los pueblos indígenas danzan para sanar el dolor que produce la ausencia o la pérdida de un ser querido, agradecen por lo que tienen (alimentos) y a quien se los da (la tierra, el agua), agradecen la compañía de todo lo que los rodea, las plantas, los animales y buscan cuidar de ellos. Es por esta razón que a continuación se describen las danzas de dos comunidades indígenas de Colombia, de las cuales podemos aprender y reflexionar el sentido de la vida en comunidad, la construcción de la danza y su sentido.

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

### **Danza Misak**

Iniciando con el recorrido a través de algunas de las danzas indígenas existentes en nuestro país, nos dirigimos al departamento del Cauca, ubicado al suroccidente de Colombia, habitado en parte por pueblos indígenas, entre ellos el pueblo Misak, que a través de la danza nos enseña la importancia de la vida y cómo su práctica ritual armoniza, equilibra y recoge su historia ancestral como pueblo. Los Misak manifestamos toda la riqueza de las tradiciones culturales y nuestros sentimientos a través de la música, y danzamos de acuerdo con ella. Nuestra música es de viento, compuesta de instrumentos de palo, tambores y flautas. Cada tono expresa un sentimiento, de acuerdo con el momento en que se vive, sentimientos hacia la naturaleza, la vida, el hombre, la muerte y la sabiduría del pensamiento andino de los Misak, en ritmos como el baile del matrimonio, del angelito, disfraces en la fiesta de noche buena y en las mingas de trabajo entre familiares y amigos, es alimento espiritual y fortalece el cuerpo, desestresándose del cansancio y la fatiga por los quehaceres cotidianos. Cada entonación musical nos hace recordar la más profunda ancestralidad de nuestra gente, ligada a nuestra cosmovisión y al sentimiento religioso hacia el Pishimisak, duende. Los Misak siempre compartimos los momentos de tristeza y alegría a través de la música y las danzas. En la fiesta del matrimonio se baila cuatro piezas y una de ellas es el amanecer, que dura más de dos horas de baile continuo. En otras fiestas, como en las ofrendas y decembrinas, hay danzas con disfraz y cuando muere un niño o niña se danza con la música del angelito (Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento Misak, 2008).

La danza es parte de la perseverancia del pueblo Misak, los pasos surgen desde el proceso de la siembra, pasos delicados, que buscan acariciar la madre tierra, agradeciendo su productividad, pues según los Misak hace crecer lo que cultiva y les da de comer. Existe entre el humano y el territorio una conexión recíproca. Para el Misak la madre tierra es el punto de partida de donde comenzamos a existir y existe todo lo que nos rodea para poder vivir (naturaleza). Esta danza se

caracteriza por realizar la forma de espiral. Cada vuelta de espiral posee un significado, que es el resultado de una visión del mundo o cosmovisión y la relación con el entorno. Como lo expresan los mayores de este pueblo Misak en Danza Colombia: “estos bailes están plasmados en la tierra y en las piedras con figuras parecidas a nuestro sombrero, el Tampal Kuari, en formas circulares que fueron escritas y dejadas por nuestros mayores” (2015). Las danzas del pueblo Misak poseen nombres relacionados con los momentos de la vida. Cada vuelta de espiral tiene un significado, desde el nacimiento hasta el regreso espiritual.

En la actualidad, la espiral está representada en el tejido del Tampal Kuari, que es sombrero de la vestimenta tradicional de los Misak. Este sombrero es tejido en forma de espiral. La primera vuelta de espiral hace referencia a nuestra llegada a este mundo: el nacimiento. El centro del sombrero significa el inicio de la vida, al igual que el centro del ombligo. El ritual de nacimiento o alumbramiento va acompañado de música propia, en este caso Tap Yem. Esta pieza musical busca transmitir la alegría, el gozo y la ternura ante este acontecimiento tan importante para la familia Misak, acompañada de danza llamada noche buena. “Los músicos se sitúan fuera de la casa y de acuerdo a las indicaciones de la partera se acercan o se alejan de la vivienda” (Yalanda, 2013).

La segunda vuelta de espiral nos muestra otra etapa de la vida: la niñez. La danza del angelito, hace referencia al nacimiento como motivo de festejo. Este baile está presente tanto en las alegrías como en las tristezas: tanto en la vida como en la muerte de un bebé. Mediante esta danza, los Misak piden la protección de la vida del niño o niña, pero en el caso de que fallezca, se pide a la madre tierra que la mujer que tuvo la pérdida cuando tenga más hijos no mueran. Dando por entendido que no se celebra la muerte, sino que se busca la protección de los espíritus mayores para esta familia y su descendencia. Este ritual va acompañado con la música propia, la pieza se nombra Uno kuaik paileik. Cuando un niño muere, existe la creencia de que él o ella pasa a la otra vida sin

### **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

sufrir ni conocer el pecado. Para este ritual se hace un altar solemne, con paños de colores en forma de arco adornado con flores, collares y cruceros hechos en plata, como ofrendas al niño que se va. Luego el niño se coloca dentro del altar y comienza el baile. En algún momento alguien, que por lo general es la persona de mayor edad y autoridad de la casa, saca al niño del altar, lo carga, luego lo pasa a la primera pareja que está bailando, que generalmente son los padres del difunto, y en ese momento ellos lloran por el dolor de la pérdida de su hijo. Esta muerte se celebra pues se considera que ella libera a la criatura de una vida de sufrimiento. Si este ritual no se celebra en el momento de la muerte, al año los padres deben hacer una minga, construir un altar, hacer un muñeco enchumbado (atado) como símbolo del niño, cargarlo y bailar con él. También se realiza una minga zonal de trabajo agrícola y en la noche se interpreta y se danza esta pieza (Yalanda, 2013).

La danza de la pubertad es la tercera vuelta de espiral. Significa la adolescencia. Esta danza busca agradecer. Los Misak danzan por el pasar de la vida de cada hombre y mujer, la transición de la etapa de la niñez para llegar a la vida adulta. Se enfatiza en la mujer y su desarrollo, tanto físico, como social y comunitario, que se rigen por las costumbres tradicionales. "Esta transición es la etapa más importante en la mujer Misak, donde se toma en serio los conocimientos, las enseñanzas, las normas, los consejos, que transmiten los mayores para relacionarse armónicamente con la sociedad y la naturaleza" (Yalanda, 2013).

Otra de las etapas importantes para el Misak en la vida adulta es el matrimonio, que representa la cuarta vuelta de espiral. Ésta va acompañada con la pieza musical Kashiraik Yem. El matrimonio es tradicional en el pueblo Misak y por esto se realiza la danza de la familia, que simboliza a través de sus pasos la casa o el hogar. Lo que se busca a través de este ritual es encontrar la armonía, la buena convivencia, la productividad de los cultivos, el trabajo en la tierra y el tejido. En otras palabras, el buen vivir para el nuevo hogar. Para este ritual, después de casados, a la pareja se le debe aconsejar de manera privada, tarea que realizan los padrinos

(Yalanda, 2013). Después de esto, se los recibe en la sala de su hogar con música propia, en donde deben bailar durante tres o cuatro horas, tanto la pareja de casados como los padrinos. Deben llevar una vela encendida durante el baile. Según las creencias, si la vela se apaga, es un mal indicio para la pareja. También pueden acompañar durante el baile los familiares y los invitados. Haciendo referencia al matrimonio, en el pueblo Misak se habla de dualidad, ayuda mutua, complemento entre el hombre y la mujer. Éste es un componente importante para el trabajo de la tierra, el tejido y la atención.

También a través de la danza Misak se puede analizar el sistema organizativo de la comunidad, expresada en la danza de la minga, que busca rescatar los valores comunitarios, el compartir, la colaboración y la relación directa con el territorio y la espiritualidad. Por esto expresan los taitas (mayores o autoridades del territorio) que, como todo es de la madre naturaleza, hay que compartirlo mancomunadamente. La tierra tiene este espíritu de dar y por esta razón también los Misak poseen este espíritu. Mediante esta danza también se hace alusión al cuidado de la tierra que se trabaja. Los Misak trabajan la tierra con amor, como si fuera la mujer Misak. También se representan los roles, es decir los hombres siembran el maíz y las mujeres preparan la chicha (el resultado del trabajo de la siembra) aplicando la dualidad.

La quinta vuelta de espiral hace referencia al viaje espiritual. Es acompañada por la pieza musical Kueikwan Utrik que es una danza fúnebre. Según la cosmovisión, cuando un Misak muere, realiza un viaje al mundo de los muertos, traducida en el namuy wan o idioma propio: kansro. Para este ritual se prepara al difunto para el viaje. Se depositan en el féretro diferentes objetos necesarios. Cuando el muerto es un niño, se depositan también velas y fósforos para que él se pueda desplazar sin tropiezos, en los tramos oscuros del camino. Durante los tres días que dura el velorio, la comunidad se solidariza con la familia, llevando leña, alimentos y dinero en efectivo. En el trayecto de la casa al cementerio, los familiares y amigos más cercanos cargan al muerto y es

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

durante este recorrido que se interpreta esta pieza musical (Yalanda, 2013).

La sexta vuelta de espiral hace referencia a la danza de las ánimas, de donde se desprende la ofrenda de la comida y los disfraces. Ésta es parte de la tradición y creencia, que perduran en gran parte de la comunidad. En este ritual se realiza una comida para ofrendar a los espíritus. Según la cosmovisión Misak, se dice que, después de la muerte, el espíritu del difunto queda en el territorio, protegiendo a su familia. La celebración de las ánimas hace referencia a la última vuelta de espiral. Aquí termina la vida, pero el conocimiento y lo que realizaron siempre permanece (Danza Colombia, 2015). Esto se realiza el 1 de noviembre, pero durante el mes de noviembre se realiza la danza de los disfraces, acompañada por la pieza musical Ali Misrar, que busca representar a los espíritus que regresan.

### **Danza Embera**

Después del recorrido por algunas de las danzas del pueblo Misak, describiremos algunas de las características de la danza del pueblo Embera Chamí del departamento de Risaralda, ubicado en el centro-oeste de Colombia. Para esta comunidad, la danza es parte de los rituales que se realizan desde sus antepasados y a lo largo del tiempo ha sufrido transformaciones. Como comunidad, buscan mantener su práctica, porque representa su propia identidad, al igual que la vestimenta, la simbología plasmada en la piel, los tejidos, los movimientos, la música, sus instrumentos y los cánticos. Esto permite reconocer las formas y dinámicas de entender el mundo alrededor la espiritualidad, los usos y costumbres, la relación entre la naturaleza, el hombre y la comunidad.

El pueblo Embera, mediante la realización de sus festividades, busca la integración con otras comunidades, estableciendo lazos de alianza, colaboración y resolución de conflictos. Según la investigación sobre la danza Embera Chamí -wara chake (2013), donde participaron mayores del pueblo, éstos relatan que, con el pasar del tiempo, la práctica de la danza deja de ser sólo

para las festividades propias (rituales), ya que han sido permeadas por el mundo actual, generando transformaciones al incorporar motivos modernos por los cuales danzar y festejar. Esto ha dado como resultado una mezcla cultural entre lo propio y lo nuevo. Algunas fiestas se realizan por motivo de la inauguración de una vivienda, la fiesta de iniciación de una joven, el matrimonio, juegos indígenas, también se festejan las festividades tomadas de la sociedad occidental como el día de la madre y del padre, la navidad y el año nuevo. Estas fiestas reúnen gran cantidad de miembros de la comunidad. Independientemente de las afectaciones culturales, los rituales propios se siguen realizando, acompañados de las danzas autóctonas heredadas de sus ancestros y que se han ido perdiendo por la influencia occidental sobre su cultura nativa.

Es importante reconocer que, a través de la danza, también se manifiesta la resistencia y el respeto que los pueblos indígenas aún buscan mantener con relación al territorio. El territorio es el espacio que recoge la memoria y el saber de los pueblos. El indígena es crítico en relación al actuar del hombre y en lo que se ha convertido, cómo se alimenta y vive, y cómo los factores materiales lo alejan de la relación con lo que lo rodea, como lo expresa un mayor del pueblo: "El hombre perdió el respeto a la madre tierra... desde que empezó a usar zapatos..." (2013). Éste es el principal motivo por el cual la comunidad Embera danza sin calzado, para tener conexión con la tierra. La expresión de los indígenas en todos los espacios es a través de las danzas, que tienen un significado y unos efectos. También la vestimenta para los bailes. Tanto el hombre como la mujer se adornan con coronas elaboradas con plumas, flores y collares realizados con semillas de mostacilla o también llamadas chaquiras. Éste es uno de los quehaceres de las mujeres. Para los trajes propios, según lo relata una abuela, antiguamente se utilizaban plantas como ropa y adornos. Una de ellas es la cabuya, con la cual se hacían faldas o vestidos. El hombre utilizaba lo que comúnmente se llama taparrabo o utilizaba vestuarios tejidos en chaquiras. En la antigüedad y en muchas de las comunidades actualmente, tanto el hombre como la mujer

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

dejaban al descubierto la parte superior del cuerpo, en donde solo portaban collares. La vestimenta se fue transformando con el tiempo, por ejemplo, en la parte inferior del cuerpo, las mujeres se cubren con una paruma, que es un retaso de tela y, en la parte superior, utilizan un tipo de saco o también una vestimenta con particularidades en el diseño, que la diferencia de cualquier otro traje.

Otra de las características importantes es la pintura, que también se podría llamar maquillaje. Según el relato de una mujer Embera, las mujeres se encargan de la siembra del achote o también se puede producir del árbol de jagua, en especial del fruto, que se llama kipara, del cual se extrae el sumo y se mezcla con agua y otras plantas, colocándolas a fuego hasta que adopte un color oscuro. Esta pintura busca dotar de belleza a la mujer Embera y protegerla de los espíritus malos durante la realización de las festividades. La pintura producida por esta planta se aplica sobre la piel y con el tiempo adquiere un color más fuerte, que puede durar aproximadamente un mes. Existen distintas formas de maquillar el rostro. Cada simbología representa ciertas características, dependiendo de la edad. También existen formas o figuras que representan el tiempo, las ideas, los animales, como tigres o culebras, que son importantes para los Emberas pues algunas personas poseen el espíritu de estos animales, como si fueran guías espirituales. También existen figuras que representan el río, las estrellas y el universo. A través de estas pinturas, también se identifica si la mujer está casada.

Existen diferentes formas de danzas, que son transmitidas generacionalmente. Hay danzas para curar, festejar, para la abundancia, que siempre van acompañadas de la música propia, principalmente con tambores y con cánticos en lengua propia o la lengua materna. Los pasos realizados durante la danza son imitando a los animales de monte, como los pájaros, eadona, gallinazo, águila, baile de la tijereta, baile de micos. Una de las danzas importantes se realiza por la primera menstruación de una mujer. Para este ritual, la mujer debe ser guardada durante ocho días. Después de esto se realiza un evento

en donde están presentes los mayores o sabedores del pueblo. Toda la comunidad festeja dando significación a esta etapa tan importante para la mujer a través de la danza. Este ritual va acompañado de comida que debe realizar la joven, una comida especial que debe contener alimentos propios de la comunidad, también llamados alimentos de monte, como el maíz, yuca, frijoles, plátano y otros. Según lo expresado por los mayores, también existen danzas en donde por ejemplo el hombre carga a la mujer para bailar y esto significa que esta pareja se va a casar. También se realizan danzas para curar la tierra y alejar los malos espíritus que no dejan producir los alimentos.

### **Reflexiones finales**

Es necesario reconocer que en la actualidad las danzas de las comunidades indígenas también se han transformado y que las nuevas generaciones permeadas por las nuevas tendencias del mundo globalizado también han dejado de realizar las prácticas y de conocer el sentido de éstas. En el día a día se puede reconocer que desde los sistemas de educación propia se han logrado -en materia de investigación- recuperar más y enseñar con metodologías propias los saberes de la comunidad. Es más, también existen jóvenes que han liderado los procesos para sensibilizar a su comunidad frente a las nuevas tendencias y el rumbo de las nuevas generaciones.

Es necesario construir un proceso que se vaya encaminado a recuperar la identidad propia, a reflexionar sobre la homogeneización conceptual de prácticas que se replican sin un sentido crítico que dignifique la historia de nuestros pueblos, tanto indígenas, como afros, y sus luchas implícitas en las prácticas culturales, la piel, la lengua, los tejidos, puesto que ésta es la única manera de reconstruir la sociedad. La reconstrucción de la sociedad mediante la danza debe ser un proceso reflexivo que requiere la recuperación de la identidad, la historia, las formas de vivir y relacionarse con el mundo, retomando los principios de los pueblos indígenas que mantienen sus prácticas aun después de la imposición de la cultura colonizadora.

Para esto es necesario dejar de romantizar la

## **Danza indígena para reconstruir la sociedad: Una reflexión sobre la cultura colonizadora**

imposición cultural occidental ejercida durante el proceso de colonización mediante la violencia, la muerte, el sometimiento y la esclavitud de los seres humanos y la naturaleza. Además, repensar las prácticas culturales que se vienen reproduciendo y que se perpetúan sin una mirada reflexiva y crítica, ignorando su pasado histórico y modificándolas a conveniencia del mercado y el espectador. Es fundamental rescatar la memoria y proteger las prácticas existentes de nuestros pueblos indígenas, que enriquecen nuestras formas de vivir. Pensar y actuar, además de reconocerlas como parte de nuestra identidad cultural, no con el hecho de imitar, sino más bien de buscar el camino que nos lleve a pensar nuestra identidad.

### **Referencias bibliográficas**

Castillo, F.; Rodríguez, A. y Garavito, L. (2015). Danza Colombiana: Trayectoria Indígena Misak [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=oMju06LnM6k>

Comité Antioqueño de Promoción Folklórica (1977). Panorama folklórico de Colombia. Medellín.

Constitución Política de Colombia. 1991.

Giner, S.; Lamo de Espinosa, E. y Torres, C. (1998). Diccionario de Sociología. Alianza Editorial.

Henao Bedoya, A. (2013). Danza Embera Chamí - wara chake [Video]. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=Vl31iI0\\_xk0](https://www.youtube.com/watch?v=Vl31iI0_xk0)

Mignolo, W. (2005). La idea de América Latina. Gedisa.

Organización Nacional Indígena de Colombia: Pueblos indígenas. Recuperado de <https://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas>

Piotr Nawrto (2000). Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas. Verbo Divino.

Tunubalá y Muelas (2008). Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento Misak. Recuperado de [https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan\\_de\\_vida\\_y\\_pervivencia\\_misak.pdf](https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_y_pervivencia_misak.pdf)

Yalanda Muelas, G. (2013). Relación entre la música tradicional y el ciclo de vida de los Misak  
[file:///C:/Users/Usuario/Downloads/relacionentretram%C3%BAsicatradicionalyelciclodevidadeosmisak\\_gregorioyalanda\\_boletin5opca%20\(1\).](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/relacionentretram%C3%BAsicatradicionalyelciclodevidadeosmisak_gregorioyalanda_boletin5opca%20(1).)

Yudi Morales: Historia y teoría de la composición coreográfica. Recuperado de <https://prezi.com/fza93xsilh1n/teoria-composicion-coreografica/>



# La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

Dayana Magola Taimal Taimal<sup>6</sup>

## Resumen

Este trabajo tiene como propósito reflexionar acerca del papel que cumple la soberanía alimentaria inmersa en la interculturalidad en las comunidades indígenas de los Pastos que se encuentra en el Resguardo Indígena del Gran Cumbal en Colombia. Para su elaboración se ha utilizado la experiencia propia, las lecturas de autores que se sitúan en el tema y entrevistas. Se pretende conservar y fortalecer saberes ancestrales de formas propias de alimentación que han cuidado y sanado al indígena Pasto y que a la vez permiten continuar en el proceso cotidiano de reconocimiento de la diversidad cultural en las relaciones sociales, para transitar hacia la descolonialidad.

**Palabras claves:** soberanía alimentaria, interculturalidad, descolonialidad.

## Introducción

Cada una de las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas ha sido fundamental para su permanencia en el tiempo. Esto ha permitido que se siga salvaguardando la cosmovisión y la identidad cultural, que desde hace tiempo se ha venido inculcando de generación en generación por parte de los mayores, mayores y taitas. Este trabajo pretende dar cuenta del papel inherente que tiene la interculturalidad en el reconocimiento de la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas de los Pastos en el Resguardo del Gran Cumbal, como alternativa para despojarnos de la colonialidad que ha tratado de acabar con los saberes ancestrales. Se presenta primeramente una conceptualización de los asuntos a tratar. Luego, una reflexión acerca de la importancia de la soberanía alimentaria en materia de diversidad e identidad. A continuación, las respuestas que han dado los gobiernos y la sociedad a las reivindicaciones sociales que se plantean desde las identidades críticas que buscan el dialogo de saberes. Por último, se analizan algunos factores interculturales que impiden o posibilitan el tránsito de la alimentación propia hacia la descolonialidad. Como reflexión final se alude a los retos que esto plantea para la formación y la práctica como profesionales de las ciencias sociales.

