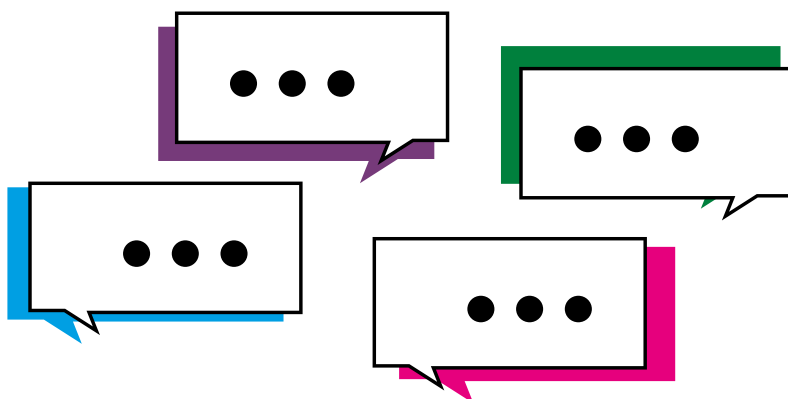


Voces e identidades

GRACIELA HERNÁNDEZ · NATALIA BOFFA
Compiladoras



Ediciones del **CEISO**



Voces e identidades

GRACIELA HERNÁNDEZ · NATALIA BOFFA

Compiladoras

Boffa, Natalia

Voces e identidades 1 / Natalia Boffa ; Graciela Beatriz Hernández ; Compilación de Natalia Boffa ; Graciela Beatriz Hernández. - 1a ed - Bahía Blanca : Ediciones del Ceiso, 2024.

Libro digital.

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47681-6-2

1. Metodología de la Investigación. 2. Etnografía. 3. Entrevistas. I. Hernández, Graciela Beatriz II. Título.

CDD 306.7601



© De esta edición
Ediciones del CEISO
Bañuelos 2469
C8000 Bahía Blanca - República Argentina
Email: ceiso@ceiso.com.ar
Web: www.ceiso.com.ar

Diseño gráfico: Romero Kreder, Ana
Contacto: anackr.dg@gmail.com

Este libro se terminó de editar el 05/02/24
Hecho el depósito que indica la Ley 11723
Impreso en Argentina. Printed in Argentine.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopiado sin autorización expresa de los autores.



Consejo editorial

Ediciones del CEISO

DIRECTOR

FERNANDO ROMERO WIMER. Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Brasil/ Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO), Argentina/ Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classe Dominante e Conflitividade na América Latina e Caribe (GIEPTALC), Brasil/ Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios (CIEA) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

SECRETARIO EDITORIAL

PABLO BECHER. Universidad Nacional del Sur (UNS), Argentina/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina/ Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO)

COMITÉ EDITORIAL

NATALIA BOFFA. Universidad Nacional del Sur (UNS)/ Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO)/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

PABLO BONAVENTA. Instituto de Investigaciones Gino Germani - Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina.

PAULA FERNÁNDEZ HELLMUND. Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)/ Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classes Dominantes e Conflitividade em América Latina e Caribe (GIEPTALC)/ Observatório Social sobre América Central e Caribe (OSACC), Brasil/ Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO), Argentina.

MARTÍN MANGIANTINI. Universidad de Buenos Aires(UBA)/ Instituto

Superior de Profesorado (ISP) Joaquín V. González, Argentina/ Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

LUCIO MARTÍN. Centro Estudios Regionales "Félix Weimberg", Argentina/ Universidad Nacional del Sur (UNS)/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/ Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO)

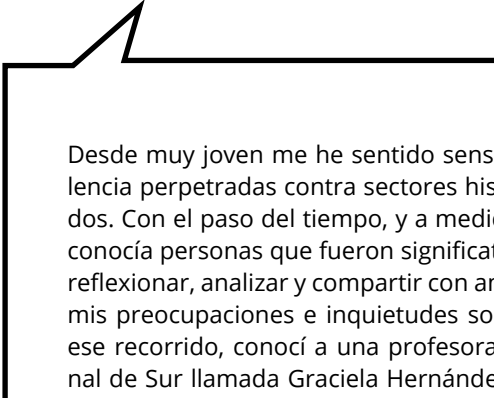
AGUSTÍN NIETO. Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), Argentina/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