## Las comunidades indígenas de los Pastos en el Resguardo Indígena del Gran Cumbal

Las comunidades indígenas son personas, familias y comunidades que comparten una misma cosmovisión en armonía con la madre tierra. Desde la Legislación Colombiana de 1991 se refiere al "grupo humano que vive de acuerdo con las formas de relación con el medio natural en el que se asentaron los diferentes grupos aborígenes desde antes de la conquista y la han conservado y dinamizado a lo largo de la historia". Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2005), en Colombia se identifican 87 pueblos indígenas, mientras que la Organización Nacional Indígena en Colombia (ONIC) hace referencia a 107 pueblos indígenas. El DANE 2005 reportó 129.801 personas autorreconocidas como pertenecientes al pueblo Pasto, de las cuales el 49,7% son hombres (64.477 personas) y el 50,3% mujeres (65.324 personas). El

<sup>6</sup> Universidad Nacional de Antioquia, Colombia

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

pueblo Pasto se concentra en el departamento de Nariño, en donde habita el 95,1% de la población (123.386 personas). Le sigue Putumayo con el 3,8% (4.969 personas) y el Valle del Cauca con el 0,5% (655 personas). Estos tres departamentos concentran el 99,4% de la población de los Pastos que, a su vez, representan el 9,3% de la población indígena de Colombia.



**Mamas y taitas del resguardo indígena del Gran Cumbal. Foto tomada de la entrevista con Mama Natividad Taimal.**

Según un reporte de Minicultura, en cuanto al estado de la lengua materna del pueblo Pasto los reportes del censo dan cuenta que sólo el 20,8% (26.986 personas) habla su lengua. Las mujeres representan la mayoría en este indicador con el 50,7% (13.675 personas). Sin embargo, Arango y Sánchez (2004) afirman que este pueblo no conserva su lengua indígena. Por otra parte, en el trabajo desarrollado por UNICEF y FUNPROEIB Andes (2009), se afirma que el pueblo Pasto no utiliza su lengua ancestral en la comunicación cotidiana y la ha reemplazado por el castellano. En el municipio de Cumbal, según reportes del DANE 2005, el 93% de la población se auto reconoce como indígena pasto. El territorio pasto se encuentra ubicado en el suroeste del departamento de Nariño, sus límites son al norte con Ricaurte y Mallama, al sur con la república del Ecuador y Ricaurte, al este con Guachucal y Cuaspud, al oeste con la república del Ecuador y Ricaurte. Su fundador fue el Cacique Cumbe. Es un territorio montañoso ubicado en la meseta de Tuquerres e Ipiales, a 120 km de la capital del departamento de Nariño. En el territorio se encuentran los volcanes Cumbal y Chiles, con alturas que

superan los 4.768 metros, y los cerros Buena Vista, Colorado, Golondrinas, Hondón, Cerro Negro, Panecillo, Picacho y Portachuelos. Cumbal es tierra de saberes ancestrales, donde las mujeres y los hombres, en tiempos y espacios diferentes, se orientan por los conocimientos de los viejos taitas y mamas. El hombre y la mujer se relaciona en comunidad. También se relacionan la cosmovisión y la naturaleza, a las cuales se unen las autoridades espirituales, las insignias y el pensamiento ancestral que lucha por la permanencia de la vida.

### Soberanía Alimentaria

El concepto de soberanía alimentaria fue desarrollado por La Vía Campesina (LVC) en 1996, durante el Foro de la Organización de la Sociedad Civil de Roma, que organizó un comité de planificación internacional independiente formado por organizaciones de la sociedad civil. Nació como una respuesta y una alternativa al modelo global del neoliberalismo. Después, esta propuesta se la llevó a la celebración del Foro Mundial por la Seguridad Alimentaria, evento paralelo a la oficial Cumbre Mundial de la Alimentación en 1996, organizada por la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). La soberanía alimentaria pone el énfasis en la producción, distribución y consumo ecológico pertinente. Tiene presente la justicia socioeconómica y los alimentos que se dan en lo local como medios de combatir el hambre y la pobreza para todas las personas. Por ende, es diferente en su enfoque y en cuanto a sus políticas frente a la seguridad alimentaria, la cual no distingue de dónde provienen los alimentos, no es amigable con el medio ambiente y es en beneficio de las empresas del agronegocio, perjudicando a los/as productores locales.

El término convencional de "Seguridad Alimentaria" era inadecuado. Se trataba de algo más que la producción de alimentos o la distribución de los mismos de manera más eficaz. Estábamos lidiando con cuestiones fundamentales de poder y democracia: ¿Quién controla los recursos de producción alimentaria como la tierra,

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

el agua, las semillas y la genética y con qué fin? ¿Quién decide qué se debe cultivar, cómo y dónde se cultiva y para quién? Necesitábamos tener un idioma que expresara las dimensiones políticas de nuestra lucha. La "Soberanía Alimentaria" da lugar al debate necesario sobre poder, libertad, democracia, igualdad, justicia, sostenibilidad y cultura. Sacamos los alimentos de una visión esencialmente mercantilista, vistos sólo como materias primas, y los reintegramos en contextos sociales, ecológicos, culturales y locales, como fuentes de nutrición, subsistencia, significado y relaciones (Nettie Webb, Canadá, comunicado de Nyéléni N° 30, citado por European Coordination Via Campesina, 2018, p. 8).

Por otro lado, la soberanía alimentaria, según los profesores de la Universidad de Caldas Sandra Milena Franco Patiño e Isaías Tobasura Acuñaes (2007), es la capacidad que tienen los individuos, las familias, los grupos sociales, los pueblos y hasta los países, para decidir qué cultivan, cómo lo cultivan, qué y cuánto comen. Es decir, cómo pueden ejercer el derecho fundamental a la alimentación, lo que se traduce en acceder a la cantidad y calidad de los alimentos necesarios para satisfacer los requerimientos nutricionales (p. 4).

Para complementar este concepto, Mama Natividad Taimal, como una trama (hilos principales en una ruana o cobija) del tejido de la prevalencia de la identidad cultural, da a conocer lo que para el pueblo Pasto significa soberanía alimentaria en el Resguardo Indígena del Gran Cumbal y su voz, transmitida a través de la oralidad, es mostrada con palabras del Taita Efrén Tarapues (2008), quien dice que no sólo significa las cantidades, sino también la calidad, porque la calidad es lo sano, lo digno, lo nutritivo, lo sagrado. Los mayores dicen que nutre el cuerpo, la mente y el espíritu. Con este pensamiento, se asegura la permanencia como cultura. La valorización y toma de conciencia sobre el modelo ancestral de la shagra debe ser la iniciativa de planeación de toda institución que gobierna dentro del resguardo, pues la shagra es una matriz de la vida, de allí salen los alimentos, y además los

conocimientos y los derechos, como es el de la soberanía alimentaria y autonomía productiva y nutricional.

La soberanía alimentaria se fundamenta en el conservar de semillas propias, la shagra, y relacionamos el "aguangar" que significa compartir nuestros alimentos con los demás y a la vez guardar las semillas para seguir las sembrando y no perderlas. Las semillas milenarias no necesitan fertilizantes químicos y pueden producir su alimento hasta el tiempo de tres años. Además, se garantiza la prevención, curación y sanación de enfermedades.

### La soberanía alimentaria es diversidad, identidad y reivindicación del pueblo de los Pastos

Narración de Mama Natividad Taimal, al contar cómo aprendió sus saberes en la medicina propia:

Yo escuchaba a mi papacito cuando curaba a niños enfermitos que eran traídos por sus padres. Los bañaba todo el cuerpo con el sumo de ortiga, flores, rosas y limón, para que puedan dormir tranquilos y no se vuelvan a espantar. También les da ortiga picada con barrabas, guanto, lechuga, hierba buena, ajo, cebolla larga y redonda, chicoria, llantén, hierva de perro, paico y berros. Les da con un huevito frito, para que endurezcan el estómago y no les vuelva a pegar el mal aire y el cueche, energía que transmite la madre tierra y es perjudicial para el bienestar de las personas.

Los saberes ancestrales y la cosmovisión de los Pastos desde nuestros antepasados implican un aliento memorable, sagrado y un vínculo con el resto de la humanidad y el territorio. La identidad cultural del pueblo de los Pastos ha sido un pilar muy importante no sólo para la permanencia del conocimiento, la comunidad y sus costumbres, sino también para el cuidado de una buena alimentación. Por ello, es significativo promover y fortalecer las prácticas ancestrales, para salvaguardarlas como patrimonio en función unificadora de sus comunidades. Con la soberanía alimentaria se

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

está guardando, conservando y recuperando la alimentación propia que parte desde las semillas ancestrales, la shagra y la preparación en el fogón de los diferentes animales que la madre tierra comparte. Ayuda al cuidado de nuestro cuerpo, mente y espíritu, se está previniendo y curando enfermedades, debido a que en la pacha mama están las energías y por medio de las plantas entran en nuestro ser. Dicho esto, se asegura que estamos en ruptura con el sujeto único y con la sociedad unidimensional moderna, que plantea un solo modo de vida y de alimentación y esto se logra con la "seguridad alimentaria", planteada por organismos internacionales y gobiernos nacionales, que es vista como la disponibilidad u oferta de alimentos derivados tanto de la producción agropecuaria interna como de lo que pueda conseguirse en el mercado mundial para la satisfacción de las necesidades de la población (Franco & Tobasura, 2007).

Es por estas razones que se argumenta que en el pueblo originario de los Pastos estamos en acción contra un sistema global patriarcal capitalista que ha cultivado una sola identidad para su conveniencia y sus fines. Parafraseando a Carlos Yáñez (1997), estamos en continuo proceso de autonomización y reconocimiento de sí mismos y de los otros, que hace el sujeto contemporáneo a través de una construcción y reconstrucción social-comunicativa. Un proyecto con miradas en el pasado, presente y futuro, con la capacidad de accionar reflexivamente de manera consciente respecto a lo que provoca el sistema capitalista. La diversidad como condición se vuelve un hecho social en la medida en que visibilizamos y naturalizamos que somos de distinto género, "etnia", territorio, generación y disidencia sexual, que no es una sola cultura, no es una sola subjetividad, somos diferentes en razón de que antes de imponerse el capitalismo teníamos diversa cosmovisión, saber, espiritualidad, nombre, fenotipo, territorio, lengua, identidad, prácticas, historia y vida colectiva. De manera análoga, Patricio Guerrero (2002) expresa que

La perspectiva de la cultura desde la alteridad, la diversidad, la pluralidad y la diferencia, rompe las visiones

fundamentalistas y estructuralistas que han buscado construir y explicar la cultura desde los grandes "universales de la cultura", dentro de los cuales la diversidad, pluralidad y diferencia quedaban homogenizadas (p. 94).

Tal perspectiva tiene resonancia en el resguardo del Gran Cumbal con la soberanía alimentaria y, en particular, las plantas medicinales, porque son un producto de la reivindicación de nuestros médicos ancestrales y nuestros abuelos, en la búsqueda del tratamiento de diferentes enfermedades y en contra de la posesión de un modelo de salud que no se preocupa por el sentir y pensar del indígena. Cuando se habla de reivindicación social, se alude al concepto de cuidado y al reclamo de una sociedad que busca transformar las constituciones (Gómez, 2019). Una de sus particularidades es la transgresión de las formas institucionalizadas de protesta e invita a la reflexión crítica. Su fin es la liberación del ser humano, donde se dé paso al principio biocéntrico que abarque el pluralismo político, es decir, el pluralismo de saberes, que permita el diálogo de conocimientos por fuera del saber académico occidental, para denunciar la colonialidad histórica y abrir el camino a la interculturalidad crítica.

La necesidad de la tierra es un aspecto muy importante de las reivindicaciones sociales. Cito a Vicente Reymundo, Catherine López Vanegas y a Alex Castaño, del pueblo IXIL, quienes fueron invitados a una clase de Trabajo Social Intercultural y Decolonial el 20 de mayo del 2020 donde dieron a conocer lo fundamental que ha sido la agricultura para su prevalencia como indígenas y lo importante que es la siembra para sobrevivir y resistir a las enfermedades, especialmente la pandemia del Covid-19. Las luchas para romper las lógicas eurocéntricas se han dado por las diversidades sociales y la necesidad de su reconocimiento. Es cuando se siembra nuevas propuestas de sociedad con libertad. Estas luchas cesarán cuando se logre el cambio de este sistema. En palabras del filósofo Raúl Fonet-Betancourt:

Las culturas se "encuentran" en un mundo que, justo por estar social y políticamente

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

estructurado de manera asimétrica, no les puede dar a todas, un lugar igual; y que, por consecuencia, las culturas que no son dominantes en ese mundo, se ven condenadas a luchar por su propia supervivencia; una lucha que condiciona naturalmente tanto su relación con sus tradiciones como el intercambio con las otras culturas que se sienten amenazadas por la asimetría de poder en el "orden mundial" (p. 8).

### Respuestas de los gobiernos y de la sociedad ante las reivindicaciones de los Pastos para conservar su alimentación ancestral



Figura N°3: Chaquilulo. Autoría propia.

El chaquilulo es un fruto que permite la conexión con nuestra espiritualidad. Tiene la forma de espiral, que representa el caminar del hombre y la mujer. Desde allí sabemos de dónde venimos y hacia dónde vamos. El chaquilulo ayuda a que nos abramos en el conocimiento y en los legados de nuestros ancestros. Con las luchas sociales para mantener viva la memoria indígena, continuamos el espiral de la vida que nos han dejado nuestros abuelos y por ende la importancia de no dejar de caminarla, a pesar del arduo recorrido, porque es a partir de esto que se sigue construyendo la sabiduría, se valora la vida y a nuestra madre tierra. Los conocimientos sobre las experiencias milenarias son el patrimonio que debemos proteger para cuidar nuestro territorio: cuerpo y madre tierra. Las técnicas y conocimientos

productivos y las actividades de sanación natural cósmica, ejercida por nuestros abuelos y taitas, mediante el uso de nuestras plantas como una de las políticas de salud pública natural que en futuro debe ser una disciplina heredada por generaciones y practicada por los mismos (Taimal, N. 2020).

Las respuestas a estos llamados que hemos recibido los pueblos indígenas, de parte de los gobiernos y de la sociedad en general, han sido el resultado de luchas constantes de las propias comunidades indígenas milenarias y de organizaciones reconocidas a nivel internacional como la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIAS), entre otras. A nivel nacional, la Organización Nacional indígena de Colombia (ONIC), creada en 1980, y las Autoridades Indígenas de Colombia por la Pacha Mama (AICO), entre otras. En el ámbito local, la Guardia Indígena constituida para la protección de las comunidades, el Cabildo que, aunque siendo impuesto desde la colonización, es la máxima autoridad en cada resguardo indígena. De igual manera, se encuentran los médicos tradicionales que defienden la medicina tradicional y, con ella, las plantas y animales.

En respuesta al derecho a la seguridad alimentaria global, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), en una política sobre los pueblos indígenas y tribales, se propone mejorar la nutrición, aumentar la productividad agrícola, elevar el nivel de vida de la población rural y contribuir al crecimiento de la economía mundial. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, el derecho quedó consagrado de manera muy general en su artículo 25. En el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) de 1966, en sus artículos 11 y 12. En Colombia, la Constitución Política de 1991, en sus artículos 7, 8 y 70, reconoce y protege la diversidad étnica y cultural del país, y de sus diferentes manifestaciones culturales, como fundamento de la nación. En cuanto al derecho a la alimentación de mujeres embarazadas, niñas y

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

niños, personas de la tercera edad y quienes producen alimentos, para ellos hay distintos artículos como son el 43, 44, 46 y 65. El artículo 49 reconoce el derecho a la salud y el 78 tiene que ver con el control de calidad.

Haciendo valer este reglamento dado por la Constitución Política de 1991, gracias a las luchas de los pueblos originarios se dieron grandes resultados, como las Instituciones Prestadoras de Salud Indígena (IPSI), el Sistema Indígena de Salud Propia Intercultural (SISPI) y, en Nariño, la Asociación Shaquiñan (camino de los espíritus), creada en el 2005. Shaquiñan es una asociación legal conformada por 7 cabildos del pueblo de los Pastos y 36 miembros en calidad de autoridades tradicionales (exgobernadores, mayores y líderes de los resguardos de Mayasquer, Cumbal e Ipiales). Su objetivo general es elaborar y ejecutar el plan estratégico binacional y cooperar con los planes, programas y proyectos de vida de otros pueblos indígenas, mediante un proceso de participación, para la producción social de conocimiento, basado en la ley de origen, derecho mayor y cosmovisión de los pueblos indígenas. En el año 2017 se registró como operador del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

Sin embargo, es de mucha importancia tener en cuenta las verdaderas intenciones de algunas organizaciones gubernamentales o no gubernamentales, que hacen creer que buscan atender las necesidades que solicitan las diversidades, en este caso los pueblos indígenas, y nos encontramos con el desengaño de que el verdadero propósito es buscar estrategias para continuar reproduciendo la lógica capitalista. Parafraseando a la Trabajadora Social Esperanza Gómez Hernández (2019), estas organizaciones, con sus proyectos de mejoramiento social y desarrollo, los emplean para controlar el descontento con los gobiernos y, a corto plazo, redireccionan las propuestas de las organizaciones sociales, las confunden y las ponen en tensión y conflicto con sus mismas comunidades (p. 3).

Planteado esto, se puede dar respuesta a lo que

la FAO (2011, 2015) plantea con las políticas públicas en América Latina y el Caribe y específicamente en Colombia. Reconocen los derechos humanos que el Estado ha garantizado en la Constitución, pero a su vez habla del desarrollo global. Aquí es donde se da esta contradicción, ya que lo que prima es la homogeneización de las formas de alimentación. En Colombia, la soberanía alimentaria ha asumido diferentes significados, según las decisiones de los entes gubernamentales, pero, gracias a las reivindicaciones, este término se lo ha venido respetando, dependiendo de cada cosmovisión indígena, aunque se mencione "seguridad alimentaria y nutricional". Generalizando las formas otras de alimentarse, las poblaciones indígenas han tomado posición en esto, por ejemplo, en Cumbal. Antes, los hogares comunitarios del ICBF manejaban únicamente minutas de preparación de alimentos establecidas, pero ahora, con la Asociación Shaquiñan, las madres comunitarias dan a conocer los alimentos de la huerta y los utilizan para cuidar y nutrir a sus niñas y niños.

### Factores de índole intercultural que impiden y/o posibilitan transitar hacia la descolonialidad

Charles Taylor habla de la política de reconocimiento o "multiculturalismo". Su definición no sólo se refiere a una cortesía que debemos a los demás, sino que es una necesidad humana vital. El multiculturalismo es la respuesta de los Estados a la ruptura de la identidad única que ha caracterizado el período desde el siglo XVII hasta la mitad del siglo XX, por la presencia de múltiples culturas, religiones, etnias y grupos sociales que habitan en una nación. El Estado tiene el deber de respetar, proteger, garantizar y promover los derechos de su población. Por ende, para dar respuesta a las diferentes voces de protesta por su reconocimiento, se crea el enfoque de derecho, el enfoque diferencial y las políticas públicas diferenciales. El primero es un principio de no discriminación de un ser diverso. Esto se fundamenta en la igualdad de derechos y resulta adecuado con la diferencia,

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

el segundo en importancia para el proceso del desarrollo humano según las Naciones Unidas (2006).

Las políticas públicas tratan de homogenizar las culturas. Esto impide en gran medida el respeto por el otro y su cultura, ya que el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido, sino que puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas (Taylor, 1993). Para que no ocurra esto, se da paso a las políticas públicas interculturales, las cuales posibilitan escuchar los pensamientos del otro para reconocer sus diferencias. Es decir, se entra en diálogo por la unidad dentro de la diversidad. No hay que olvidar la autorreflexión y la sensibilidad para asumir su creación. Esto quiere decir que es necesario internalizar la política pública que va de un contexto propio a un enfoque étnico y llevarlo al diario vivir de la institucionalidad. Un ejemplo de estas políticas públicas diferenciales es la Asociación Shaquiñan, reconocida por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar regional Nariño el 15 de diciembre del 2017. Es una entidad que se encuentra en 8 municipios de este departamento, para garantizar el bienestar de la familia indígena y no indígena. Aquí hay presencia de la medicina propia a cargo de la Mesa de Salud y bajo el apoyo de las Entidades Promotoras de Salud Indígenas (EPSI) y el Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI). Los médicos tradicionales, con el fin de sanar a la comunidad y a los territorios, utilizan la plantas de la shagra, ya sea preparadas en pomadas, jarabes, baños, sahumeros o soplos. De igual forma con las verduras y los animales, como el cuy, para curar y prevenir las enfermedades.