BRENDA RUPAR. Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Universidad Nacional de Quilmes (UNQUI), Argentina/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

ASESORÍA TÉCNICA Y TRADUCCIONES:

MARIELLA VALLATTI. Traductora Pública de inglés graduada en la Universidad Nacional del La Plata (UNLP)

Prólogo



Desde muy joven me he sentido sensible a la opresión y la violencia perpetradas contra sectores históricamente subalternizados. Con el paso del tiempo, y a medida que crecía, estudiaba y conocía personas que fueron significativas en mi vida, empecé a reflexionar, analizar y compartir con amigos/as y compañeros/as mis preocupaciones e inquietudes sobre estos temas. Durante ese recorrido, conocí a una profesora en la Universidad Nacional de Sur llamada Graciela Hernández, que con gran generosidad me acogió -así como a otras tantas personas- en su lugar de trabajo y me brindó su sabiduría, confianza y amistad. Siempre sensible a los dolores de las/as oprimidas/os y coherente con su forma de pensar, Graciela Hernández fue recuperando en sus escritos la voz de aquellos colectivos que luchan y resisten los embates de las clases dominantes. Por medio de la recuperación de testimonios y prácticas de las mujeres en general, y de mujeres indígenas en particular, esta profesora e investigadora fue dando visibilidad a esos colectivos, recuperando sus saberes y experiencias. La articulación entre escritura y oralidad se entremezclaban en esos textos como una forma de conocimiento y resistencia. Esta misma línea, sigue la obra colectiva *Voces e Identidades*.

De esta manera, el presente libro reúne escritos de investigadoras e investigadores de diversas áreas de las ciencias humanas y sociales que rescatan relatos, prácticas y memorias de pueblos originarios, de la comunidad LGBT+, de mujeres, migrantes y de luchadores y luchadoras político-sociales.

Además, la obra, si bien tiene un carácter interdisciplinar, también trae reflexiones y contribuciones de distintos campos de estudio y aportes de orden metodológico. En ese sentido, *Voces*

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Prólogo - Fernández Hellmund

e Identidades va entrelazando diversos textos que tienen un hilo conductor: las voces, las identidades y las resistencias. Así, cada trabajo se interconecta formando una totalidad.

El hilo conductor que mencionábamos es central para la obra y expresa esa articulación a la cual aludíamos antes: escritura y oralidad, las cuales forman parte del devenir de nuestra especie. Siguiendo a la escritora brasilera Ana María Machado (2003), mismo siendo la palabra oral anterior a la escrita, no podemos olvidarnos de las pinturas rupestres o de las expresiones artísticas de los pueblos cazadores-recolectores, los quilts narrativos de la tradición colonial norteamericana, los tapetes del mito de Aracne o las cuentos del jaguar y del puma de la cultura mapuche, por solo mencionar algunos ejemplos de textos no necesariamente escritos que narran historias, sentires, experiencias y saberes. Igualmente, las perspectivas metodológicas, teóricas y epistemológicas que caracterizan los artículos de este libro también se inscriben dentro de esa tradición: entrevistas, historia oral, historias de vida, recuperación de testimonios e imágenes, entre otros.

Los trabajos que componen ***Voces e Identidades*** van configurando un tejido de historias de los sectores populares, de conocimientos que se transmiten de generación en generación, de luchas y de interseccionalidades de clase, género y etnia.

Asimismo, la recuperación y consideración de experiencias, saberes e historias de los/as sujetos subalternos/as se torna aún más significativa en el momento de crisis civilizatoria y ecológica en la cual nos encontramos. En la dinámica capitalista, los nexos dialécticos de la relación entre los seres humanos y la naturaleza se desarrollan en una unidad contradictoria en movimiento que no establece límites a la expansión del capital (Meszaros, 2009); así, las disputas entre las potencias, la carrera armamentística y la explotación de los recursos naturales amenaza la vida en su conjunto. A ello se suma un escenario de avance de corrientes neofascistas en el mundo entero, expresión de un sistema y

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Prólogo - Fernández Hellmund

cultura autoritarias las cuales producen conciencias mutiladas y niegan, deshumanizan y violentan a los/os otros/as.