Un factor que ha impedido la soberanía alimentaria de los Pastos en Cumbal, ha sido el etnocentrismo del sistema de salud occidental, que no ha querido entrar en diálogo con los indígenas. Sin embargo, por las políticas diferenciales, se ha dado pie a lo que plantea Raúl Fonet-Betancourt (2006) cuando dice “la interculturalidad se presenta, pues, en este ámbito, como teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante, recuperando espacios para los

silenciados o invisibilizados” (p. 13). En este orden de ideas, este mismo autor propone el dialogo intercultural, que se da a partir de las relaciones entre sujetos contextuales que hablen de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, de su verdadera condición humana en una situación contextual específica. Se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad (p. 11).

Visto de este modo, se puede evidenciar otro factor que ha impedido el reconocimiento de los saberes ancestrales: es la xenofobia de los mismos indígenas con su identidad. Inconscientemente han ido naturalizando las imposiciones de occidente, rechazando las tradiciones de la siembra de las semillas propias y cultivando semillas transgénicas para el comercio, olvidando la crianza de gallinas, cuyes, entre otros, para comprar alimentos importados que con el tiempo tienden a enfermar. Esto debido a la manera como a través de la globalización se deslumbra con un solo contexto que niega otras subjetividades. La cultura capitalista ha construido el etnocentrismo. Sujetos inclinados hacia el consumismo, con carácter antropocéntrico y con el mal entendimiento de que la naturaleza es un material más para la satisfacción de “necesidades” surgidas del mismo sistema que si no se reacciona y se toma conciencia de la madre tierra nos llevará al fin de nuestra existencia, ya que nosotros somos parte de ella, acorde con lo que manifiesta Manfred Max-Neef (1986):

“Es concebible que los humanos puedan abstraerse en gran medida de la tecnología para vivir, pero en cambio, no pueden desentenderse de la naturaleza. Por su parte la naturaleza no necesita ni de uno ni de otros para cumplir con su programa evolutivo” (p. 41).

También es importante hacer una autorreflexión acerca de las prácticas que se realizan al interior de la cultura para continuar con un buen proceso de reinención, tal como lo señala Esperanza Gómez Hernández (2019):

La crítica cultural hacia adentro es

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

necesaria, pero no puede ser empleada para deslegitimar la lucha social de los pueblos o las comunidades en su totalidad. Debe servir para replantear las tradiciones culturales. Así como se critica lo externo, se debe hacer la crítica cultural, sin declinar el apoyo, la solidaridad y el compromiso con la transformación social y la liberación (p. 4).

El tránsito hacia la descolonialidad exige procesos de luchas para la deconstrucción del pensamiento eurocéntrico. Otro obstáculo es el Estado, que busca el desarrollo económico por fuera del desarrollo humano. Eduardo Restrepo (2014) habla de la interculturalidad y de lo corto que ha quedado su prefijo e invita a salir del culturalismo. En sus palabras, “pensar en clave de una serie de conceptos como los de inter-historicidad, inter-colectividad, inter-experiencialidad, cuyos anclajes, calados y problemáticas apuntan en otras direcciones. Igual las ideas de heterogeneidad, multiplicidad, diseminaciones y disidencias pueden ser formas de fecundar, lo que a veces se queda corto con el prefijo ‘inter’” (p. 20). Al dar luz a las diversas formas de ver el mundo que han sido invisibilizadas, posibilita que los usos y costumbres que forman parte de los indígenas se visibilicen y para quienes están atrapados en el culturalismo, se liberen y se unan a la reivindicación de sus derechos. Todo esto para dejar a un lado otra de las expresiones que está en la interculturalidad que ha hecho creer que hay una sola forma de ver el mundo, que tenemos que seguir a occidente, hago referencia al universalismo.

En este proceso de reconocimiento de las diversidades, es de gran importancia, tener conocimiento acerca de la cultura occidental y reflexionar sobre sus prácticas, para poder valorar lo nuestro, tal como lo menciona Taita Juan Chiles (1758), recompilada su palabra por medio de la oralidad de generación en generación y que es mencionado ahora por Tarapues Efrén y otros (2008):

Hay que saber leer los libros de Carlo Magno y los del rey. El hombre andino debe conocer a otro para entender y valorar lo nuestro. Es necesario conocer la visión del mundo occidental, es decir,

saber leer a occidente, no educarnos como occidente, sino saber leer a occidente (p. 53).

Para continuar emprendiendo proyecciones hacia la descolonialidad, es indispensable reestructurar la subjetividad, contaminada por creer que el mundo eurocéntrico es superior a los pueblos originarios y que por ende es merecedor de considerarlo superior y nosotros sus esclavos. El racismo ha venido siendo otro factor que impide el diálogo pluralista que reconoce al ser diverso. La categoría raza es una de las formas de cómo a los nativos los obligaron a creer cruelmente que ellos mismos y los negros no son seres humanos capaces de sentir. Eduardo Galiano (1971) nos recuerda una de las prácticas en la conquista: cómo primero los sacerdotes bautizaban a los nativos y después los obligaban a trabajar sin descanso, extrayendo minerales hasta morir de hambre y de enfermedades que contraían de los mismos colonizadores y de los gases de las minas.

Nos encontramos con mediaciones con las que cuentan las interacciones culturales, gracias al diálogo entre las diversidades y la cultura hegemónica. Por ende, es importante tener presente que la pluralidad no es interculturalidad. En primer lugar, se tiene que ver la forma de cómo nos relacionamos. De este modo, es preciso hablar de la interculturalidad como la construcción de acciones sociales concretas a lo que es llamado por Patricio Guerrero (2002) como “diálogo pluriétnico”. A pesar de las dificultades para ser reconocidas estas formas de vida otras por parte del gobierno, se ha logrado de una u otra manera que la soberanía alimentaria del pueblo Pasto se manifieste en la sociedad homofóbica en cuanto a la posición de la Mesa de Salud en las Entidades Promotoras de Salud Indígenas con el uso de la medicina ancestral, el establecimiento del derecho a la alimentación de niñas, niños, jóvenes, señoritas, ancianos, mujeres y demás, y con una nutrición mediada entre lo ancestral y occidental.

Es de esta manera que se pone en práctica la interculturalidad crítica, conceptualizada como

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

algo por construir, que va por un nuevo orden social, se dirige hacia la descolonización de las instituciones. En otros términos, es un proyecto político-epistémico que implica la reflexión continua de las operaciones del sistema, la educación y las instituciones (Walsh, 2007). Por este camino, nos dirigimos al destierro de este sistema social que da nacimiento a la clasificación social racializada, las asimetrías, el patriarcalismo y la exclusión de las diversidades.

### Los profesionales de las ciencias sociales son las plantas que contribuyen a sanar y devolver el espíritu a la humanidad que quedó en los hechos de la colonización



Figura N°3: Quebrada el Morillo, San Martín. Autor: propia

Éste es el canto de mi tierra, éste es el canto de mi raza, es la voz de mi abuela pacha mama, que sana con el viento de su guaira. Construyamos un mundo mejor, en donde no haya rencor, solo amando y perdonando vamos a volver donde todo empezó. Volvamos donde los ancestros, donde todo un día nació, al mundo donde los hombres cantaban y danzaban al ritmo del sol, al mundo donde las mujeres cantaban y danzaban al ritmo del sol. Cantamos para vivir en armonía, llevando la alegría por la vida. Luchamos por la paz y la justicia, ésta es nuestra misión en esta vida. Tomado de la canción "Retorno a los ancestros" de Nicolás Losada Rojas (2013).

"La shagra nos hace libres" son las palabras de la sabedora Mama Natividad Taimal. La soberanía alimentaria es diversidad porque comer saludable es una forma de vida otra, diferente al del sistema opresor. Ella nos invita a la reafirmación del ser humano, ya que empezando desde la espiritualidad, se

reconstruye la esencia de las diversidades. Al decir que la shagra nos hace libres, apuntamos a la siembra de las semillas propias, a las plantas medicinales, criar animales, cuidar el agua. En otras palabras, cuidar la flora y la fauna, para que en la cosecha nos alimentemos, intercambiamos y compartamos con los demás y a la vez conservemos la identidad como indígenas.

Para contribuir al fortalecimiento de esta diversidad social, como profesionales de las ciencias sociales tenemos que reflexionar sobre nuestras propias acciones y del sistema en el que estamos como profesionales y seres humanos. Hacer estas reflexiones implica sentipensar. Esto nos abre el camino para adquirir un posicionamiento crítico, saber que vincularse a la academia es importante ya que los saberes son existenciales, permitiéndonos ser conscientes del problema que inició la colonización y de su prolongación con el sistema global patriarcal-capitalista que ha dado a la sociedad un solo prototipo para reproducir, producir y consumir. Después de la independencia de América, nos han obligado a construir una subjetividad antropocéntrica, a crear necesidades innecesarias que llevan al consumismo, olvidando el papel fundamental que tiene la naturaleza en garantizarnos la existencia, tomándola en cambio como un elemento más para aumentar la individualización.

Estamos hablando de la matriz colonial del poder, impuesta por la cultura occidental en cuatro áreas sustantivas de la vida: el ser que tiene que ver con el dualismo de mente y cuerpo, pureza de sangre, subjetividad colonizada, binarismo de género heteronormativo y estéticas coloniales; el saber que se basa en el eurocentrismo, racismo, sexismo, epistemicidio; el poder estipulando una sola estructura económica, política, educativa, cultural; la naturaleza, tomada solamente como un recurso, negando su visión originaria. En palabras de Patricio Guerrero (2010), es la matriz colonial imperial que se ubica en tres niveles: poder, saber y ser. En la colonialidad del poder, occidente nos ha impuesto aspectos culturales y dominantes; en lo político, con el régimen liberal y la

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

democracia; en lo económico, con el capitalismo pues se ha creído que éste trae felicidad y desarrollo. En cuanto a la colonialidad del saber, repetimos lo que occidente ha establecido, por ejemplo, en la academia y en los colegios: el hecho de que celebremos el “descubrimiento de América” en 1492, y se lo toma como algo simbólico porque nos “civilizaron”, en vez de recordar este hecho como la mayor masacre que arrasó con la humanidad. En la colonialidad del ser, la religión ha impedido un pensamiento con libertad y sin culpa.

Dicho esto, para un verdadero reconocimiento de las diversidades, es preciso transitar hacia lo que plantea Enrique Dussel, hacia la “transmodernidad”, para descolonizar a la naturaleza, al saber, al ser y al poder, es decir, dirigirnos al encuentro con la matriz decolonial del poder. En esta medida se da entrada a los diálogos desde las diferentes epistemologías y paradigmas otros de comprensión. Con este paso, daremos lugar a una luz resplandeciente que es el conocimiento de la historia de la cual verdaderamente hemos nacido y tendremos la guía para saber adónde se dirige nuestro recorrer, así como lo menciona la sabiduría indígena: “para saber para donde voy, tengo que saber de dónde vengo”, es decir, tengo que saber mi identidad.

La tarea que tenemos los profesionales de las ciencias sociales y en particular en Trabajo Social, es un proceso de larga duración a nivel político, social, cultural, económico y con la naturaleza, que va más allá de nuestra existencia. Sin embargo, se podría crear procesos formativos fuera de lo común, de lo eurocéntrico que pongan en diálogo epistemologías propias y darles nombres, es decir hacerlas conocer desde la academia, para que sean reconocidas y fundamentadas para la descolonización de las diversas culturas. En el Trabajo Social contemporáneo coexisten una diversidad de enfoques y perspectivas teóricas: positivismo, neopositivismo, estructuralismo, funcionalismo, falsacionismo, enfoques sistémicos, neofuncionalismo, enfoques empresariales, historicismo, comprensionismo, hermenéutica, interpretativismo, fenomenología, marxismo, teoría crítica de

Frankfurt, constructivismo, deconstructivismo, posestructuralismo, posmodernismo, poscolonialidad, descolonialidad, feminismo blanco occidental, feminismos poscoloniales, feminismos descoloniales, feminismos negros, feminismos comunitarios, perspectiva intercultural, pensamiento crítico indoafricano, entre otros. Algunos de estos enfoques y perspectivas son complementarios entre sí, otros pueden dialogar, otros son contradictorios y otros incluso son antagónicos.

Desde la interculturalidad crítica, es necesaria la reafirmación de los distintos matices de conocimientos ancestrales, para categorizarlos en la academia, que ha estado dedicada más bien al cumplimiento de los mandatos de la colonialidad. Un ejemplo son los saberes de las alimentaciones otras que tienen las comunidades indígenas de los Pastos. La familia Chingud Chiran de la vereda Tasmag del resguardo de Cumbal, viene en la labor continua de mantener las semillas propias en la bonita tarea de cultivarlas con abonos orgánicos. Esta familia da testimonio del reconocimiento que han tenido de parte de la organización no gubernamental EcoPaz-MAELA, apoyada por el Movimiento Agroecológico de América Latina y El Caribe, que busca el rescate de los saberes ancestrales de las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes, y las prácticas agrícolas y socio-ambientales sostenibles para una visión renovada del territorio y una vida digna de los campesinos.

### Reflexiones finales

Entonces, nuestra tarea desde las Ciencias Sociales y más aún desde Trabajo Social es aportar nuestro granito de arena para la reconstrucción del mundo con base en el reconocimiento de las diversidades sociales, a través de la reflexión continua de sus acciones, por medio de estrategias metodológicas creadas a partir de cada realidad, dándoles el papel principal y teniendo presente que cada persona está inscrita en un contexto histórico y en espacios de poder constituidos y, por ende, es necesario el apoyo de la educación popular o, en palabras de Patricio Guerrero,

## La soberanía alimentaria en las comunidades indígenas de los Pastos en Colombia

alejándonos de la matriz colonial del poder, con la ayuda de metodologías y pedagogías que induzcan al diálogo y que permitan que conozcamos, observemos y reaccionemos frente a las diferentes realidades. La invitación es a “corazonar” (Guerrero, 2010) para sanar y liberarnos espiritualmente, no sólo hablar a la cabeza sino al corazón. A partir de esto, se recobra el sentido de la ética ciudadana y la libre expresión con reformas institucionales, educacionales y sociales. Todo esto para tener horizontes camino a la transmodernidad por medio del trabajo conjunto, la organización y los diálogos con la sociedad hegemónica.

### Referencias bibliográficas

Cabrera Estupiñan, J. (2018). Vivir la palabra-Soberanía alimentaria. [Video]. Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=a2fsdTLt2Uk>

DANE (2010). Boletín censo general 2005 perfil Cumbal-Nariño.

EcoPaz-MAELA. Un espacio de promoción y de discusiones sobre agroecología y paz en Colombia. Tomado de: <https://ecopazcolombia.wordpress.com/>

European Coordination Via Campesina (2018). ¡Soberanía Alimentaria Ya! Tomado de: <https://viacampesina.org/en/wp-content/uploads/sites/2/2018/02/Food-Sovereignty-a-guide-ES-versi-on-low-res.pdf>

FAO (2011). Política de la FAO sobre pueblos indígenas y tribales.

FAO (2015). Los pueblos indígenas y las políticas públicas de seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe.

Franco Patiño, S. & Tobasura Acuña, I. (2007). Familia, Soberanía Alimentaria y Medio Ambiente. Un Caso de Estudio. Revista Luna Azul. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

Fornet-Betancourt, R. (2003). Interacción y Asimetría entre las Culturas en el contexto de la Globalización. Desclée de Bouver

Fornet-Betancourt, R. (2006). Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad. Comunicación, (4), pp.27-49

Galeano, E. (1971). Las venas abiertas de América Latina.

Gómez Hernández, E. (2019). Diversidades sociales y reivindicación para la transformación y la liberación de América Latina y el Caribe. Cuadernos de pensamiento crítico. CLACSO.

Guerrero Arias, P. (2002). La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia. Abya-Yala. Escuela de antropología aplicada UPS, Quito,

Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). Calle14: revista de investigación en el campo del arte, vol. 4, N° 5, p. 80-94.

ICBF (2019). Conoce detalles de la corrida de ángeles en Nariño, fomenta valores en la niñez. [Video]. Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=gM7PgbTdy5A>

Losada Rojas, N. Retorno a los Ancestros. [video]. [https://www.youtube.com/watch?v=7ww31\\_0CIfM](https://www.youtube.com/watch?v=7ww31_0CIfM)

Minicultura. Caracterizaciones de los pueblos indígenas de Colombia. Tomado de: <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documentos/Poblaciones/PUEBLO%20PASTOS.pdf>

Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. Ámbitos de encuentro, vol. 7, N° 1, p. 9-30.

Taimal Aza, N. (2020). Soberanía alimentaria. En persona. Cumbal- Nariño.

Tarapues, E. et al. (2008). Plan de y para la vida de Carlosama. Pueblo de los Pastos, Nariño, Colombia.

Taylor, C. (1993). El multiculturalismo y la «política del reconocimiento». México: FCE. Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/elmulticulturalismoylapoliticadelreconocimientocharlestaylor.pdf>

Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. Revista Educación y Pedagogía, vol. 19, N° 48, p. 25-35.

Yañez Canal, C. (1997). Identidad aproximaciones al concepto. Revista Colombiana de Sociología, vol. 3, N°2, p. 27-34. Tomado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/8698/9342>

# El Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular en Argentina: Reflexiones desde una perspectiva descolonial y feminista

Martina del Rio Fernández<sup>7</sup>  
David Emanuel Rodríguez<sup>8</sup>

## Resumen

El presente artículo tiene como objetivo presentar una mirada crítica de los principales datos arrojados por el Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular, ReNaTEP, desde una perspectiva de género, descolonial y de derechos humanos. Para ello, utilizaremos una metodología de corte cualitativo a partir de una revisión bibliográfica, recuperando estas categorías para vincularlas con nuestros propios procesos de prácticas en Trabajo Social. En este sentido, proponemos dos ejes. En el primero realizaremos un breve recorrido teórico respecto de la economía popular desde una perspectiva nacional, latinoamericana y descolonial, haciendo mención a los debates entre la economía popular y la economía social y solidaria. En un segundo momento, recuperaremos los principales datos arrojados por el ReNaTEP y los analizaremos desde los aportes de la economía feminista, problematizando las desigualdades de género en torno a ésta. Finalmente realizaremos una reflexión en torno al interrogante ¿qué intervenciones desde nuestra profesión son necesarias para el reconocimiento de lxs trabajadorxs de la economía popular?

**Palabras clave:** Economía popular; perspectiva feminista; enfoque descolonial; ReNaTEP; Trabajo Social.

## Introducción

Este trabajo surge de un proceso de reflexión e interpelación de la economía popular desde el Trabajo Social, a partir del trabajo territorial realizado entre los años 2018 y 2021. Nos proponemos realizar un análisis de los principales datos arrojados por el Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular, desde una perspectiva feminista, descolonial y de derechos humanos. En este contexto, resulta pertinente señalar que América Latina, y en particular Argentina, a partir de la década de 1970, se caracterizó por un proceso de transformación de su estructura social. El proyecto neoliberal, como proyecto político-ideológico, se instala como experiencia histórica en Chile en 1973, luego en Argentina en 1975 y en el resto de los países latinoamericanos con cruentas dictaduras cívico-militares en el marco de la doctrina norteamericana de la Seguridad Nacional. En Argentina se materializa con la dictadura cívico-militar-eclésiástica entre 1976 y 1983; luego se amplía y profundiza en la década de 1990, con la presidencia de Menem y la gestión económica de Cavallo, en un período que Estela Grassi denomina la segunda década infame, que vuelve con la presidencia de Macri entre el 2015 y el 2019 (Agüero et al., 2019).

A principios del siglo XXI, Argentina se hunde en una profunda crisis, ante el estallido del plan de convertibilidad vigente en la segunda década infame, las luchas populares del 19 y 20 de diciembre de 2001, los cambios de presidentes, la devaluación económica, la declaración de default de la deuda externa y los niveles de pobreza y de indigencia, que llegan al 62 % y 30 %, respectivamente (Agüero y Martínez, 2008). En este escenario, desde el año 2003, con la construcción de un nuevo modelo nacional y popular, a partir del gobierno de Néstor Kirchner, se produce la reestructuración de los grupos "piqueterxs" en lo hoy conocemos como "organizaciones sociales" o "movimientos sociales". Se discute el problema del empleo y las formas de organización del trabajo y de lxs trabajadorxs, entre otros temas. En este contexto comienza a surgir la economía popular, como forma de organización popular de lxs trabajadorxs.