En este contexto, obras como *Voces e Identidades* expresan alternativas al pensamiento y prácticas hegemónicas y dan visibilidad a los sectores subalternos. Para alcanzar este propósito, el escrito se estructura en los siguientes ejes teóricos y metodológicos que atraviesan el libro: oralidad e imágenes; pueblos indígenas y metodologías cualitativas; y diversidades.

El libro comienza con la riquísima entrevista realizada por Ana Clara Denis a la poetisa, escritora y educadora mapuche, Liliana Ancalao; luego se presenta la historia de vida del referente indígena mapuche Nilo de Cayuqueo, de Johanna Candelo.


A continuación se incluyen trabajos que abordan el estudio de múltiples voces. Jessica Visotsky indaga acerca de la teoría de la interseccionalidad en relación al diseño de la ESI. José Larreche se focaliza en la comunidad gay y lesbiana en la localidad de Bahía Blanca. Graciela Hernández realiza una relectura de dos narrativas indígenas, los cuentos del jaguar y del puma desde una mirada feminista.

Hacia el final de la obra, Laura Orsi nos trae sus reflexiones desde la lingüística para el estudio de los procesos migratorios en Bahía Blanca. Jorgelina Ivars contribuye con un artículo que aborda el tema de las imágenes femeninas en la construcción de la "identidad patagónica", con sus presencias y sus ausencias. Y, por último, Graciela Hernández elabora un escrito sobre las prácticas alimenticias y saberes en torno al maíz y el trigo por parte de mujeres migrantes originarias de Chile, Bolivia, Noroeste y Patagonia argentinas.

En síntesis, el presente libro colectivo constituye un acto de memoria y de resistencia; refuerza, además, la importancia de posicionarnos como intelectuales críticos/as frente a las violencias perpetradas contra seres humanos y naturaleza; permite,

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Prólogo - Fernández Hellmund

reconocer lecturas de diferente naturaleza textual y discursiva, ser empáticos/as y sensibles frente a los/as otros/as, y enriquecer nuestra percepción del mundo. En definitiva, contribuir con la construcción de un mundo mejor.




Paula Daniela Fernández Hellmund
Foz do Iguaçu, 20 de septiembre de 2023

Referencias

- Machado, A. M. (2003). O Tao da teia – sobre textos e têxteis. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17 (49), 173-196.
- Meszaros, I. (2009). *La crisis estructural del Capital*. Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Índice



| | |
|--|-----|
| Prólogo | 5 |
| Introducción | 11 |
| <i>I Entrevistas en profundidad</i> | |
| Crecer una Plantita de Memoria y Repensar la Investigación Social. Una Entrevista a Liliana Ancalao Meli Ana Clara Denis | 25 |
| “Hacer un puente indígena”. Entrevista a Nilo Cayuqueo Johanna Candelo | 65 |
| <i>II Campo, teorías y prácticas de investigación</i> | |
| Los Campos del Campo. Arreglos del Trabajo de Investigación en un Estudio Socio-Sexual José Ignacio Larreche | 109 |

**Revisión Crítica de Categorías y Relaciones
Etnográficas. Entrelazando historia,
Cultura y Sexualidad en el Abordaje de la
ESI desde el Paradigma Interseccional** 141
Jessica Visotsky

**Relectura de Narrativas Indígenas
desde Perspectivas Feministas** 167
Graciela Beatriz Hernández

III Territorios, imágenes y testimonios de migrantes

**La Conformación de Grupos
en Inmigrantes de Países
Limítrofes en Bahía Blanca** 201
Laura Orsi

**Mujeres en la Patagonia a
Mediados del Siglo XX** 237
María Jorgelina Ivars

**Ni Mujeres de Maíz ni Mujeres de
Trigo... Relatos de Vida de Mujeres
Migrantes Sobre la Elaboración
de Alimentos con Maíz y Trigo** 265
Graciela Beatriz Hernández