Este trabajo se estructura en dos ejes. En el primero, realizamos un breve recorrido en relación a la categoría economía popular desde una perspectiva nacional, latinoamericana y descolonial. Recuperamos además los aportes de Coraggio (2020) sobre la economía social y solidaria, como una contribución importante para comprender los procesos vinculados con el trabajo en Argentina. En el segundo, recuperamos la información estadística aportada por el ReNaTEP y la analizamos desde los aportes de la economía feminista, problematizando las desigualdades de género que se advierten en la misma. Por último, realizamos una reflexión en torno al lugar del Trabajo Social en este campo.

<sup>7</sup> Universidad Nacional de Mar del Plata

<sup>8</sup> Universidad Nacional de Mar del Plata

## **El Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular en Argentina: Reflexiones desde una perspectiva descolonial y feminista**

### **La economía popular desde una mirada nacional, latinoamericana y descolonial**

Nuestra principal contradicción como pueblos latinoamericanos es la de padecer la dominación colonial desde hace más de 500 años. En este sentido, Quijano (2014a) sostiene que en conjunto con la configuración de América Latina, fue necesaria la creación de una perspectiva eurocéntrica y de raza, como forma de naturalizar las relaciones asimétricas de dominación entre europexs y no europexs, entendiendo que la diferencia entre estxs se fundaba en “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2014a, p. 778) y, por otro lado, por una “articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2014a, p. 778), incluyendo tanto la esclavitud, como la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario.

En este contexto, en América Latina coexisten diversas formas de trabajo y de relaciones sociales que permiten diferenciar “un sector donde no actúan plenamente las normas y las instituciones predominantes de la empresa capitalista” (Quijano, 2014b, p. 258). En este sector, afirma Quijano, se encuentran presentes contradictoriamente, formas de gestión y organización del trabajo y de los recursos basadas en la idea de comunidad y de reciprocidad como formas básicas de relación social. Sin embargo, el autor señala que también estas relaciones se encuentran mediadas por el capital.

Es decir, esta “economía popular” se caracteriza por “la variable combinación entre los patrones del capital y los de la reciprocidad, aunque probablemente con el predominio tendencial de los primeros” (Quijano, 2014b, p. 259), por lo cual, no es pertinente señalar que se trata de una economía otra u alternativa a la del capital. El mismo autor las reconoce como organizaciones económicas populares, aclarando que no se puede establecer la existencia plena de esta nueva forma de economía porque sus actividades siguen orientándose a la obtención de beneficios y

acumulación, si les es posible. Sostiene además que la lógica capitalista todavía preside, ya que los que controlan las unidades son empresarixs y trabajadorxs al mismo tiempo.

Por otra parte, Coraggio (2020) propone comprender la economía popular como la economía de lxs trabajadorxs, dependientes o autónomxs, de sus familias, comunidades, asociaciones, organizaciones y redes de cooperación o ayuda mutua, sean éstas formales o informales, siendo la principal base de una economía solidaria. Es por ello que la economía popular debe avanzar, para el autor, contraponiéndose a la economía de mercado. Esto conlleva la necesidad de su transformación, de forma tal que se proyecte como un sector que pretende transformar al resto de la economía, desde una tarea económica, social y política que se anteponga al proyecto neoliberal. Esto da lugar a pensar, construir y habitar formas otras de relación entre el capital y el trabajo, ya que se constituye en una estrategia de resistencia de los sectores populares, con el fin de garantizar el derecho al trabajo, a partir de la construcción de lazos comunitarios de solidaridad.

En este sentido, la propuesta de economía social y solidaria que sostiene Coraggio (2020) es un modo de hacer economía en función de construir conscientemente, desde la sociedad y el Estado, una sociedad centrada en lazos solidarios, organizando de manera asociada y cooperativa la producción, distribución, circulación y consumo de bienes y servicios, no en base al motivo de lucro privado sino a la resolución de las necesidades, buscando condiciones de vida de alta calidad para todxs lxs que en ella participan (p.13). Además, esto implica la construcción de un sistema económico donde se reconozcan las necesidades de todxs y, a través de la organización de relaciones sociales de producción e intercambio basadas en la no explotación del trabajo ajeno, se desea contribuir al abordaje de las mismas. De esta forma, se construyen lazos de reciprocidad, donde se reconoce al otrx como un par, pero no se renuncia a los intereses personales legítimos.

## **El Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular en Argentina: Reflexiones desde una perspectiva decolonial y feminista**

Consideramos necesario señalar que lxs trabajadorxs de la economía popular y social resultan permeables a los cambios de gobierno, produciendo esto un contexto de inestabilidad en relación a los procesos de organización, reivindicación del derecho al trabajo y de otras formas de producción, comercialización y consumo. En este sentido, tal como lo señalan Muñoz y Villar (2017), “Argentina tuvo durante su historia repetidas crisis económicas [...]. En éstas, el factor resultante fue una tasa de desempleo de más de dos dígitos” (p. 2). Las autoras agregan en su recorrido histórico que, para los años entre 2003 y 2015, las tendencias se encontraron vinculadas a “la recuperación del empleo decente como retórica y como políticas efectivas, el rol del Estado como organizador de las acciones de gobierno, la revitalización sindical y un conjunto de políticas orientadas a los trabajadores pobres o precarios” (Muñoz y Villar, 2017, p. 3).

Sin embargo, a partir del año 2015, con el avance del neoliberalismo en el gobierno nacional y en los gobiernos provinciales y municipales bajo la conducción de la Coalición Cambiemos, las políticas económicas implementadas tienen un giro regresivo en materia de distribución del ingreso, empleo y trabajo, con despidos masivos tanto del sector público como privado, produciendo esto un fuerte incremento del número de trabajadorxs de la economía popular que llega a más de cuatro millones (Secretaría de Economía Social de la Nación, 2021). Para Grabois y Pérsico (2015), lxs trabajadorxs de la economía popular “somos trabajadores excluidos de los derechos y de las instituciones, nadie se responsabiliza por nosotros y nuestras unidades económicas no pueden garantizarnos condiciones dignas y estables de trabajo” (p. 31). En este contexto, el primer Informe de Gestión de la Secretaría de Economía Social de la Nación (2021), respecto del Registro Nacional de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular (ReNaTEP), señala la necesidad de un “Estado que fortalezca a quienes generan su propio trabajo y los ayude a dar un salto de escala, acompañándolos en el proceso de formalización y seguridad social y brindándoles acceso a crédito, máquinas y

herramientas” (p. 4).

Por otra parte, Grabois y Pérsico (2015) sostienen que aquellxs trabajadorxs que encuadran sus actividades económicas en la economía popular poseen lo que ellos denominan cuatro fracturas. En primer lugar, una fractura en los derechos, dada la precarización y vulnerabilidad laboral de las unidades económicas populares. En tal sentido, la profundización de las políticas neoliberales de ajuste y de recorte de derechos avasallaron aún más los derechos y condiciones laborales de estxs trabajadorxs. En segundo lugar, una fractura en la responsabilidad empresarial, la cual remite a una forma de externalidad en la que se relacionan estxs trabajadorxs en los procesos económicos, es decir, legalmente autónomxs pero económicamente dependientes y subordinadxs a empresas. En tercer lugar, una fractura de productividad, ya que se identifica a las unidades económicas como “improductivas” o “infracapitalizadas” en el marco de un sistema capitalista global que se mide por la producción, el rendimiento y el aumento de las ganancias. Por último, una fractura institucional, por la ausencia de protección legal, de seguridad social y de beneficios laborales para lxs trabajadorxs de la economía popular.

En este contexto, es menester recuperar la importancia del Registro Nacional de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular, que se constituye en el primer paso hacia la formalización de una gran cantidad de trabajadores/as de nuestro país, que viven a partir del trabajo que realizan, pero que, al estar por fuera de las relaciones asalariadas tradicionales, por el tipo de trabajo o la forma de organización que adoptan, no son reconocidos y reconocidas como tales y, por tanto, ven vulnerados sus derechos sociales, laborales y productivos. Este registro pone el eje en las condiciones laborales y productivas en pos del desarrollo de políticas públicas que se orienten al fortalecimiento del trabajo y la producción, “como un camino posible hacia una mayor igualdad laboral, social y económica” (Secretaría de Economía Social de la Nación, 2021, p. 6). Asimismo, constituye un recurso fundamental para la seguridad y

## **El Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular en Argentina: Reflexiones desde una perspectiva decolonial y feminista**

estabilidad de las unidades económicas, ya que son permeables y vulnerables ante los cambios de gobierno y de enfoque en las políticas públicas y sociales.

### **El Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular desde una perspectiva feminista**

El Registro Nacional de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular forma parte de una política pública más amplia que lleva adelante la Secretaría de Economía Social dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Su objetivo se vincula con el reconocimiento y garantía de los derechos de lxs trabajadorxs de la economía popular, así como también la promoción y el fortalecimiento laboral y productivo de lxs mismxs. Según el informe del ReNaTEP publicado en abril de 2022, en el período desde julio del 2020 hasta febrero de 2022, se inscribieron en el mismo un total de 3.225.268 trabajadorxs. En relación a la distribución etaria, el registro señala que un 64,3 % de lxs trabajadorxs de la economía popular tienen entre 18 y 35 años, visibilizando esto la fuerte presencia de trabajadorxs jóvenes en esta economía. Analizando la composición de este porcentaje, el 27,1 % corresponde a jóvenes de 18 a 24 años, mientras que el 37,3 % a jóvenes de 24 a 35 años. Al comparar estos porcentajes con los registros del Sistema Integrado Previsional Argentino (SIPA), se advierte que las mayores diferencias entre un registro y otro se ubican en los rangos de menor y mayor edad (Secretaría de Economía Social de la Nación, 2022, p. 7). Es decir, el porcentaje de trabajadorxs de entre 18 y 24 años que encuadran sus actividades económicas en la economía popular es significativamente mayor a aquéllxs que lo hacen en el mercado laboral asalariado privado (27,1 % versus 6,7 % del SIPA). Esto permite señalar que en la economía popular trabajan más del doble de jóvenes que en el mercado laboral asalariado privado.

Otro dato que consideramos necesario recuperar se vincula con la distribución de género de lxs trabajadorxs de la economía popular, observándose que el 57,8 % de esta población son mujeres y el 42,2 %

varones, manteniéndose la distribución por sexo identificada desde los inicios del registro (Secretaría de Economía Social de la Nación, 2021). Sin embargo, el informe del mes de abril 2022 muestra un aumento del 0,4 % de las mujeres registradas en el ReNaTEP respecto del informe del mes de agosto 2021 y una disminución de los varones registrados, pudiendo interpretarse esto como una tendencia hacia la feminización de la economía popular. Por otra parte, esto contrasta de forma notable con “la masculinización de la población trabajadora del mercado laboral asalariado privado, registrado por el Sistema Integrado Previsional Argentino (SIPA) donde las mujeres representan sólo el 32,9 %” (Secretaría de Economía Social, 2021, p. 13).

Esto necesariamente requiere recuperar la categoría de género para su análisis, entendiendo que es una categoría fundamental para el análisis sobre cómo operan las representaciones sociales y estereotipos, dando lugar a la reflexión y problematización respecto de las desigualdades y jerarquías establecidas conforme la diferencia sexo-genérica entre las personas en pos de la construcción de nuevos escenarios más igualitarios. El concepto de género refiere para Joan Scott (1996), citada por Donoso-Vázquez y Velasco-Martínez (2013), “a un orden simbólico y real de sumisión, exclusión, subordinación social [...] al ser el género el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (p. 75). Por lo tanto, la perspectiva de género da cuenta de “una estructura de poder asimétrica que asigna valores, posiciones y hábitos diferenciales a cada uno de los sexos y por ende estructura un sistema de relaciones de poder conforme a ello” (Pautassi, 2011, p. 2), es decir, que posibilita el análisis de una estructura compleja que se materializa en todas las esferas de las relaciones sociales.

Donoso-Vázquez y Velasco-Martínez (2013) sostienen que este orden simbólico y real de exclusión, sumisión y subordinación no se estructura únicamente alrededor del género, sino también en articulación con otros vertebradores de la desigualdad, principalmente con la clase social, la cultura, la

## **El Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular en Argentina: Reflexiones desde una perspectiva decolonial y feminista**

raza y la etnia. Es decir, que la perspectiva de género incluye en su análisis la interseccionalidad como principio. El análisis interseccional tiene como objetivo develar las diversas identidades, exponiendo los diversos tipos de discriminación y opresión que configuran una matriz en la construcción de identidades. Es por ello que “no debemos entender la combinación de identidades como una suma que incrementa la propia carga sino como una que produce experiencias sustantivamente diferentes” (Symington, 2004, p. 2), oponiéndose al pensamiento dicotómico y binario.

En este contexto, resulta fundamental recuperar los aportes de la economía feminista, la cual explica las raíces económicas de las desigualdades de género. De acuerdo con los aportes de Rodríguez-Enriquez (2015), la economía feminista “pone énfasis en la necesidad de incorporar las relaciones de género como una variable relevante en la explicación del funcionamiento de la economía, y de la diferente posición de los varones y las mujeres como agentes económicos y sujetos de las políticas económicas” (p. 32). Se configura como un programa político, ya que se centra en el reconocimiento, análisis y generación de propuestas en torno a “cómo modificar la desigualdad de género como elemento necesario para lograr la equidad socioeconómica” (p. 32). De este modo, los datos publicados por el ReNaTEP no resultan casuales. Es decir, que el porcentaje de mujeres y jóvenes sea mayor, se vincula con una feminización de la pobreza, al tomar en cuenta el “carácter subordinado de las mujeres en la participación social, como la posibilidad de acceder a una propiedad y controlar recursos” (Verón Ponce y Leguizamón, 2020, p. 59). En este punto, consideramos importante retomar los aportes de Quiroga Díaz (2019) en tanto señala que

el encuentro entre estas economías sociales y populares con el pensamiento feminista nos lleva a entender el capitalismo no solamente como este proceso de dominación, de acumulación de ganancias, sino también como un

proceso sostenido en el tiempo de guerra a las mujeres por su posibilidad de organizar una economía en donde el trabajo de cuidado de la vida y los procesos reproductivos sean el quehacer principal de todos los seres humanos, desmontando la asignación patriarcal de esta responsabilidad como una condición de lo femenino. [...] Las economistas feministas venimos afirmando que esta es una economía para la vida, en coincidencia con las economías populares y sociales que denuncian la comprensión empresarial que sitúa en la acumulación de ganancias ilimitadas el objetivo principal de una economía que se piensa desde los monopolios (p. 158).

Esto permite pensar en formas económicas otras, que no tienen como fin único la maximización de las ganancias, sino que incorporan otras dimensiones y vínculos con lxs otrxs, con la naturaleza, construida como “alternativas para reproducir la vida de maneras que sean deseables y plausibles, cómo construimos comunidad en entornos urbanos, maneras de habitar en la ciudad que agencie de manera mayoritaria economías signadas por la solidaridad” (Quiroga Díaz, 2019, p. 160). En este sentido, la unión de las dimensiones productiva y reproductiva es clave para pensar una economía popular feminista emancipatoria.

### **A modo de cierre**

En el desarrollo del presente trabajo, hemos podido dar cuenta de los diversos atravesamientos que poseen lxs trabajadorxs de la economía popular y la importancia de las diversas resistencias de estxs hacia las lógicas neoliberales impuestas en nuestro país, entendiendo que la economía popular y las organizaciones económicas populares son conformadas por aquellxs trabajadorxs que quedan excluidos del mercado laboral capitalista. Ahora bien, partiendo de este recorrido, cabe preguntarnos ¿qué intervenciones son necesarias desde el Trabajo Social para el reconocimiento de lxs trabajadorxs de la economía popular?

## El Registro Nacional de Trabajadores de la Economía Popular en Argentina: Reflexiones desde una perspectiva descolonial y feminista

En primer lugar, intervención en los procesos de participación popular, reivindicando el derecho al trabajo y de otras formas de producción, comercialización y consumo. El Trabajo Social se vincula con las luchas por el acceso, reconocimiento, ampliación, reivindicación y garantía de los derechos que se encuentran vulnerados, entendiendo al otrx como sujetx de derechos.

En segundo lugar, reconociendo y poniendo en debate las lógicas hetero-patriarcales que se sostienen, tal como se evidencia en la información estadística publicada por el ReNaTEP, donde las mujeres y lxs jóvenes, principalmente, son lxs marginadxs y excludxs del mercado laboral capitalista. En tercer lugar, desde el Trabajo Social es posible pensar en nuevas formas de conocer e intervenir en la realidad social de lxs sujetxs atravesadxs por las injusticias sociales, y, por tanto, transformar aquellas cuestiones construidas desde la desigualdad. Para ello, resultan fundamentales las políticas públicas y sociales que, de acuerdo con la Ley Federal de Trabajo Social N° 27.072, constituyen un área de intervención del Trabajo Social, no sólo en su ejecución e implementación territorial, sino en la creación y diseño de las mismas, asumiendo un lugar protagónico a partir de una mirada holística y compleja de la cuestión social.

### Referencias Bibliográficas

Agüero, J. et al. (2019). La miseria del neoliberalismo y la necesidad del Estado y las políticas públicas para la protección social. *Revista Regional de Trabajo Social*, N° 75, julio-diciembre 2019.

Agüero, J. y Martínez, S. (2008). La dimensión político-ideológica del Trabajo Social. Claves para un Trabajo Social emancipador. Editorial Dunken.

Coraggio, J. (2020). Economía social y economía popular: Conceptos básicos. Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social.

Donoso-Vázquez, T. y Velasco-Martínez, A. (2013). ¿Por qué una propuesta de formación en perspectiva de género en el ámbito universitario? *Revista de currículum y formación de profesorado*, 17(1), 71-88. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/567/56726350006.pdf>

Grabois, J. y Pérsico, E. (2015). Trabajo y organización en la economía popular. Confederación de Trabajadores de la Economía Popular.

Ley Federal de Trabajo Social N° 27.072. Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-2707>

2-239854/texto

Muñoz, M. y Villar, L. (2017). Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP en la CGT): entre la organización sindical y el conflicto político-social (Argentina, 2011-2017). *Crítica y Resistencias*, 5. 22-52. Recuperado de: <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/article/view/57>

Pautassi, L. (2011). La igualdad en espera: el enfoque de género. *Lecciones y ensayos*, 89, 279-298. Recuperado de: [https://redib.org/Record/oai\\_articulo368922-la-igualdad-en-espera-el-enfoque-de-g%C3%A9nero](https://redib.org/Record/oai_articulo368922-la-igualdad-en-espera-el-enfoque-de-g%C3%A9nero)

Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (p. 777-832) CLACSO.

Quijano, A. (2014b). ¿Del "polo marginal" a la "economía alternativa"? En A. Quijano (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (p. 245-301) CLACSO.

Quiroga Díaz, N. (2019). Repensando las economías sociales, solidarias y populares en clave de un feminismo emancipatorio. En Dobrée, P. y Quiroga Díaz, P. (comps.). *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. Centro de Documentación y Estudios y Articulación Feminista Marcosur. 152-169. Recuperado de: <https://www.clacso.org/luchas-y-alternativas-para-una-economia-feminista-emancipatoria/>

Rodríguez Enríquez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado: Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*. (256) 30-44.

Secretaría de Economía Social de la Nación (2021). ReNaTEP. Hacia el reconocimiento de las trabajadoras y los trabajadores de la economía popular. Informe de gestión 2021. Recuperado de: [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2021/05/informe\\_completo\\_renatep.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2021/05/informe_completo_renatep.pdf)

Secretaría de Economía Social de la Nación (2022). ReNaTEP. Características laborales y productivas en la economía popular. Informe abril 2022 - Datos a febrero 2022. Recuperado de: [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/04/informe\\_-\\_renatep\\_-\\_abril\\_2022.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/04/informe_-_renatep_-_abril_2022.pdf)

Symington, A. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. *Derechos de las mujeres y cambio económico*. 9(8), 1-8. Recuperado de: [https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/ntersecionalidad\\_-\\_una\\_herramienta\\_para\\_la\\_justicia\\_de\\_genero\\_y\\_la\\_justicia\\_economica.pdf](https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/ntersecionalidad_-_una_herramienta_para_la_justicia_de_genero_y_la_justicia_economica.pdf)

Verón Ponce, M. y Leguizamón, L. (2020). La pobreza es un problema de género. En M. Campana (comp.). *La pobreza es un problema*. (p. 55-77). Editorial de la Universidad Nacional de Rosario

# La violencia de género en la agenda pública: Reflexiones sobre la Declaración de Emergencia Pública en materia de violencia de género en la provincia argentina de Jujuy

María López<sup>9</sup>

## Resumen

Tras cuatro femicidios ocurridos en el mes de septiembre del 2020 y masivas movilizaciones en distintas ciudades de Jujuy en reclamo de justicia, la legislatura provincial declara la Emergencia Pública en Materia de Violencia de Género. El objetivo de este trabajo es analizar la violencia de género como problema público y su inserción en la agenda pública. En primer lugar, se realiza una breve caracterización del género como categoría analítica. Luego, tomando aportes de diversos autores, se analiza la fase de surgimiento y percepción de los problemas y su fase de incorporación en la agenda pública en el marco de las políticas públicas.