Introducción

Graciela Beatriz Henández¹

Voces e Identidades es el resultado del trabajo en equipo durante casi dos décadas en el marco de distintos proyectos de investigación (PGI), en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. La constitución del grupo ha tenido algunos cambios a través de los años, pero siempre mantuvo un armado heterogéneo, en el cual se fueron incluyendo integrantes provenientes de distintas disciplinas, la historia, la literatura, la lingüística y la geografía. Los y las integrantes no solo tienen distintas formaciones, sino que también se han ido especializando en diferentes temáticas y problemáticas, las cuales, a pesar de su diversidad, tienen en común que todas ellas dan cuenta de luchas que tienden a invisibilizarse como la de los pueblos originarios, de las mujeres de los feminismos populares, mestizos e indígenas y de las disidencias sexuales.

La cuestión metodológica nos convoca especialmente y hemos dedicado mucho tiempo a preguntarnos por los *como* investigar, cómo realizar nuestros trabajos de campo, cómo aportar datos empíricos y cómo analizarlos. A pesar de que nos tomamos bastante tiempo para socializar problemáticas epistemológicas, el eje de nuestras preocupaciones giró alrededor de la recuperación del espacio de la oralidad, de las voces, de los testimonios y las narrativas; además, nos preocupamos por problematizar a nuestras observaciones, las llamadas *observaciones participantes*. También procuramos intercambiar ideas acerca del significado de cómo observamos, cómo miramos, desde donde miramos y para qué lo hacemos.

¹ CONICET; Instituto de Humanidades (IHUMA), Departamento de Humanidades; CIEGeF; Universidad Nacional del Sur. E-mail: grahernandez16@gmail.com.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Introducción - Hernández

Entre los objetivos de nuestro proyecto siempre incluimos a la temática de los pueblos indígenas, en especial el estudio de la presencia mapuche en Bahía Blanca, para transitar con ellos distintos caminos ligados al conocimiento de su universo cultural y sus luchas en distintos ámbitos y territorios.

Otro objetivo importante -el segundo que identificamos- fue poder trabajar con migrantes, en especial con lo/as llegados desde Bolivia a Bahía Blanca y desde ámbitos rurales más cercanos a la ciudad. En este espacio migratorio nos encontramos con un universo cultural que con sus particularidades tendía a relacionarse con las cuestiones que veníamos abordando, por un lado por los lazos entre el mundo andino y el mapuche, que vimos materializado en la preparación de algunos alimentos y en las temáticas narrativas de los cuentos (como los de los tesoros escondidos y peligrosos) y por los vínculos entre migrantes de Chile, de la Patagonia argentina y de Bolivia en distintos nichos productivos, especialmente en la producción frutihortícola, en distintas provincias de la Argentina.

Es así, que hemos trabajado con distintas movilidades poblacionales, tanto desde los países vecinos de Chile y Bolivia, como del interior del país; nos centramos especialmente en el trabajo con la/os llegada/os de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut. El universo mapuche nos conectó con migrantes clasificados como "chilenos", dado que este pueblo se encuentra ubicado a ambos lados de la Cordillera, fue a partir de la presencia en el lugar de trabajo como fuimos delimitando nuestro "campo" o "terreno".

En los distintos lugares en los que trabajamos, primeramente, en la década de los noventa, comenzamos con barrios de la ciudad con fuerte migración chilena y patagónica, como Villa Nocito, Primero de Mayo y Pampa Central, luego seguimos con barrios como Villa Rosario, Rivadavia, El Mirador y otros. Tanto en estos espacios, como en aquellos con migración boliviana, a los cuales nos fuimos acercando después del 2000 - primero en el sector

“verde” cercano a la ciudad y luego en Hilario Ascasubi- hemos trabajado en Talleres de Historia y Memoria en distintos espacios educacionales, en algunos casos estas actividades se llevaron a cabo en el marco de proyectos de extensión. La realización de estas tareas permitió a los y las integrantes del equipo desarrollar sus habilidades específicas, desde la propuesta de tareas específicas para propiciar la lecto escritura, como el aporte de material visual para generar ideas disparadoras sobre las cuales dialogar, al análisis de los procesos educativos, de los mecanismos de inclusión/exclusión, así como también de las herramientas teóricas para examinar nuestras propias prácticas de investigación. Esta propuesta metodológica, el trabajo en talleres, nos ha generado debates epistemológicos, que a su vez nos llevó a hacer encuentros de lecturas a los que invitamos a colegas y amigo/as del área de filosofía y sociología para que nos guiaran con su asesoramiento.