**Palabras clave:** Violencia de género, género, agenda pública, patriarcado

## Introducción

El año 2020 tuvo como característica principal la pandemia originada en el COVID- 19. Frente a esta situación, el gobierno argentino decretó la emergencia sanitaria y epidemiológica en todo el territorio nacional y el aislamiento social y obligatorio, para fortalecer el equipamiento médico y evitar el colapso sanitario. En este contexto, se profundizaron situaciones de desigualdad preexistentes a la pandemia, como la pobreza, la desnutrición, el hacinamiento, el desempleo, el trabajo informal y la violencia de género. Respecto de esta última, el registro nacional de femicidios, femicidios vinculados, trans/travesticidios y lesbicidios, realizado por Mujeres de la Matria Latinoamericana desde el 1 de enero al 31 de octubre del 2020, da cuenta de un total de 275 muertes violentas de mujeres, travestis y trans.

En la provincia de Jujuy, la tasa de femicidios es de 2 cada 100 mil mujeres, siendo la más alta a nivel nacional. Tras cuatro femicidios ocurridos en el mes de septiembre del 2020 y masivas movilizaciones en distintas ciudades en reclamo de justicia, la legislatura provincial declara la Emergencia Pública en Materia de Violencia de Género. El objetivo de este trabajo es analizar la violencia de género como problema público y su inserción en la agenda pública. En primer lugar, se realiza una breve caracterización del género como categoría analítica. Luego, tomando aportes de diversos autores, se analiza la fase de surgimiento y percepción de los problemas y su fase de incorporación en la agenda pública en el marco de las políticas públicas.

## Modernidad, género y patriarcado como categorías de análisis

Joan Scott define el género como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales, que se basa en las diferencias percibidas entre los sexos, el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder” (Scott, 1998, p. 65). Es decir, el género es una construcción sociohistórica que establece relaciones de desigualdad a partir de diferencias sexuales biológicas, por las cuales las mujeres deben ocupar un rol pasivo y sumiso frente a los varones. Sin embargo, las mujeres son sujetos de derechos a partir de largos procesos políticos, históricos, sociales y culturales, en el que se continúan trabajando actualmente: la lucha por sus derechos. Y frente a esta lucha, existen actores sociales que rechazan perder la posición hegemónica que

<sup>9</sup> Licenciada en Trabajo Social. Maestranda en Políticas Públicas y Desarrollo en Contextos Regionales de la Universidad Nacional de Jujuy.

## **La violencia de género en la agenda pública: Reflexiones sobre la Declaración de Emergencia Pública en materia de violencia de género en la provincia argentina de Jujuy**

ocupan en el campo. Dichos actores responden a la lógica del patriarcado, que se sostiene y reproduce a través de dos pilares fundamentales: la división social sexual de trabajo y la socialización de géneros (Soldevila, 2011).

Históricamente, a las mujeres se les asigna el trabajo reproductivo propio del mundo privado y, a los varones, el trabajo productivo del mundo público. Esta división contribuye a invisibilizar el trabajo que desarrollan las mujeres en el espacio doméstico, producto de la división sexual y división social del trabajo impuesto por el sistema capitalista (Fournier, 2016), ya que el hogar y el trabajo doméstico son cimientos del sistema de estructuración de la acumulación privada de capital (Federicci, 2012). Además, muchas veces deben trabajar fuera del domicilio, al ser familias monoparentales con jefatura femenina. Es decir que las mujeres son doblemente explotadas: por su patrón y dentro del lugar. Por tanto, es necesario analizar el género con las categorías modernidad, colonialismo, colonialidad y patriarcado, para una mayor comprensión sobre la problemática de la violencia de género.

Para Enrique Dussel (2005), hay dos conceptos de modernidad. El primero lo concibe como una emancipación, una salida de la inmadurez mediante el uso de la razón, vinculada netamente a Europa (de ahí que se denomina eurocéntrica). El segundo concepto está vinculado a romper con el mito de la modernidad, concibiéndola como la justificación de una praxis irracional de la violencia. De acuerdo al segundo concepto, siempre existe una civilización que se cree superior a otra y, en consecuencia, la obliga a realizar su mismo proceso. En caso de que esa civilización se niegue a hacerlo, se recurre a la violencia por negar la "otredad". En América Latina, el mito de la modernidad se visualiza con la invasión y saqueo al continente desde 1492. Se considera que América Latina encuentra en una temporalidad mixta (Ansaldi, 1996), que no rompe con el sistema colonial ya que aparece un modelo de orden social patriarcal, vertical y autoritario, en el que todo hombre es superior a toda mujer. También

aparece un nuevo sistema de explotación social y de control de trabajo, o mejor dicho de explotación del trabajo. Mientras "indios" y "negros" eran esclavos, los "blancos" eran patrones y administradores de la autoridad pública. Todo lo descrito anteriormente se realizó mediante la violencia física y subjetiva, produciendo un mercado monetizado.

Cabe aclarar la diferencia entre colonialismo y colonialidad. Mientras que el primer término hace referencia a una etapa puntual e histórica (colonización de América, en nuestro caso u otras etapas como las que atravesó India), la segunda es la lógica de control que conecta a todas esas instancias desde el siglo XVI hasta hoy. La colonialidad genera un problema: los problemas de América Latina son percibidos de modo distorsionado, impidiendo reconocer nuestra propia experiencia histórica, sin girar en torno al continente europeo. Por lo tanto, es importante acabar con la colonialidad del poder (Quijano, 2000) a través de la descolonialidad del poder. Una de las categorías empleadas para esa tarea es la de patriarcado, entendido como un sistema de opresión y dominación basado en la condición de inferioridad otorgada a las mujeres (Martínez, 2009). Producto de esta inferioridad, actualmente, se habla de un proceso de feminización de la pobreza porque muchas mujeres sufren aumentos en la cantidad de horas de trabajo que ellas destinan a los cuidados de las personas con quienes conviven (niños, niñas adolescentes y adultos mayores) y esto, en consecuencia, perjudica a las familias monoparentales con jefatura femenina que trabajan en el sector informal de la economía.

La feminización de la pobreza debe vincularse con la categoría clase ya que, como sostenía (Sennet, 1998), el número de mujeres pobres que trabaja es mayor a las de la burguesía. Al mismo tiempo, es importante analizar la categoría raza y problematizar la concepción biologicista en la que se basa para sostener la existencia de una supuesta raza superior a otra. Para analizar estas problemáticas, son necesarios los aportes de las ciencias sociales, porque promueven la cohesión social, una política desmercantilizadora y la necesidad de políticas sociales para garantizar derechos.

## **La violencia de género en la agenda pública: Reflexiones sobre la Declaración de Emergencia Pública en materia de violencia de género en la provincia argentina de Jujuy**

Como menciona Sandra Harding (2004), para el punto de vista feminista, la producción de conocimientos siempre está socialmente situada y políticamente comprometida con procesos de democratización. También realiza una crítica al contexto de descubrimiento de la ciencia: por qué se eligen determinados problemas de investigación, determinadas hipótesis y para quién es la producción de conocimientos. Entonces, se podría pensar en estrategias que permitan desmercantilizar, despatriarcalizar y descolonializar, para ampliar el concepto de ciudadanía que tiene una demanda de justicia histórica muy fuerte.

### **La violencia de género en la agenda pública**

Desde las ciencias sociales, se considera que la violencia es un fenómeno psicosocial avalado por concepciones culturales sostenidas por las reglas de funcionamiento social (concretamente el sistema-mundo como matriz del sistema moderno/colonial/capitalista/patriarcal y eurocentrado). Por lo tanto, es necesario una mirada compleja y multidimensional, que permita visualizar la incidencia de cada uno de los componentes sociales e individuales en el macrosistema (concepciones de poder y la violencia), exosistema (legitimación institucional de la violencia y la victimización secundaria) y el microsistema (historia personal de violencia). Sin embargo, es evidente que la violencia de género no fue siempre un tema de agenda pública. Los movimientos feministas contaron con estrategias epistemológicas y metodologías que permitieron desnaturalizar lo que estaba naturalizado: la violencia de género, explorar conexiones no evidentes, hallar contradicciones y pensar en conjunto cosas que se creían separadas.

Si bien es cierto que existían leyes internacionales que garantizan el derecho de todas las mujeres a una vida libre de violencia, como el caso de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer (que se incorpora al derecho argentino en 1996). En nuestro país, otra ley a destacar es la ley de Protección contra la Violencia Familiar (sancionada en 1994), a la cual se adhiere Jujuy en 1998 con la Ley de

Atención Integral de la Violencia Familiar. Pese a los avances en materia jurídica de estas leyes, la crítica que se hace a las mismas es que están basadas en enfoques desarrollistas (García Prince, 2003) y carecen de perspectiva de género. Posteriormente, en el 2009, se sanciona la Ley 26.485 de Protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres, a la que define como toda conducta, acción u omisión que, de manera directa o indirecta, tanto en el ámbito público como en el privado, basada en una relación desigual de poder, afecte su vida, libertad, dignidad, integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, como así también su seguridad personal. Como consecuencia de los cambios legislativos y jurídicos, se incrementa el número de denuncias por violencia de género. Sin embargo, esto no quiere decir que sea porque antes no había, sino que debe a la mayor visualización de las violencias contra las mujeres por parte de la sociedad.

Volviendo a las acciones realizadas por los movimientos feministas para desnaturalizar lo que estaba naturalizado, se puede mencionar la masiva convocatoria y marcha "Ni una menos" desde el año 2015, en donde cientos de mujeres se movilizan en diferentes lugares del país para denunciar la violencia machista en sus diferentes expresiones: física, sexual, psicológica, económica, etc. Además, "implicó demandas que se dirigieron tanto hacia el accionar del Estado en todos sus niveles como hacia la sociedad civil, en pos de generar un cambio cultural para erradicar la violencia hacia las mujeres" (Pereyra, 2015).

En Jujuy, con posterioridad a la marcha, integrantes de la Multisectorial de Mujeres de la provincia entregaron un petitorio al gobernador, solicitando -entre otras cosas- una oficina para que se lleve adelante el registro de femicidios, como también promover la concientización y sensibilización con talleres, orientando en lo que se puede sobre la temática de violencia de género. Dichas movilizaciones se replicaron en años posteriores. En el 2016 se crea en Jujuy la Secretaría de Paridad de Género y, en el 2019, el Consejo Provincial de la Mujer e Igualdad de Género, con la misión de garantizar la

## **La violencia de género en la agenda pública: Reflexiones sobre la Declaración de Emergencia Pública en materia de violencia de género en la provincia argentina de Jujuy**

transversalidad de las políticas públicas destinadas al género en todos los ámbitos de la Administración Pública Provincial y asegurar el abordaje integral de la violencia de género.

Durante el año 2020, las autoridades del Consejo Provincial de la Mujer e Igualdad de Género dan a conocer que en los últimos años hubo una disminución en la cantidad de femicidios en la provincia, pasando de 10 casos en el 2016, a 8 en el 2017 y 4 en el 2018 y 2019. A su vez, remarcaron que en lo que va del año 2020 no se había registrado ningún caso de femicidio, aunque sí se denunciaron 10 mil casos de violencia de género en los centros que dependen del Consejo. Sin embargo, en septiembre de este mismo año, tras cuatro femicidios ocurridos en el mes de septiembre y masivas movilizaciones en distintas ciudades en reclamo de justicia, la legislatura provincial declara la Emergencia Pública en Materia de Violencia de Género mediante una ley que se denomina Ley "Iara".

Lo mencionado precedentemente debe ser analizado tomando en consideración los planteos de Jessop (2014), para quien el Estado está integrado a un sistema mucho más amplio, con otras instituciones y formas de la sociedad civil y por esas fuerzas sociales redefinen sus prioridades (en este caso, el de la violencia de género). Por lo tanto, la "función socialmente aceptada consiste en definir y hacer cumplir las decisiones colectivamente vinculantes en una población dada en nombre de su "interés común" o "voluntad general" (Jessop, 2014, p. 25). Prueba de esto es que la movilización permanente de los movimientos feministas logró modificaciones y transformaciones en las estructuras estatales, como la reciente creación del Ministerio de la Mujer, Géneros y Diversidad a nivel nacional y otras políticas recientes como la construcción de una agenda de cuidados feminista y transformadora, promovida a partir de la pandemia (Esquivel, 2015). En pocas palabras, en los últimos años, en materia de violencia de género, se evidenció el paso de un tema que no era un asunto público a un tema de política pública, debido a intereses públicos de diversos actores. Sin embargo, cabe comprobar si estas políticas se materializan con el adecuado conocimiento técnico y teórico,

dado que, de no ser así, pueden terminar en fracaso (Aguilar Villanueva, 1998).

En base a lo anterior, ¿qué reflexiones merecen las políticas públicas sobre violencia de género? Se puede comprender que las políticas públicas son respuestas a cuestiones problemáticas que despiertan la atención y el interés de diversos actores y que, en consecuencia, el Estado debe tomar posición frente a ella y planificar y ejecutar determinada modalidad de intervención en la sociedad civil, tal como lo plantean Oszlak y O'Donnell (1981). Si bien es cierto que para estos autores el estudio de las políticas públicas contribuye al conocimiento de los Estados latinoamericanos (desde su enfoque como politólogos), también aportan elementos para el análisis de las mismas, como la actuación de los actores frente a determinadas cuestiones. Los aportes teóricos sirven para reflexionar que ninguna sociedad posee los recursos ni la capacidad para dar respuesta a todas las necesidades de la población que las demanda. Por lo tanto, los actores deben emplear acciones que reflejen su toma de posición frente a la problemática, en este caso a partir de las marchas "Ni una menos". El Estado, entonces, ya no puede negar la problemática de esta cuestión y debe elaborar un estado de la cuestión que permita decidir qué políticas pueden dar respuesta a esta problemática. Entre estas políticas se puede mencionar la ley de Concientización sobre la Violencia de Género, sancionada en el año 2017.

Por un lado, se identifica que la violencia de género es un problema a gran escala y complejo y, si este problema logró llamar la atención gubernamental, intervendrá en la misma. No es necesario explayarse sobre los primeros requisitos que plantea Aguilar Villanueva (2008) para que esto se cumpla, debido a que fue desarrollado anteriormente. Sí más bien es necesario hacerlo sobre el tercero de estos requisitos: para parte de la sociedad, la violencia de género pasó a ser competencia de alguna entidad gubernamental. Lo que antes se consideraba parte del ámbito privado, se vuelve público. En gran medida esto se debe a que una gran cantidad de mujeres ha experimentado la

## **La violencia de género en la agenda pública: Reflexiones sobre la Declaración de Emergencia Pública en materia de violencia de género en la provincia argentina de Jujuy**

violencia de género como situación problemática. Y se prueba la hipótesis del autor, que considera que, ante mayor presión del público, mayor posibilidad de que este tema se vuelva parte de la agenda pública. Esto se evidencia en la declaración de Emergencia Pública en Materia de Violencia de Género en Jujuy.

Sobre este punto, se puede identificar el cambio en la definición del problema y la tratabilidad del mismo (Aguilar Villanueva, 2008): las políticas públicas basadas en enfoques desarrollistas (García Prince, 2003) se transformaron en políticas públicas con perspectiva de género. Además, lo anterior también marca un cambio y genera procesos internos en el propio Estado (Oszlak y O'Donnell, 1981). Esto se refleja en la creación de nuevas instituciones y unidades encargadas de hacer cumplir la nueva política pública. Se sostiene que las políticas públicas nunca deben ser aisladas, sino formar parte de un conjunto de iniciativas. Sin embargo, la falta de coordinación con organizaciones de la sociedad civil en Jujuy y con la Multisectorial de Mujeres demuestra que la política pública provincial sobre la violencia de género es una acción aislada.

Como plantea Aguilar Villanueva (2008), lo anterior evidencia que el problema fue "mal estructurado" porque no se conocen las acciones concretas que se llevaron a cabo, ni si hubo avance, estancamiento o retroceso respecto al problema. Por este motivo, una diputada provincial solicitó al gobierno provincial que informe cómo se desarrolla su aplicación. Un punto a parte que se considera necesario plantear es la necesidad de pensar que el proceso de las políticas públicas no es lineal y tampoco un proceso que puede basarse en un modelo médico (Brewer y de Leon, 1983) sino que, por el contrario, necesita permanente retroalimentación.

### **Reflexiones finales**

En este trabajo se trató de analizar la violencia de género como problema público y su inserción en la agenda pública. En primer lugar, se realizó una breve reconstrucción sobre el género como categoría analítica. Se describe

cómo el género es una construcción sociohistórica que establece relaciones de desigualdad a partir de diferencias sexuales biológicas, por las cuales las mujeres deben ocupar un rol pasivo y sumiso frente a los varones. En consecuencia, la supuesta igualdad ante la ley ha quedado registrada en una superestructura jurídica que incorporó las diferencias entre hombres y mujeres de manera desigual y subordinada. En segundo lugar, se analizó la fase de surgimiento y percepción de los problemas y su fase de incorporación en la agenda pública, en el marco de las políticas públicas, tomando aportes de diversos autores.

La reivindicación de la igualdad por parte de las mujeres que luchan por tener incidencia en el proceso de toma de decisiones sobre políticas públicas ha generado cambios. Por un lado, la ampliación de esos derechos implicó extender la política a lugares públicos y privados que previamente no habían sido contemplados como ámbito de ejercicio de esos derechos, debido a que eran considerados parte del mundo privado (argumentando que las relaciones sociales no se consideraban teñidas de poder, como la sexualidad, la familia, etc.) o bien, porque eran de ámbito público (donde la autoridad jerárquica goza de legitimidad). El trabajo describió cómo la violencia de género, tratándose de un problema a gran escala y complejo, logró llamar la atención gubernamental a partir de la presión y manifestación de diversos actores. Se entiende que el reconocimiento de la ciudadanía le compete al Estado, en tanto representante de la sociedad en su conjunto. Pero, dicha función debe cumplirse promoviendo una ciudadanía activa, es decir visible y exigible, con mecanismos de vigilancia y seguimiento de los derechos, que puedan ser controlados por la sociedad civil, aunque estén apoyados por estructuras estatales a nivel nacional o provincial.

Las políticas públicas constituyen elementos y espacios políticos dirigidos a producir y fortalecer el concepto de ciudadanía activa. En consecuencia, se considera necesario abandonar enfoques tradicionales centrados

## La violencia de género en la agenda pública: Reflexiones sobre la Declaración de Emergencia Pública en materia de violencia de género en la provincia argentina de Jujuy

en las personas entendidas como realidades biológicas y funcionales. Como ejemplo de enfoque tradicional se menciona, desde el paradigma positivista, pensar en que la familia es una forma institucionalizada, permanente, con roles determinados biológicamente y cuya función es transformar un organismo biológico en una persona. Romper con esta idea implica repensar la familia como una estructura que se institucionaliza a través de procesos y prácticas sociales, según las culturas y los tiempos históricos en los que éstas se constituyen y que reconozca la implicancia e interacción de múltiples variables y dimensiones de la vida social con la dinámica interna del grupo, junto a la existencia de conflictos entre los miembros del grupo familiar. O bien, plantear políticas sobre la violencia de género con enfoque de género y no basadas en enfoques desarrollistas. Durante los últimos años se evidenció el paso de un tema que no era de asunto público a un tema de política pública, debido a intereses públicos de diversos actores. Finalmente, se considera que las políticas públicas deben superar un enfoque biologicista de lo social, que asigna roles y enfatiza en los efectos a partir de expresiones orgánicas. En su lugar, debe construir categorías desde lo social, a partir de un enfoque de derechos, articulando lo político, lo cultural, lo biológico-social y lo económico.

sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO.

Federicci, S. (2012). Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Traficantes de sueños.

Fournier, M. (2017). La labor de las trabajadoras comunitarias de cuidado infantil en el conurbano bonaerense ¿Una forma de subsidio de "abajo hacia arriba"? Trabajo y Sociedad - Sociología del trabajo, N° 28.

Esquivel, V. (2015). El cuidado: de concepto analítico a agenda política. Nueva Sociedad, N° 256.  
[https://www.nuso.org/media/articles/downloads/4104\\_1.pdf](https://www.nuso.org/media/articles/downloads/4104_1.pdf)

García Prince, E. (2003). Hacia la institucionalización del enfoque de género en políticas públicas. Friedrich Ebert Stiftung.

Harding, S. (2004). A Socially Relevant Philosophy of Science? Resources from Standpoint Theory's Controversiality. Hypatia - Journal of Feminist Philosophy, Vol. 19, N° 1, p. 25-47.

Jessop, B. (2014). El Estado y el poder. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 19, N° 66, p. 19-35.  
<https://www.redalyc.org/pdf/279/27937089004.pdf>

Martínez, S. (2009). Sueños rotos...vidas dañadas. Violencia hacia las mujeres en contextos familiares. Editorial Fundación La Hendija.

Oszlak, O. y O'Donnell, G. (1981). Estado y Políticas Estatales en América Latina: Hacia una Estrategia de Investigación. CLACSO. Vol. 4.  
<https://repositorio.cedes.org/handle/123456789/3332>

Pereyra, M. (2015). Como te ven te tratan. La percepción social de la violencia contra las mujeres y los medios de comunicación. Congreso Latinoamericano de Comunicación. Buenos Aires.

Quijano, A. (2000). Colonialidad el Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO.

Scott, J. (1994). Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis? Teoría y pensamiento feminista.

Soldevila, A. (2011). La categoría género en las perspectivas de intervención. En A. Domínguez y A. Morcillo (Comp.). Derechos humanos, género y violencias. Universidad Nacional de Córdoba.

Subirats, J., Knoepfel, P., Larrue, C. y Varonne, F. (2008). Análisis y gestión de políticas públicas. Ariel.  
[https://www.academia.edu/234911/An%C3%A1lisis\\_y\\_gesti%C3%B3n\\_de\\_pol%C3%ADticas\\_p%C3%BAblicas\\_Parte\\_1\\_See\\_parte\\_2\\_http\\_igop.uab.es\\_](https://www.academia.edu/234911/An%C3%A1lisis_y_gesti%C3%B3n_de_pol%C3%ADticas_p%C3%BAblicas_Parte_1_See_parte_2_http_igop.uab.es_)

### Referencias Biográficas

Diplomatura Universitaria en Violencia de Género, Derechos y Movimiento de Mujeres (2020). Incidencia, transformación y debates actuales. Fundación Siglo 21.

Biblioteca Digital (2022). Primer estudio nacional sobre violencias contra la mujer. Disponible en <http://www.bibliotecadigital.gob.ar/items/show/1690>.

Aguilar Villanueva, L. (1994). Estudio introductorio. En L. Aguilar Villanueva (Ed.). Problemas públicos y agenda de gobierno. Porrúa, México.

Ansaldi, W. (1998). La temporalidad mixta de América Latina. Una expresión de multiculturalismo. Primer Encuentro África- América Latina. Hacia un nuevo dialogo cultural. Buenos Aires.

Brewer, G. y de Leon, P. (1983). The Foundations of Policy Analysis. Brooks/Cole.

Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias

# Intervención con niñeces en Trabajo Social: ¿Cómo y desde dónde se habita y gestiona la educación sexual integral en Argentina?

Samanta Lara Rodríguez<sup>10</sup>

## Resumen

En el presente artículo nos proponemos problematizar y enriquecer las diversas intervenciones profesionales que realizamos con niñeces desde los diferentes ámbitos del Trabajo Social, fundamentalmente cuando articulamos con espacios de gestión de la educación sexual integral. En esta labor, a partir del concepto de poder, se intenta recuperar las nociones de cuerpos y territorios en el marco de la ley 26.150. En tal sentido, se busca complejizar el análisis de la gestión de dispositivos en función de su implementación en el abordaje con las niñeces, con el objetivo de comprender y abordar la sexualidad integral contextualizada en cuerpos/territorios, no sólo individuales sino también colectivos, intentando reflexionar sobre la dialéctica que se produce en la producción y reproducción de las sexualidades en las niñeces. Utilizamos estas nociones para promover la revisión y construcción de estrategias de implementación en la actualidad. En esto, vemos la importancia de hacer emerger las necesidades y la multidimensionalidad de los sujetos, ya que es en nuestros cuerpos, territorios y trayectorias, donde adquieren sentido.

**Palabras claves:** sexualidad, educación sexual integral, niñeces, cuerpo, derechos sexuales.

## Introducción

Desde nuestra profesión como trabajadores sociales, retomamos y nos actualizamos constantemente en el compromiso ético y político de generar estrategias y herramientas que garanticen el pleno ejercicio de los derechos humanos. Nos posicionamos en un encuadre de derechos que nos atraviesa, especialmente los marcos normativos de la ley 26.061 de protección integral de los derechos de las niñas, niños y adolescentes; ley 26.485 de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales; ley 26.743 de identidad de género y ley 27.499 de capacitación obligatoria en la temática de género y violencia contra las mujeres, entre otras. En el marco de estas leyes, tenemos posibilidad de trabajar en intervenciones con niñes, pensándolos y abordándolos como sujetos de derechos, especialmente para este trabajo sujetos que poseen sus propios derechos sexuales. Esto genera la necesidad y nos brinda la posibilidad de construir escenarios favorables para el ejercicio real y efectivo de estos derechos.

En este contexto, consideramos necesario detenernos y analizar cuál es la espacialidad donde se implementa la ley 26.150 de educación sexual integral, como también cuál es su relación con las nociones de cuerpos y territorios ya existentes. En particular, poder pensar en función de las prácticas que, a partir de dichas nociones, se despliegan. El entrecruzamiento de estas variables nos devuelve la suficiente complejidad con la cual podemos efectuar un nuevo análisis de la gestión de los dispositivos, sobre todo a partir de la ejecución de los mismos. Se trata de construir un marco que nos permita visibilizar los cuerpos individuales de los niñes, como también los cuerpos colectivos o comunitarios en los cuales se encuentra la dialéctica de la producción y reproducción de las sexualidades. Creemos necesario trabajar las emergencias de

<sup>10</sup> Licenciada en Trabajo Social. Doctoranda en Estudios de Género

## **Intervención con niñeces en Trabajo Social: ¿Cómo y desde dónde se habita y gestiona la educación sexual integral en Argentina?**

representaciones y tensiones que atraviesan estas sexualidades, pensar en niñeces situadas, resignificando los territorios, los cuerpos, los sentimientos y las posibilidades concretas que tienen para abordar la educación sexual integral. Consideramos necesario el análisis de la noción de sexualidad integral, como también de la multidimensionalidad que atraviesa la ley 26.150 y su vinculación con la forma de vivir, cuidar, sentir, pensar y disfrutar de nuestros cuerpos y del modo de relacionarnos con otras personas.

### **El proceso de implementación de la educación sexual integral**

Para Guadalupe Molina (2018), la educación sexual integral fue pensada como un dispositivo a partir de un espacio sistemático de enseñanza/aprendizaje. Este micro espacio, que se funda e introduce dentro de las escuelas, es el lugar donde se conjugan una serie de sentidos y prácticas arraigadas que, aunque muchas veces son invisibilizadas, sobreviven a cualquier acontecimiento o moda. Nos referimos a fenómenos y manifestaciones como el racismo, los procesos de fragmentación socio-cultural, el patriarcado y la lógica neoliberal, entre otros. Resulta imperativo no sólo comprender que todos estos procesos tienden a consolidarse, volviéndose “cuerpo” dentro de nuestras instituciones, sino que, además, anteceden a las leyes mencionadas anteriormente. Debido a esto, podemos comprender por qué en numerosas ocasiones nos resulta tan difícil intervenir, promoviendo un desandar, desarmar y deconstruir procesos que son históricos y que van más allá de la potencia que tengan las leyes desde su implementación.

Para su implementación, la educación sexual integral posee determinados lineamientos que están definidos en el Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Estos lineamientos permiten diversas estrategias, entre las cuales podemos identificar tres que son fundamentales: a) insistir en su aplicación y profundización, ya que está enmarcada en una ley que constituye una política de Estado; b) visibilizar el entramado de procesos sociales que se vinculan con la educación sexual integral; c) dar cuenta de la prevalencia de

docentes y estudiantes que en la actualidad se encuentran construyendo, organizando y gestionando nuevas demandas (Molina, 2018).

En relación al último punto anterior, acentuamos el rol protagónico que vienen construyendo las niñeces. Este fenómeno se observa en forma posterior al proceso de masificación de las luchas feministas, luego del primer “Ni Una Menos”, en forma conjunta con lo que significó el debate público y sanción de la ley de aborto legal, seguro y gratuito. A partir de entonces, se inicia un proceso de organización movimientista de las niñeces, denunciando al modelo adultocéntrico existente. La ley no es en sí misma una esperanza a futuro, sino que es una realidad en el presente. Por tanto, es ahora cuando y donde tenemos la oportunidad de disputar sentidos y gestionar nuevas oportunidades de transformación social. Es en el ámbito educativo, en articulación con los actores comunitarios y de acuerdo a nuestro perfil profesional, desde donde podemos aportar en el fortalecimiento de los espacios de ejercicio de los derechos de las niñeces. Lograr esto requiere la construcción de nuevos acuerdos sociales, que se puedan sustentar en las garantías de accesibilidad a los derechos en igualdad de condiciones.

Por otro lado, en este proceso que lleva la implementación de la educación sexual integral, hemos aprendido que, para gestionarla, no necesitamos grandes lógicas, sino audacia estratégica. En palabras de Molina (2018), saber cuándo, cómo y con quiénes articular. Sin embargo, profundizando en esta línea de pensamiento, nos atrevemos a preguntarnos: ¿quiénes y cómo se gestiona esta ley? ¿qué lugar protagónico tienen las niñeces? ¿quiénes son los sujetos-cuerpos en los que operan y se reproducen? ¿identificamos los derechos sexuales en las niñeces, como parte de sus derechos humanos? ¿qué idea de sexualidad predomina? ¿cómo se organizan las demandas que emergen?

### **Los cuerpos como territorios**

En la búsqueda de facilitar este tipo de reflexiones, nos adentramos en la noción de “cuerpo”. Nos referimos al cuerpo como nuestro

## **Intervención con niñeces en Trabajo Social: ¿Cómo y desde dónde se habita y gestiona la educación sexual integral en Argentina?**

primer territorio. Retomando las nociones sobre teorías decoloniales, feminismos urbanos y sujetos habitantes, repensamos las espacialidades, corporeidades y emocionalidades. Son todos conceptos que no sólo permiten situarnos, sino además proponen miradas y haceres críticos en la implementación que cada uno puede llevar adelante con respecto a la educación sexual integral. Todo esto como parte constitutiva de cada sujeto, lo cual nos permite recuperar la particularidad de los sujetos con los que intervenimos desde un enfoque de derechos.

Por consiguiente, como sujetos, estamos constituidos políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos. Estamos sujetos a los campos del deseo, los cuales trazan los límites y la vulnerabilidad de nuestra física/orgánica. Dicho de otro modo, somos públicamente asertivos y vulnerables en simultáneo. El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad y agencia. La piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia. El cuerpo puede ser la agencia y el instrumento de todo esto, o el lugar donde «el hacer» y «el ser hecho» se tornan equívocos. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública. Está constituido como fenómeno social en la esfera pública. Mi cuerpo es y no es mío, como sostiene Butler (2006).

En relación a esto, a lo largo de la historia, las niñeces han sido cuerpos invisibilizados. Cuerpos ausentes, vistos sólo como proyectos futuros (Sanz, 2020). Estos cuerpos quedaron atados a relaciones de poder, siendo el resultado de las desigualdades sociales que jerarquizan no sólo por género, sino también por generación. Entendemos entonces la necesidad de pensar la fragilidad como un término con suficiente potencial político (Ahmed, 2018). Desde aquí, analizando cómo el patriarcado y el adultocentrismo han violentado los derechos de las niñeces, invisibilizándolos como sujetos derecho y actualmente obstaculizando el ejercicio de las ciudadanía sexual. El ejercicio de estas ciudadanía sexual, de estos derechos sexuales, no se centra sólo en la necesidad de recibir contenidos, ni en la transversalización de los

mismos, sino en poder participar políticamente en la gestión de los mismos desde la pedagogía de la ternura.

### **Espacialidades y emociones**

Como sostiene Sanz (2020), los cuerpos están situados en espacios. Estos espacios, dice el autor, dependen de las relaciones de poder. Son el resultado de las desigualdades sociales que jerarquizan no sólo personas, sino también territorios. Los cuerpos son la primera frontera entre el yo y los otros. Todo lo que hacemos está espacialmente situado y encarnado en cuerpos diferentes y jerarquizados. Somos sujetos espacializados, y toda práctica espacial es posible y se concreta a partir de la corporeidad, como sujetos-cuerpo. Por otro lado, en la dinámica propia del actuar, las prácticas siempre se tiñen de significados, de emociones y afectividad. La afectividad no sólo se conecta con la práctica misma, sino que usualmente conlleva afectos asociados a la espacialidad donde transcurre. De este modo, las prácticas espaciales, los significados, las emociones y la afectividad integran una trama compleja que nos sostiene, y dentro de la cual se desarrolla la biografía del sujeto. Todo sujeto-cuerpo también es un sujeto-sentimiento.

En este sentido, estudiar las micro situaciones que ocurren en los diferentes espacios de habitabilidad del sujeto, implica analizar las prácticas espaciales, los significados, la afectividad y las emociones que esos sujetos ponen en juego en cada instante. La escuela, como parte de una micro situación que acontece en la trayectoria vital del sujeto, debe ser pensada, entendida y vivida para lograr gestionar la educación sexual integral no sólo de manera efectiva, sino además como un asunto de derechos humanos (Flores, 2017). A partir de lineamientos curriculares específicos, estamos amparados y obligados a brindar educación sexual, recuperando los otros lenguajes no hegemónicos que expresan las niñeces, desde donde ven y nos muestran el mundo.

Al trabajar la educación sexual integral, estamos en constante conexión con la corporeidad, los sentimientos y la espacialidad

## **Intervención con niñeces en Trabajo Social: ¿Cómo y desde dónde se habita y gestiona la educación sexual integral en Argentina?**

de les sujetes. Hablamos sobre nuestros cuerpos, hablamos sobre nuestros sentimientos en un territorio que es la escuela. Dentro de este espacio público, específico, se va construyendo en un ida y vuelta que está interrelacionado. Si la espacialidad está dada en un lugar sentido por una persona, donde lo que prevalece es la amabilidad, donde se promueve el ejercicio de la confianza, ese lugar seguramente quedará asociado no sólo a un significado específico, sino también acompañado de un sentimiento específico en el cuerpo de la persona.

### **Las niñeces como subjetividades políticas**

Como plantea Flores (2017), debemos pensar la práctica pedagógica como intervención política y descolonización intelectual, subjetiva y afectiva. Construir conocimientos desde la propia tarea educativa se convierte en una forma efectiva de interrumpir y transformar las “normalidades” deliberadas y restrictivas de las pedagogías informales. Para el tratamiento de la sexualidad en la escuela no hay recetas, fórmulas o planificaciones que sean aplicable de manera universal en cualquier contexto. Por el contrario, cualquier abordaje requiere una perspectiva situacional y localizada.

Por consiguiente, legitimar a las niñeces como sujetos políticos desde un enfoque que no sea adultocéntrico, como así también conocer las particularidades contextuales de les niñes y de la escuela como espacio donde se produce y reproduce la educación sexual integral, nos permite construir una base sólida donde diseñar y proponer intervenciones profesionales que favorezcan el ejercicio de derechos sexuales de les niñes. En esto, resulta fundamental identificar que estos cuerpos tienen su existencia en la incesante negociación de sentido relacional, el cual realiza las acciones políticas (Torrás, 2021), en este caso el agenciamiento de sus derechos sexuales.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, adoptar el desafío y la responsabilidad de dar lugar a la experimentación pedagógica y erótica, construir una posición prosexo desde una pedagogía anti normativa, producir colectivamente nuevas formas de intercambio

y producción de saberes, son algunos lineamientos a seguir. Por otro lado, desarrollar talleres, performances, nos habilita a visibilizar la presencia del cuerpo, otro modo de circular la palabra, la escucha y nuestra presencia (Flores 2016). Construir nuevos lenguajes en los cuales facilitemos y legitimemos otras formas de comunicación.

En el trabajo con niñes, es indispensable reconocer y validar estos lenguajes. Desandar el adultocentrismo que nos centra en la palabra y profundizar en la experiencia del encuentro. Atrevernos a desandar la fuerza de la (hetero)normatividad que atraviesa la cultura escolar y sus efectos de des-sexualizar las identidades (Flores, 2016). Comprender que esto opera no sólo sobre les docentes, sino sobre todes los sujetos. Poder poner en tensión la accesibilidad estratificada que tiene hoy, pudiendo así visibilizar estos cuerpos y generar condiciones de accesibilidad para su agenciamiento.

### **La educación sexual integral como proyecto político**

De esta manera, empleando el marco de la educación sexual integral como proyecto político, podemos acompañar la organización de una propuesta protagónica, política y colectiva de las niñeces, para el ejercicio de sus ciudadanía sexuales (Flores, 2017). Insistimos en que el trabajo con la educación sexual integral implica la conciencia de que nuestro primer territorio es nuestro cuerpo, como la base material donde transita “mi” territorio, y con el cual puedo construirlo.

Desde los diferentes espacios de articulación e intervención en la dinámica escolar, debemos aportar en construir prácticas políticas y pedagogías prosexo. Esto implica romper con los guiones sexuales dominantes, generando un modo de producción y creación colectiva que desborda los límites institucionales (Flores, 2016). La educación sexual integral como umbral de la imaginación pedagógica nos brinda la capacidad de problematizar colectivamente cómo abordamos la dimensión política de las niñeces y su participación. Nos da el marco para identificar los relatos de deseo y goce en les niñes. Incluso para pensar la

## **Intervención con niñeces en Trabajo Social: ¿Cómo y desde dónde se habita y gestiona la educación sexual integral en Argentina?**

educación sexual no sólo desde una visión negativista, en la que sirva como instancia formativa protectora de situaciones de violencia sexual contra las niñeces, o de embarazos no deseados en jóvenes. Debemos dejar de pensar a las niñeces sólo como objetos de cuidado.

En este sentido, se torna necesario poder generar, dentro del mismo dispositivo de implementación de la ley, espacios colectivos donde se construyan demandas desde las niñeces. Favorecer una experiencia política en relación a estos cuerpos individuales y colectivos. Experiencias situadas que, en base a la participación protagónica de las niñeces, más allá de la estratificación de contenidos planteada en la ley, se pueda dar voces a las singularidades. El colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo expresa: “[...] pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y el territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos, cuando se violentan los lugares donde habitamos, impactan sobre nuestros cuerpos, cuando se impacta sobre nuestros cuerpos se violentan los lugares donde habitamos” (2017, p. 14).

Frente a esto, podemos pensar, por ejemplo, lo que ocurre en los múltiples casos de abuso sexual infantil al momento en que un niño puede construirse como sujeto-sentimiento (desde su corporeidad) dentro de una espacialidad. Probablemente, esto le permita decir y ser escuchado sobre lo que le aconteció en el territorio escuela. De este modo, para gestionar la educación sexual integral, es necesario reivindicar la importancia de la experiencia sensible, entendiendo que son nuestros cuerpos los que encarnan nuestras vidas, nuestra memoria. Y son los sentidos los que nos conectan con los territorios. Es a partir de esta base de reconocimiento como sujetos-cuerpo, sujetos de derecho, donde y cuando podemos aprender experimentando el ejercicio de estos derechos y la organización colectiva para nuevas demandas.

### **Reflexiones finales**

La co-construcción apunta hacia todo lo que producen los sujetos que se encuentran en la escuela. Conlleva la emergencia que se

produce al interactuar entre todes ellos, al trabajar con los objetos culturales en dicho espacio. Adquiere centralidad lo que los sujetos hacen a partir del encuentro con la cultura heredada y la producción de nuevas culturas, nuevos significados, nuevas prácticas. En este plano de co-construcción, el movimiento es siempre doble. No se trata solamente de transmitir la cultura, sino de recrear en el encuentro entre generaciones dichos elementos culturales (Molina, 2018). Cuando estamos trabajando con educación sexual integral, estamos construyendo territorios con sujetos que disponen de una corporeidad y una espacialidad que les promueva e impulse a la construcción de territorios más amplios. Se produce un ida y vuelta entre nuestros cuerpos, como primer territorio, y la impronta que le ponemos a las acciones “sentipensadas” en los territorios por los que transitamos y construimos.