Ubicada entre la cuestión metodológica, la epistemología, la pedagogía freiriana y la ética científica, se encuentra la etnografía colaborativa. Para trabajar cuestiones relacionadas con la investigación, las autorías y los aportes de las personas con quienes trabajamos, antes denominado/as “informantes” y no “colaboradores”, incluimos un capítulo sobre etnografías colaborativas.

El tercer objetivo que nos convocó es el de incluir a la perspectiva de género en nuestras investigaciones, a partir de este eje focalizamos en el trabajo con mujeres, que por otra parte eran la mayoría de las personas con las que trabajamos en talleres, porque son mayoría en los primeros ciclos de alfabetización de adulto/as. Pero este no fue el único espacio en el que nos planteamos discutir y profundizar acerca del espacio teórico del género, de su diferencia con los “estudios de las mujeres” y la “historia de las mujeres”, sino que abrimos el abanico dentro del mismo espacio e incorporamos a trabajos que abordan la temática de la sexualidad y de las disidencias sexuales. Estas temáticas nos llevaron a plantearnos cuestiones epistemológicas y teórica metodológicas que atraviesan los capítulos.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Introducción - Hernández

En primer lugar, problematizamos las características de nuestro trabajo con fuentes. Recurrimos a Daniel Bertaux para definir a uno de nuestros principales insumos: el “relato de vida”, pero a su perspectiva objetivista le fuimos agregando la subjetividad, ya que incluimos a la reflexividad. Cuando valorizamos al relato de vida estamos reconociendo la importancia de lo enunciado por las personas a las que entrevistamos o con las cuales interactuamos, estos enunciados tienen la carga de la subjetividad, la cual, es un componente esencial de las identidades, ya que entendemos a la identidad como un proceso de construcción y no como una esencia. El relato de vida puede ser parte de “historia de vida” que busca documentar a los procesos sociales que se estudian, pero su importancia va más allá de la elaboración de una “historia verdadera”. La recuperación de relatos de vida nos puede dar mucha información acerca del proceso de la construcción de la identidad mapuche, boliviana, andina, como así también de las identidades sexo/genéricas. La incorporación de la carga subjetiva implica hacer un uso un tanto alternativo de esta técnica de la metodología cualitativa, según el autor francés la recolección y análisis de relatos de vida siempre responden a un momento “objetivista de las ciencias sociales” (Bertaux, 2005, p.57).

Nos preocupan las relaciones entre historia y oralidad, lo que nos llevó a plantearnos las relaciones con la antropología, la sociología, la lingüística y todo el abanico teórico que ponía el foco en todo el proceso dialógico -núcleo de las metodologías participativas- desde las estrategias para obtener registros orales hasta las maneras de analizarlas. En esta búsqueda nos parecieron fundamentales las ideas de Ranahit Guha, máximo referente de la teoría postcolonial e impulsor de una historia de la India “diferente”, que no respondiera ni a los intereses del imperio británico ni al elitista nacionalismo burgués, que había heredado los prejuicios coloniales. Guha abogó por una historia que refleje la complejidad del pueblo indio, que tendía a ser considerado como “masa” por las élites gobernantes. Una de las maneras de hacer esta historia era revisar las fuentes e interpretar a las “voces bajas de los subalternos”, las cuales quedan sumergidas por los discursos he-

gemónicos. “Por esta razón no las oímos. Y es también por esta razón que debemos realizar un esfuerzo adicional, desarrollar las habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas” (2002, p.20).

A las ideas desarrolladas por Guha las desdoblamos en dos ejes relevantes para pensar en nuestras propias ideas y líneas de investigación: a- el peso de las fuentes, su legitimidad y representatividad. b- La cuestión epistemológica. Aunque ambas están imbricadas, nos resultó operativo dividir las, ya que la primera nos remite a la necesidad de pensar en la complejidad del lugar, la ciudad en la que trabajamos e hicimos nuestro trabajo de campo², y el segundo se enlaza con la idea “autoridad etnográfica”, que a su vez es parte de las discusiones sobre el origen colonialista de la antropología y de la historia.

El postcolonialismo propuso una profunda revisión epistemológica para visibilizar al colonialismo científico, un ideal, un camino a intentar seguir, pero difícil y complejo. El poscolonialismo de origen asiático impulsó al decolonialismo, una propuesta que interpela al colonialismo, una propuesta política y epistemológica que tiene su origen en nuestro continente americano. De alguna manera estas ideas se relacionan con las epistemologías del sur global, como las perspectivas *nuestroamericanas* (parafraseando a Martí), del *Abya Yala* (recuperando un topónimo indígena anterior a la conquista), del *Buen Vivir* (reconociendo esta importancia de la naturaleza y la espiritualidad), los *feminismos indígenas* y otras. Como equipo de investigación hemos estudiado estas teorías, consideramos que influyen sobre nuestros trabajos.

2 La mayoría de los capítulos de este libro son el resultado de trabajos de campo realizados en Bahía Blanca, y aunque algunos son producto de investigaciones en otros territorios, nuestros planteos han estado siempre atravesados por la idea de mostrar a una ciudad diferente que la que reproduce el discurso hegemónico. Nos ha parecido muy importante mostrar la presencia indígena, las migraciones desde países limítrofes, la disidencia sexual y las diferentes formas de luchar de los distintos colectivos sociales.

Debido a qué nos preocupa especialmente las consecuencias de nuestras prácticas de investigación como una cuestión ética e ideológica, pero a la vez como una cuestión metodológica, problematizamos nuestro lugar como investigadore/as en todo el proceso investigativo y consideramos que el concepto de reflexividad es medular en nuestros aportes, siempre acotados, la mayoría de ellos productos de trabajos etnográficos u otras metodologías cualitativas, siempre con fuerte base empírica.

Entendemos que la reflexividad interpela a la objetividad positivista que pondera a ultranza a la neutralidad científica y pretende un saber sin compromisos de ningún tipo. La reflexividad nos recuerda que de alguna manera somos parte de lo que investigamos, porque ocupamos un espacio, siempre observamos desde algún lugar; nuestra presencia no es etérea e interactuamos con personas que no necesariamente tendrían que ser nuestros “objetos de investigación”. Este concepto ya tiene sus años, en 1967 Harold Garfinkel, desde la tradición fenomenológica, lo incluyó en la sociología y en sus estudios de etnometodología. Unos años antes Pierre Bourdieu se había preocupado por la cuestión de las prácticas científicas y su componente colonial, a partir de experiencia en Argelia. Wacquant y Bourdieu (2005) problematizaron en estas cuestiones epistemológicas, que implican cuestionar al “ojo contemplativo” que no se involucra, mientras que consideraron que una sociología reflexiva tendría que evitar a este “etnocentrismo del científico”, que consiste en ignorar todo lo que el analista genera con su percepción del objeto, debido a que se considera que observa de lejos y objetivamente (Wacquant y Bourdieu, 2005, p.115). Consideraron que la observación en todas sus formas (participación total, observación participante y no participante), se relaciona directamente con la reflexividad, aunque, quienes realizan sus inmersiones en los territorios en los que estudian, con frecuencia no someten a crítica su tarea y mystifican su trabajo. Por nuestra parte, hemos realizado distintas objetivaciones participantes, en escuelas de adulto/as, en una empresa recuperada (Frigorífico INCOB), en lugares de

recreación y socialización de gays y lesbianas, en todos ellos tratamos de problematizar nuestro trabajo.