Desde el Trabajo Social tenemos la oportunidad de dimensionar la importancia de la experiencia política, del ejercicio de hacer consciente esa construcción y reproducción constante, de generar espacios en nuestras intervenciones, que fortalezcan la mirada política, protagónica y organizada de las niñeces. Esto impacta tanto para el ejercicio de los derechos sexuales de niñas, niños y adolescentes, como para la organización de nuevas demandas. Es en nuestros cuerpos, en nuestros territorios, donde toman sentido las letras que contienen las leyes; donde toman vida las instituciones y a partir de donde podemos generar las transformaciones sociales deseadas.

## **Intervención con niñeces en Trabajo Social: ¿Cómo y desde dónde se habita y gestiona la educación sexual integral en Argentina?**

### **Referencias bibliográficas**

- Ahmed, S. (2018). Fragilidad queer. *Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 196-209.
- Anastasia, P. (2018). Gestiones de la (a)sexualidad infantil. *Civitas*, 138-152.
- Anastasia, P. (2019). Erotización de la infancia y gramática afectiva: discursos sobre la infancia en la era 2.0 en Argentina. *Revista Latinoamericana*, 101-118.
- Cussianovich Villagrán, A. (2013). Protagonismo, participación y ciudadanía como componente de la educación y ejercicio de los derechos en la infancia. *Universidad Mayor San Marcos*, 86-102.
- Cussianovich, A. (2009). Balance de los veinte años de la Convención: participación de los niños y niñas. *Instituto de Formación de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y El Caribe*.
- Esposito, E. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu Ediciones.
- Flores, V. (2016). Saberes desbiografiados para una ars disidente. *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 14, N° 2.
- Flores, V. (2017). ESI: esa sexualidad ingobernable. El reto de des-heterosexualizar la pedagogía. *Tropismos de la disidencia*.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad*. Siglo Veintiuno.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo*. Traficante de sueños.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, (16), 79 -102.
- Judith, B. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Judith, B. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Lindón, A. (2009). *La Construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento*. Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- Magistris, G., & Morales, S. (2021). *Educar hasta la ternura siempre*. Chirimbote.
- Molina, G. (2018). *Educación Sexual Integral: recorridos y escenarios*. VII Coloquio sobre Educación, Sexualidades y Relaciones de Género. Paraná.
- Morgade, G. (2006). Educación en la sexualidad desde un enfoque de género. Una antigua deuda de la escuela. *Novedades Educativas*. 30-34.
- Morgade, G. (2011). *Toda educación es sexual*. La Crijia Ediciones.
- Piotti, M. (2019). *Protagonismo Infantil y Trabajo Social*. Lengua Viva.
- Sanz, P. (2020). Derecho a la ciudad desde la etnografía feminista: politizar emociones y resistencias en el espacio urbano. *Invi*, 1-34.
- Torras, M. (2021). ¿Hay un cuerpo en este corpus? Corporalidades sex/textuales en lo fantástico. *Theory Now*, 4(2), 45-64.

# Atención primaria de la salud y presupuestos participativos: La experiencia de Ingeniero White

Paola Vanesa Arriola<sup>11</sup>  
Ana Carina Conde<sup>12</sup>  
Mariel Elizabeth Molina<sup>13</sup>

## Resumen

Este trabajo da cuenta de la acción conjunta realizada entre la Sociedad de Fomento de Ingeniero White y el equipo del Centro de Salud Leonor N. de Capelli de la misma localidad, en el marco de un programa de presupuesto participativo. Para las autoras, este trabajo con una institución de la comunidad contribuyó a la visibilización de aspectos constitutivos de la salud mental comunitaria, como la recreación, la motivación, la expresión y la autonomía. Se trató de una experiencia participativa con y en la comunidad, a través de prácticas reflexivas, uso de herramientas teóricas, construcción de estrategias con la comunidad y otras instituciones y construcción de una metodología organizativa. Se trabajó con una matriz colaborativa que permitió la movilización de subjetividades y puso en marcha acciones, recursos y procesos atravesados fuertemente por un contexto social cada vez más individualista y meritocrático.

**Palabras clave:** Salud comunitaria, Salud pública, Matriz colaborativa, Práctica reflexiva

## Introducción

En el año 2022, como equipo del Centro de Salud Leonor N. de Capelli de Ingeniero White, partido de Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires, decidimos formar parte del programa de presupuesto participativo propuesto por una empresa multinacional. Nuestro trabajo diario, atravesado por la estrategia de atención primaria de la salud, impulsa aquellas "líneas de trabajo que buscan superar las barreras de acceso a la atención e integrar las acciones de promoción de la salud y prevención de las enfermedades, mediante intervenciones individuales y/o poblacionales" (Programa Equipos Comunitarios, Módulo 1, p. 143). Desde aquí, apelamos a reforzar nuestra intervención desde el enfoque de Salud Colectiva, que

abarca un conjunto complejo de saberes y prácticas, técnicas científicas y culturales, ideológicas, políticas y económicas, relacionados al campo de la salud, involucrando desde las organizaciones que prestan "asistencia" a la salud de las poblaciones hasta las instituciones de enseñanza, de investigación y organizaciones de la sociedad civil que puedan tener un carácter científico o sindical interesadas en defender el sistema público de salud en el marco de la lucha por el "derecho a la salud" de la ciudadanía (Liborio, 2013, p. 139).

La atención primaria de la salud debe analizarse desde tres perspectivas: como estrategia, como nivel de asistencia y como programa de actividades. En la participación en el programa de presupuesto participativo hicimos hincapié en la atención primaria de la salud atención primaria de la salud como estrategia y programa de actividades, entendiendo estos ámbitos como espacios fundamentales que garantizan la recreación, la motivación, expresión y autonomía, en tanto aspectos constitutivos de la salud comunitaria. Desde estas perspectivas, planteamos

<sup>11</sup> Licenciada en Trabajo Social.

<sup>12</sup> Licenciada en Trabajo Social.

<sup>13</sup> Licenciada en Psicopedagogía.

## **Atención primaria de la salud y presupuestos participativos: La experiencia de Ingeniero White**

como objetivo general profundizar un trabajo interinstitucional que nos permita fortalecer los lazos con la comunidad, en un espacio de participación desde una matriz colaborativa. Para lograrlo, planteamos como objetivos específicos conocer los espacios de encuentro propuestos por la empresa a la comunidad; describir las estrategias de participación propuestas para movilizar a la comunidad y reflexionar sobre el rol del equipo de salud en la relación entre las instituciones de la comunidad y el proyecto de presupuesto participativo. Estos objetivos fueron propuestos con el propósito de promover nuevas estrategias para la mejor utilización de los recursos, potenciar una mirada crítica en comunidad frente a estas estrategias y propiciar la construcción colectiva y participativa del proyecto.

### **El Centro de Salud**

El Centro de Salud se inauguró en mayo de 1961. Surge a raíz de la demanda de la comunidad, basada en la necesidad de tener un referente de salud más cercano a la población, evitando dirigirse a Bahía Blanca, además del crecimiento de la población y la gran circulación de trabajadores del puerto. El mantenimiento del "hospitalito", como insiste en llamarlo la comunidad, se fue generando con el aporte de los socios y la voluntad de las instituciones que realizaban distintas actividades, como desfiles o bailes, para juntar dinero y donarlo a la institución. Aún en la actualidad, respondiendo a la Secretaría de Salud del Municipio de Bahía Blanca, las instituciones, y sobre todo la cooperadora, siguen trabajando y aportando por medio de socios y la realización de los clásicos "té canasta para el hospitalito". En el año 1962 se inauguró un consultorio de guardia 24 horas y el funcionamiento de una ambulancia que, si bien se inició respondiendo a traslados por urgencias, en la actualidad funciona como ambulancia de traslado social.

Sin embargo, lo que caracteriza el espíritu de esta institución se origina en un hecho ocurrido en 1983. Terminada la dictadura cívico-militar y habiendo tenido varias experiencias de violencia por parte de fuerzas

militares, se recibió la noticia del cierre del "hospitalito", por falta de fondos para seguir funcionando. No obstante, se contaba con ventajas ya que el edificio era propiedad de la municipalidad. La problemática se hizo pública por la lucha de las enfermeras que, pasando las noches de guardia y sin cobrar por varios meses, mantuvieron abierto el centro de salud. Finalmente, en junio de 1984 se anunció que la comunidad se hacía cargo del "hospitalito", de la guardia médica, de la enfermería, del funcionamiento del servicio de ambulancia y del mantenimiento del edificio. A su vez, la asociación cooperadora se hacía cargo de los consultorios externos en las especialidades que no fueran cubiertas por el municipio. Este hecho genera un fuerte sentido de pertenencia.

### **Crisis y cambio de paradigma**

Para Pichón Riviere (1982), esto implica la integración de los sujetos en un grupo que se identifica con los acontecimientos y devenires de los mismos. Es decir, los individuos se identifican entre sí y consideran a los otros incluidos en un mundo interno. Sin embargo, cuando este mundo interno pierde el vínculo con el contexto social, el sentido de pertenencia es reemplazado por el de apropiación, convirtiendo a la institución en un espacio iatrogénico en el que sus objetivos se vuelven antagónicos con el de los sujetos.

Para Eloísa de Jong (2000), existe la sospecha de que desde la materialidad de la existencia y desde el escenario social internalizado, al producirse la proyección del mundo interno en el mundo social, se pueden deslizar formas estáticas de ver la realidad, en una relación contradictoria entre ambos mundos y, aunque en el discurso se acepte las transformaciones sociales, "las prácticas institucionales continúan aferradas a la concepción fijista que garantiza la permanencia de formas imaginarias eternas" (p.18).

Este marco histórico-institucional, en contexto de pandemia e interpelado por la incertidumbre, generó una situación de aislamiento e implicó la necesidad de nuevas estrategias para dar respuesta a diversas demandas de la comunidad. Esta situación

## **Atención primaria de la salud y presupuestos participativos: La experiencia de Ingeniero White**

impactó en el trabajo cotidiano del equipo de salud, convirtiéndose en una oportunidad para repensar las prácticas y revisar las estrategias. Es decir, iniciar una lógica de trabajo que trascienda lo meramente asistencial y basado en la demanda, hacia procesos pensados desde la atención primaria de la salud como estrategia y programa de actividades. Se generaron así espacios de reflexión, impulsados y fundados en un enfoque de salud colectiva, concebida como

un decidido esfuerzo por ver más allá del horizonte que nos ha legado la salud pública convencional; es una profunda vocación por transformar nuestra acción en un quehacer humano profundamente comprometido con la vida y con el cuidado (...); es un intento de construirnos como sujetos salubristas en función a respetar individualidades y apoyar la construcción de ciudadanos; es un intento por crear espacios de aprendizaje para multiplicar las fuerzas del compromiso (Granda, 2004, p. 10).

Consideramos que las relaciones con los diferentes actores/instituciones se entretejen constituyendo un ambiente de trabajo en un clima que en cada encuentro se va construyendo con participación activa, esfuerzo cotidiano en el hacer, comunicación y disposición, como parte de la convivencia. A esto sumamos que cada uno percibe, realiza y expresa su tarea como agente que se siente parte de una institución, conociendo y vinculándose con el contexto y reflexionando sobre sus expectativas. Hablamos aquí de una matriz colaborativa, de una aceptación del pluralismo de ideas, basada en el respeto y tolerancia por el pensamiento del otro. Podemos poner en juego esta consideración en relación, por un lado, a un habitar colaborativo que, en palabras de Ledesma y Nieto (2020) implica un acuerdo práctico en el marco de una idea abierta y deliberadamente no definida de cooperación y convivencia; y, por otro lado, en relación a una gestión colaborativa que alienta la descentralización de decisiones con el fin de potenciar una metodología de toma de decisión conjunta.

### Programa de presupuesto participativo

A partir del 2016, en el marco de programas de responsabilidad social empresarial, entendida “como el compromiso que asumen las empresas hacia la sociedad en beneficio del desarrollo sostenible, es decir, es el equilibrio entre el crecimiento económico y el bienestar social” (Castro y Becerra, 2012, p. 5), una empresa multinacional ofrece financiar proyectos que presenten diferentes instituciones y referentes de la comunidad, generando un espacio de participación en el cual los diversos proyectos compiten para acceder al presupuesto. Sin embargo, esta oferta reaviva en el imaginario de la comunidad de Ingeniero White tres conflictos históricos básicos instalados en la comunidad, vinculados a la existencia del polo petroquímico asentado en la zona, del cual forma parte la empresa multinacional que realiza el ofrecimiento: a) La contaminación ambiental en general y del estuario en particular que, si bien diversos estudios intentaron desmentir, recientemente un fallo judicial confirma la contaminación; b) Las grietas en las viviendas y el riesgo de derrumbe de las mismas; los vecinos/as afectados/as por este problema sostienen que es producto de vibraciones y temblores ocasionados por las empresas, aunque no hay estudios que lo confirmen; c) Los vecinos/as de Ingeniero White han manifestado en diversas oportunidades y espacios que la instalación de un polo petroquímico debería haber generado inserción laboral de los/as jóvenes en las empresas. En este contexto conflictivo, las empresas generan programas e implementan acciones que, al no dar respuesta a demandas particulares de la comunidad, buscan generar un vínculo positivo con ella. Aquí, como sostienen Castro y Becerra (2012)

la responsabilidad social empresarial actúa como medio acomodaticio a través del cual se construyen relaciones de beneficio recíproco entre los objetivos empresariales y los intereses colectivos de la sociedad. No obstante, la organización se sirve de estas relaciones para impulsar su crecimiento y garantizar la sostenibilidad integral del negocio (p. 9).

## **Atención primaria de la salud y presupuestos participativos: La experiencia de Ingeniero White**

En el marco del programa de presupuesto participativo se entregaron a la comunidad 5 millones de pesos para financiar proyectos presentados por instituciones o referentes. Por primera vez se organizaron en categorías: deporte, seguridad, educación, recreación y cultura, con el fin de financiar 4 proyectos. El proceso se realizó mediante una serie de encuentros, con modalidad de taller, en los cuales se fue profundizando sobre la dinámica de trabajo, lo que implicó compartir las pautas de presentación de los proyectos y el diseño de los mismos. Frente a las pautas de competencia, algunas instituciones decidieron darse de baja ya que no pudieron competir con otras de su misma categoría, por no contar con los mismos recursos. Sin embargo, seguía siendo constantemente reforzado desde los representantes de la empresa que el presupuesto participativo es una instancia democrática participativa, en el cual cualquier vecino, vecina o institución puede presentar un proyecto.

Tanto las categorías en las cuales participaron, como los proyectos ganadores, se definieron mediante votación secreta. Previo a la votación, se invitó a la comunidad y a las autoridades a presenciar la presentación de los proyectos. A partir de ese momento, se inició una semana de campaña de difusión hasta llegar al día de la votación. Como equipo, decidimos proponer nuestro acompañamiento a la Sociedad de Fomento, institución en la que fuimos bienvenidos. Su propuesta era la adquisición de una pantalla y un proyector para la instalación de un cine en el teatro de Ingeniero White, administrado por la misma. Durante los distintos encuentros, reforzamos y profundizamos la idea expresada por los integrantes de la Sociedad de Fomento, diseñando un proyecto que contempló la sistematización del proceso.

Además de los espacios de trabajo dispuestos por la empresa, generamos diversas reuniones con la comisión de la Sociedad de Fomento, no sólo con el fin propio de la actividad -escribir el proyecto- sino por nuestro objetivo de generar lazos interinstitucionales. Nuestra tarea fue acompañar en todo momento las ideas de la Sociedad de Fomento y aportar herramientas

de organización de la tarea, siempre respetando las propuestas de la institución. Finalmente, en agosto de 2022 se realizó la jornada de votación, donde el proyecto del cine "Paradiso White" resultó ganador en la categoría cultura y recreación. Siendo éste el tercer año consecutivo de presentación, destacamos que en el año 2020 obtuvieron 9 votos; en el año 2021, 64 votos y en el corriente año lograron ser el proyecto más votado con 950 votos en su categoría.

### Reflexiones finales

Teniendo en cuenta nuestra perspectiva teórica y la acción participativa desarrollada, pudimos lograr los objetivos que nos propusimos: participamos de los espacios de encuentro, vivenciamos las estrategias de participación y reflexionamos sobre nuestro quehacer como agentes de salud. Al iniciar nuestro tránsito por el programa, problematizamos una matriz de participación competitiva frente a una matriz de participación colaborativa, a través de la decisión de acompañar el proceso de otra institución y no presentar un proyecto propio. Durante el proceso, fuimos cuestionando la no participación de algunas instituciones, por hallarse en desventaja y la decisión de retirarse del programa por este mismo motivo, acto que interpela toda propuesta participativa. En el transcurso de nuestra experiencia participativa con y en la comunidad, a través de una práctica reflexiva y de diversos aportes teóricos-instrumentales, valoramos la importancia de la construcción de estrategias en conjunto con la comunidad y las otras instituciones que, en este caso particular, aportó una metodología organizativa. La participación contextualizada en la coexistencia de una matriz colaborativa y una matriz competitiva, aportó a la movilización de subjetividades y puso en marcha acciones, recursos y procesos, atravesados fuertemente por un contexto social cada vez más individualista y meritocrático.

El encuentro entre ambas instituciones reforzó y puso en valor los conocimientos de cada espacio en particular. Formar parte de un proyecto desde la acción de acompañar a otro,

## **Atención primaria de la salud y presupuestos participativos: La experiencia de Ingeniero White**

fue un posicionamiento ético-político que implicó saber potenciar los vínculos que consolidan la red social de contención comunitaria y poder pensar la salud, en el primer nivel de atención, como un espacio de construcción de conocimiento crítico, resultado de la confrontación de ideas, la disputa colectiva y entendiendo que el proceso de aprendizaje es siempre dinámico. Desde aquí, reforzamos la idea de que el sujeto es sano, en tanto mantiene una relación dialéctica con su contexto y no una relación pasiva, rígida y estereotipada. El proceso de la salud consiste en un aprendizaje de la realidad, a través del abordaje, manejo y resolución integradora de los conflictos.

Los tres conceptos fundamentales que nos acompañaron, atravesaron e interpelaron antes, durante y luego de esta experiencia fueron la participación conjunta, los espacios fundamentales de la salud comunitaria y la experiencia participativa como práctica reflexiva. La participación conjunta es resultado de un trabajo conjunto que implica tomar una determinada posición en las intervenciones, tanto hacia adentro como hacia afuera. Los espacios fundamentales tienen que ver con reflexionar sobre si los equipos de salud somos los centros de la salud o, por el contrario, una parte más de esa red y de ese entramado social. Por último, la experiencia por la cual transitamos como equipo de salud nos ha generado nuevas inquietudes e interrogantes: ¿los programas de responsabilidad social empresarial invisibilizan los conflictos de las empresas con la comunidad? ¿podemos hablar de proyectos participativos en una matriz competitiva? ¿cómo ponemos en tensión al Estado en relación a la responsabilidad social empresarial? Sobre estos interrogantes seguiremos reflexionando.

### **Referencias bibliográficas**

- Aquin, N. (1994). Por qué desarrollar la especificidad. *Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, N° 8.
- Castro, A. y Becerra, D. (2012). Crecimiento empresarial basado en la responsabilidad social. *Revista Pensamiento & Gestión*, N° 32.
- De Jong, E. (2000). Cuestión social, familia y trabajo. *Revista Margen*, N° 18.
- Granda, E. (2004). ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy? *Revista Cubana de Salud Pública*.
- Liborio, M. (2013). ¿Por qué hablar de salud colectiva? Cátedra de Medicina Preventiva y Social. Universidad Nacional de Rosario.
- Pichón Riviére, E. (1982). *El proceso grupal*. Nueva Visión.
- Programa Equipos Comunitarios (2006). Módulo 1. Salud y Sociedad. Posgrado de Salud Social y Comunitaria, Ministerio de Salud, Argentina.
- Rodriguez de Almeida Bueno, E. y Suanno, J. (2017). La producción científica en la perspectiva de la complejidad de la angustia del laberinto a la fundación de la libertad. *Revista de ciencias farmacéuticas y bioquímicas*, vol. 5 N° 1.

# Abordaje interdisciplinario en equipos de salud: La experiencia en un consultorio externo hospitalario

*Maria Victoria Hoffay*<sup>14</sup>

*Adriana Koufios*<sup>15</sup>

*Adriana Marcuzzo*<sup>16</sup>

*Susana Villa Nova*<sup>17</sup>

*Gladys Saá*<sup>18</sup>

## Resumen

En este trabajo se presenta un relato y análisis del abordaje interdisciplinario desde el área de salud, cuya atención está destinada a pacientes niños/as con condiciones crónicas complejas. La asistencia ambulatoria se lleva a cabo en el consultorio de seguimiento de recién nacido de alto riesgo. La intervención se basa en la perspectiva de derecho, la accesibilidad, un encuadre de atención integral desde un enfoque centrado en la interdisciplina, la interinstitucionalidad y la intersectorialidad. Los planteamientos de acciones del equipo de salud se basan en tratamientos preventivos, de detección temprana, intervención oportuna y buenas prácticas asistenciales. Se hace referencia en líneas generales a dos casos testigos, cuya intervención hace visible el marco referencial, la planificación de acción y el proceso de monitoreo de la actividad diaria profesional que apunta a una mirada integral. Se describen las tareas del equipo interdisciplinario, desde la búsqueda de generar un enfoque transdisciplinar. Finalmente, se comparten conclusiones como disparadores de debate y reflexión que guían el accionar e interpelan al equipo interviniente.

**Palabras clave:** condiciones crónicas complejas, interdisciplina, sujeto de derecho

## Introducción

El presente trabajo se basa en el relato y análisis de las acciones realizadas en forma conjunta por parte de un equipo de salud del Hospital General de Agudos Juan A. Fernández de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El proceso de abordaje para la atención a pacientes en forma ambulatoria se lleva a cabo desde el consultorio externo de alto riesgo, con una visión integral y desde la perspectiva de derecho. A lo largo de las últimas décadas, las unidades de cuidados intensivos neonatales de América Latina han logrado avances que mejoran la supervivencia de niños críticamente enfermos en el periodo neonatal, pacientes que son considerados de alto riesgo. Podemos definir el alto riesgo como la condición que predispone a los niños a tener mayores probabilidades -comparados con recién nacidos sanos- de evolucionar con morbilidades crónicas, secuelas a largo plazo o, incluso, la muerte en los primeros años de vida. Las poblaciones que son reconocidas como recién nacidos de alto riesgo son aquellas con antecedentes de prematuridad, esto es, menores de 32 semanas de edad gestacional al nacer; muy bajo peso al nacer, esto es, menores de 1.500 gramos; asfixia perinatal o daño severo al sistema nervioso central; malformaciones congénitas que requieren resolución quirúrgica, por ejemplo, cardiopatías congénitas, hernia diafragmática, atresia de esófago, entre otras.

Para la atención de las necesidades de esta población, es importante la implementación de programas de seguimiento, tendientes a garantizar la atención global del paciente de riesgo. Por lo tanto, se debe entender y atender al paciente de forma integral, no sólo limitándose al aspecto clínico, sino que hay que individualizar la asistencia a las necesidades de cada niño y familia. El

<sup>14</sup> Médica Pediatra Especialista en Desarrollo Infantil.

<sup>15</sup> Licenciada en Trabajo Social.

<sup>16</sup> Licenciada en Psicopedagogía.

<sup>17</sup> Médica Especialista en Pediatría.

<sup>18</sup> Médica Especialista en Neonatología y Pediatría.

## **Abordaje interdisciplinario en equipos de salud: La experiencia en un consultorio externo hospitalario**

enfoque en la atención debe ser interdisciplinario, para permitir realizar intervenciones oportunas y adecuadas. Esta mirada se basa en el concepto de enfoque de riesgo, que consiste en un criterio de trabajo aplicado a la atención de la salud, basado en la idea de que algunas personas, familias o comunidades presentan mayor riesgo de enfermedad y muerte que otras. Consiste en una estrategia preventiva que genera mayores necesidades de vigilancia y cuidado.

Según lo establece la guía Organización del Seguimiento de Recién Nacido de Alto Riesgo, del Ministerio de Salud de Argentina, publicada en 2016, en esta organización asistencial es fundamental: a) Asegurar la formación continua de todos los profesionales sanitarios implicados en la asistencia perinatal; b) Establecer la comunicación y la coordinación continua entre los diferentes servicios y disponer de un sistema común de control de calidad; y c) Asegurar la óptima utilización de los recursos y el acceso a las prestaciones en forma adecuada y oportuna. Para esto es necesario establecer estrategias destinadas a minimizar los obstáculos que impiden la concurrencia a las consultas, facilitando el traslado de los pacientes, tratando de utilizar cada oportunidad de atención para realizar los controles correspondientes.

### **Niñez con necesidades especiales de cuidado y atención de la salud**

Según la Organización Mundial de la Salud, existen unos 30 millones de recién nacidos que requieren algún nivel de atención hospitalaria neonatal cada año. Esto incluye a los recién nacidos con complicaciones derivadas de la prematuridad, lesiones cerebrales, infecciones bacterianas graves e ictericia patológica y aquellos con afecciones congénitas. Hasta el momento, el equipo de salud presta atención y busca mejorar la supervivencia de dichas poblaciones, pero con escaso enfoque a largo plazo, si tenemos en cuenta la calidad de vida de estos pacientes. Muchas de las intervenciones, que se llevan a cabo con el objetivo de garantizar la vida del paciente suelen tener repercusiones

inmediatas a nivel de la organización neuroconductual y del procesamiento sensorial del neonato, que tienen efectos perjudiciales a largo plazo en relación al neurodesarrollo y los dominios que lo componen: área motora, lenguaje y comunicación, área cognitiva, social, conducta, alimentación, entre otras. En gran parte de los casos, se suma la escasa, nula o dificultosa red vincular y familiar, lo cual genera una situación de mayor vulnerabilidad para ese niño y su familia.

Por lo tanto, el nuevo enfoque del equipo de salud interdisciplinario se basa en tratamientos preventivos, de detección temprana, intervención oportuna y buenas prácticas asistenciales, con los siguientes lineamientos: intervención centrada en la familia, no sólo en el recién nacido; orientación y facilitación en las interacciones vinculares de los cuidadores con los bebés; fortalecimiento de habilidades y estrategias prenatales e investigaciones locales, para generar nuevos enfoques de tratamiento. Estos lineamientos son ejes sustanciales que sirven como guías de intervención para el equipo tratante. Sabemos que los pacientes con curso neonatal complejo son una proporción menor de los recién nacidos; no obstante, le representan al sistema de salud un mayor gasto en sus primeros días o meses de vida y durante toda la trayectoria vital, ya que presentan comorbilidades que provocan mayor requerimiento del sistema de salud y económico.

Aproximadamente entre 14 y 18 % de la población pediátrica menor de 18 años posee una condición crónica de salud, que requiere mayor uso del sistema de salud que la población pediátrica en general. Se entiende por Niños con Condiciones Crónicas Complejas a aquellos con a) necesidades especiales en atención en salud detectadas y referidas por la familia y los profesionales de la salud; b) condición crónica de salud extendida en el tiempo, que comprende uno o más "sistemas" orgánicos; c) afectación de la funcionalidad, abarcando hasta el uso de tecnología; d) mayor uso del sistema de salud, con mayor requerimiento de hospitalizaciones. Estos pacientes poseen necesidades especiales en

## **Abordaje interdisciplinario en equipos de salud: La experiencia en un consultorio externo hospitalario**

atención de salud, entendidas como el riesgo aumentado o la presencia de una condición física, del desarrollo, conductual o emocional que genera mayor demanda de los servicios de salud con respecto a la población general. La implicancia de dicha demanda provoca un aumento de hasta tres veces de los costos per capita para el sistema de salud.

Consideramos la salud como un derecho humano fundamental. Por tal razón, las instituciones, los bienes y servicios de salud deben estar disponibles o al alcance de todos/as los/as ciudadanos/as. Esta premisa que compartimos como equipo interdisciplinario se basa en el principio de igualdad y equidad. Por ello, la accesibilidad económica o asequibilidad es una función dentro de las responsabilidades del Estado, reconocida por las Naciones Unidas en la Convención de derechos económicos, sociales y culturales del año 2000. Para la atención de pacientes con condiciones crónicas en salud, la Organización Mundial de la Salud propone el modelo de cuidados crónicos, que se centra en la interacción de un paciente informado y activado con un equipo de atención de salud proactivo y bien preparado.

Teniendo en cuenta la propuesta de trabajo del Ministerio de Salud de la Nación y lo que establece la ley 27.611 de atención y cuidado integral de la salud durante el embarazo y la primera infancia, sancionada en el 2021 y conocida como ley de los 1.000 días, desde el consultorio de seguimiento de alto riesgo nos proponemos brindar una mirada integral, interdisciplinaria e intersectorial a los aspectos referidos a la salud. La ley de los 1.000 días tiene por objetivos proteger, fortalecer y acompañar el cuidado integral de la vida y la salud de las personas gestantes y las niñas/os en sus primeros tres años, a través de prácticas de prevención y protección, promoviendo una mirada integral de este curso de la vida, entendiendo las muy diversas realidades en que las familias cuidan y crían a sus hijas e hijos y cómo las comunidades acompañan en esos cuidados.

### **El servicio hospitalario de obstetricia y neonatología**

El Hospital General de Agudos Juan A. Fernández cuenta con un Servicio de Obstetricia y Neonatología de referencia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Es un centro de derivación de mujeres embarazadas con alto riesgo de partos prematuros y de recién nacidos con asfixia perinatal que necesitan hipotermia terapéutica como tratamiento de primera línea en la prevención de daño neurológico severo. En este contexto, egresan de la terapia intensiva neonatal, pacientes que han requerido grandes esfuerzos económicos y profesionales por parte del hospital. Al consultorio de seguimiento de recién nacido de alto riesgo ingresan anualmente unos 50 pacientes que cumplen con los criterios de cronicidad y complejidad médica anteriormente mencionados y entornos familiares que presentan características de vulnerabilidad. Estos pacientes son atendidos en forma interdisciplinaria en nuestro consultorio, integrado por médicas de distintas especialidades, trabajadoras sociales, nutricionista, psicopedagoga, fonoaudióloga, entre otras profesiones.

En el contexto de la pandemia del Covid-19 hemos tenido dificultades para la atención ambulatoria de pacientes, que impactaron en el logro de una adecuada accesibilidad a diagnósticos tempranos para mejorar los abordajes e intervenciones, especialmente en poblaciones con factores de riesgo biológico y ambiental para desarrollar afecciones referidas al neurodesarrollo y lo nutricional. Sumado a esto, la imposibilidad de trasladarse entre municipios, sea por medios de transporte público como privado, limitaron el acceso real al centro de salud, dejando la consulta solo para aquellos pacientes enfermos o con sospecha de estarlo.

A continuación, se mencionan dos casos, solamente como referencia sobre el modo de abordaje interdisciplinario de nuestro de equipo de salud. El primer caso es una niña de 3 años y 10 meses, nacida prematura con 25 semanas de gestación, bajo peso, con necesidad de internación por tres meses,

## **Abordaje interdisciplinario en equipos de salud: La experiencia en un consultorio externo hospitalario**

oxígeno por 75 días y cirugía láser correctiva de la lesión ocular causada por la prematuridad. Actualmente presenta dificultades en el lenguaje, la comunicación y la socialización, productos de una hipoacusia diagnosticada tardíamente por dificultades de acceso a los turnos.

Con el abordaje interdisciplinario, realizamos un acompañamiento y asesoramos a la familia en la inclusión a una obra social, a través del monotributo social, para facilitar las terapias y el desarrollo que necesita, como también para concurrir al nivel inicial educativo. Actualmente articulamos con la escuela el seguimiento conjunto de la trayectoria escolar. El segundo caso es un niño de 10 meses, con dos meses de internación por desnutrición, con padres no oriundos de este país. A partir del acompañamiento y experiencia vivida con esta familia, generamos un espacio de intercambio entre padres y equipo de salud para favorecer la interacción, evacuar dudas, brindar información y acompañamiento sobre diversos temas relacionados con la niñez y el cuidado de la salud.

### **Trabajo del equipo de salud interdisciplinario**

El abordaje se centra en un trabajo en equipo, donde cada disciplina de distintos sectores de salud realiza un aporte para la atención de los pacientes y su red de vinculación familiar y social. Este enfoque intersectorial posibilita una referencia y contra referencia desde las distintas áreas especializadas, en la búsqueda de lograr una unificación para trascender la mirada de sectores estancos. Como equipo de salud, desde la planificación de acciones y la búsqueda progresiva para favorecer la accesibilidad, la atención y los cuidados, centramos la intervención desde la perspectiva de derecho, considerando al paciente y su entorno como sujetos de derecho.

En relación a las tareas de las profesiones que integramos el equipo de trabajo, desde la escucha activa, la atención médica clínica, la entrevista, la observación, entre otros dispositivos, buscamos acompañar al paciente y aportar información sobre la situación socioeconómica, vincular, laboral y de la

cotidianidad de los pacientes y su grupo familiar-social. Es decir, intentamos siempre un abordaje integral. Como equipo interdisciplinario, intentamos ser un nexo facilitador y articulador desde lo disciplinar, lo interinstitucional y lo intersectorial. La atención se ancla en el enfoque integral y la perspectiva de derecho.

Desde esta visión, buscamos garantizar los tratamientos y el acceso al sistema de salud desde la presencialidad, desde los diversos sistemas de apoyo, desde el ingreso al Hospital y desde un acompañamiento singularizado. Asimismo, buscamos generar desde la reflexión y la organización, un pensar y un accionar conjunto con los actores sociales participantes, a partir de la realidad cotidiana. Intentamos, desde una construcción colectiva, alternativas posibles, viables, que permitan mejorar el estado de salud de nuestros pacientes, desde las situaciones personales y particulares, desde las necesidades sentidas y desde lo realizable concretamente por los diversos actores sociales en función de la realidad existente, con y desde todos/as los/as involucrados/as: pacientes, red familiar-social, equipo de salud, Hospital.

Las acciones programadas desde la interdisciplina, la interinstitucionalidad, la intersectorialidad, llevadas a cabo en el consultorio de seguimiento de alto riesgo, nos permite señalar como eje sustancial la importancia de la intervención desde un abordaje integral, como una herramienta metodológica necesaria ante las complejidades de los cuadros médicos y necesidades sociales por las que atraviesa la población que accede a nuestro centro de salud. Como equipo de trabajo, valoramos y rescatamos la singularidad de cada paciente. Por ello, el marco referencial que guía la intervención se basa en lineamientos, teorías, métodos, matriz de atención desde el compromiso y perspectiva de los derechos humanos.

Valoramos la salud como un derecho fundamental de las personas, grupos y comunidades, ligado al ejercicio de otros derechos como la alimentación, educación, trabajo, vivienda. Reconocemos la dignidad

## **Abordaje interdisciplinario en equipos de salud: La experiencia en un consultorio externo hospitalario**

como un valor inherente de las/los pacientes en su condición de ciudadanos. Por esta razón, centrar la intervención en la perspectiva de derecho es rescatar la subjetividad y la singularidad de las personas al considerar al paciente, como a su grupo familiar, desde la visión de sujetos de derechos. Esta concepción posibilita una mirada completa y no fragmentada de los actores sociales. El equipo ancla la mirada en la visión de cuidado, protección, equidad e igualdad, en los sistemas de apoyo, adherencia y acceso en relación a la disponibilidad, al tratamiento y al ingreso al centro de salud. Todo ello, con el propósito de brindar una atención de calidad y en función de las necesidades sentidas de la población involucrada.

Analizar la intervención desde la práctica cotidiana nos acerca al paciente, a sus necesidades y a su entorno. Por ello, mencionamos la evaluación como una etapa necesaria e importante del proceso de intervención. Tiene como propósito monitorear las acciones, para modificar y facilitar la toma de decisiones, ya que nos posibilita repensar las prácticas profesionales para poder realizar las modificaciones necesarias en el proceso de abordaje e incorporar a la dinámica del consultorio nuevos dispositivos o propuestas, como por ejemplo la instancia grupal. El abordaje profesional se centra en el enfoque interdisciplinario para tener una visión transdisciplinar, desde una perspectiva que apunte a la complementariedad y la integración. Esto permite trascender los límites de cada profesión, buscando una óptima coordinación desde visiones, intereses y objetivos comunes.

### **Reflexiones finales**

Como equipo de salud, nos planteamos continuamente nuestra forma de ser y de estar en el espacio institucional de salud, en este caso en el consultorio externo de alto riesgo de una institución pública estatal como el Hospital General de Agudos Juan A. Fernández de Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Ante la crisis y la pérdida de centralidad o de valoración de muchas instituciones del Estado, como también de otras instituciones de la sociedad, nos preguntarnos: ¿cómo

estar/habitar las instituciones?, ¿es posible desde el compromiso, desde la planificación de acciones y desde un abordaje en equipo, recuperar la importancia, centralidad y valoración como institución de salud del Estado? y ¿es viable dar respuesta a las complejidades que plantean los pacientes que concurren a nuestros Hospitales desde el ámbito de salud estatal?

Con este trabajo quisimos contestar modestamente estos interrogantes, contando nuestra experiencia y compartiendo nuestras propias interpelaciones como equipo interdisciplinario. Quisimos dar cuenta de nuestra experiencia laboral cotidiana de construcción profesional colectiva. Quisimos mostrar que es posible otra mirada y otra concepción de la salud, poniendo como centralidad a los pacientes y sus grupos familiares-sociales como sujetos de derecho, desde el compromiso profesional, con un enfoque interdisciplinario y con la idea de una salud colectiva construida con participación de los distintos actores sociales involucrados.



## **Abordaje interdisciplinario en equipos de salud: La experiencia en un consultorio externo hospitalario**

### **Referencias bibliográficas**

- Arias, A. (2020). El problema del triángulo. Trabajo Social e instituciones en una propuesta del CELATS. Escenarios Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales. Año 20, N° 31.
- Arias, A. y Di Leo, P. (2020). Complejidades, responsabilidades e invenciones: construcciones de subjetividades y de derechos en el encuentro entre instituciones y jóvenes de sectores populares. Cuadernos de Trabajo Social, N° 33.
- Bauer, G. et al. (2013). Niños prematuros y sus primeros años de vida: recomendaciones del grupo de seguimiento de recién nacidos de alto riesgo. Arch. argent. pediatr. vol.111 N° 2.
- Berry, J. et al. (2011). Characteristics of Hospitalizations for Patients who Utilize a Structured Clinical-Care Program for Children with Medical Complexity. *Pediatr.* Vol. 159 N° 2, p. 284–290.
- Cantarelli, M. (2005). Fragmentación y construcción política: de la demanda a la responsabilidad. Cuartas Jornadas NOA-NEA de cooperación técnica con equipos de gestión provincial. Roque Saénz Peña, Chaco.
- Carballeda, A. et al. (2019). La accesibilidad a las políticas públicas como campo de disputa. Espacio.
- Cohen, E. et al. (2010). Children With Medical Complexity: An Emerging Population for Clinical and Research Initiatives. [www.pediatrics.org/cgi/doi/10.1542/peds.2010-0910](http://www.pediatrics.org/cgi/doi/10.1542/peds.2010-0910)
- Cohen, E. et al. (2011). Hospital-Based Comprehensive Care Programs for Children With Special Health Care Needs: A Systematic Review. *Arch Pediatr Adolesc Med.* Vol. 165 N° 6, p. 554–561.
- De La Aldea, E. y Lewkowicz, I. (2004). La subjetividad heroica. Un obstáculo en las prácticas comunitarias de la salud.
- Dirección Nacional de Maternidad e Infancia (2016). Organización del Seguimiento del Recién Nacido Prematuro de Alto Riesgo. Ministerio de Salud de la República Argentina.
- Grupo de Trabajo de Seguimiento de Recién Nacido de Alto Riesgo (2018). Recomendación para el proceso del alta hospitalaria en pacientes recién nacidos de alto riesgo. *Arch Argent Pediatr*, Vol. 116 Supl 4.
- Johnson, S. y Marlow, N. (2017). Early and long-term outcome of infants born extremely preterm. *Arch Dis Child*, p. 97–102.
- Nikken, P. (1994). El concepto de Derechos Humanos. *Estudios Básicos de Derechos Humanos*.
- Orchinik, L. y Taylor, H. (2011). Cognitive Outcomes for Extremely Preterm/Extremely Low Birth Weight Children in Kindergarten. *J Int Neuropsychol Soc.* Vol. 17 N° 6, p. 1067-1079.
- Organización de las Naciones Unidas (2020). Directrices relativas al COVID 19.
- Organización Mundial de la Salud (2019). Survive and thrive: transforming care for every small and sick newborn.
- Pickler, R. y McGrath, J. (2010). Model of Neurodevelopmental Risk and Protection for Preterm Infants. *JPerinat Neonatal Nurs* vol. 24 N° 4, p. 356–365.
- Smith, G. y Gutovich, J. (2011). Stress Is Associated with Brain development in Preterm Infants. *Ann Neurol.* Vol. 70 N° 4, p. 541–549.