La entrevista etnográfica es otra de las técnicas cualitativas que también requieren del análisis de la manera que se realiza la escucha para luego construir los datos. En este libro hay varios capítulos en los cuales las entrevistas en profundidad fueron la clave, como equipo valoramos que dos de nuestras integrantes hayan logrado realizar entrevistas a personas que han marcado un camino en el reconocimiento de los derechos materiales y simbólicos indígenas. En otro de los capítulos las entrevistas recortan un universo de los estudios en sexualidades poco conocido y menos documentado. Por último, los capítulos que no fueron realizados a partir de una estrategia de diseño cualitativo y etnográfico, igualmente estuvieron armados con un diseño cualitativo de análisis de textos, con temáticas totalmente relacionadas con los trabajos en los cuales prima la observación participante y la entrevista.

De alguna manera la reflexividad se relaciona con la idea del “punto de vista” y de los “conocimientos situados”, dos cuestiones sobre las cuales la bióloga feminista e historiadora de la ciencia Donna Haraway ha puesto su propia mirada. Conocimiento situado no significa delimitar un espacio territorial, no nos situamos porque trabajamos en la Argentina, en la provincia de Buenos Aires, en Bahía Blanca, eso es una referencia espacial, situarnos significa especificar desde que perspectiva teórica lo hacemos y para qué lo hacemos, para esta autora “ocupar un lugar implica responsabilidad de nuestra práctica” (Haraway, 2000, p.333). El conocimiento situado implica poner en cuestión a la “perspectiva de la vista” a la que se supone ya muy analizada, pero opina que aún hay mucho que decir sobre ella, ya que, considera que este sentido es un verdadero dispositivo clasificatorio, que opera produciendo marcas desde una mirada colonizadora y no situada. Quien observa clasifica y reclama el derecho a no ser observado.

La racialización también genera sesgos en las investigaciones como consecuencia de lo que ocurre en la sociedad en la que tra-

bajamos. Raza, clase, sexo y género adquieren distintos sentidos en distintos contextos. Se afirma que la raza no existe porque no puede ser demostrada biológicamente, pero como dice Stuart Hall (2019) existe a nivel discursivo y tiene sus consecuencias, generalmente actúa discriminando, negando derechos y hasta produciendo la muerte de los racializados. Las ideas racistas operan tanto cuando pensamos en los pueblos indígenas como en los migrantes de países limítrofes. Junto con el racismo nos encontramos con el clasismo que segrega a los pobres, a los que con frecuencia se les niega la racionalidad, su condición de ciudadanos. Todas estas ideas se encuentran atravesadas por las segregaciones del sexo/género. Como equipo hemos transitado diferentes caminos para visibilizar estas cuestiones, en estos recorridos hemos visto en los últimos años la incorporación del concepto de interseccionalidad para dar cuenta de las múltiples opresiones que pueden sufrir las mujeres, aunque no solo las mujeres, también los hombres feminizados por no responder al modelo hegemónico.

El concepto de “interseccionalidad” fue acuñado por la jurista feminista Kimberlé Crenshaw a fines de la década de los ochenta, en el siglo pasado (1989), y ponía el acento en los cruces entre raza y género. La idea no era nueva, en especial para el feminismo, que ya había focalizado en las complejas interrelaciones entre raza y género. Unos años antes, en 1981, Ángela Davis había escrito: *Mujeres, raza y clase* sin mencionar a la interseccionalidad, pero había transitado la idea e incorporado un eje más: la clase. Los planteos de Davis nos hicieron reflexionar sobre las interseccionalidades en nuestro trabajo, pero sobre todo nos hizo ver en las características del trabajo de las mujeres indígenas y las migrantes, en la invisibilidad de la enorme cantidad de tareas que realizan y han realizado, en sus aportes en los procesos de recuperación del universo cultural, sus conocimientos de los alimentos, la farmacopea y sus capacidades para realizar tareas nuevas en distintos nichos productivos, entre otras.

El concepto de interseccionalidad nos resulta práctico, ha dado lugar a muchos congresos y articula mucha de nuestras reflexiones, pero también nos genera dudas, tomamos las observaciones de Ochy Curiel, quien no desecha el concepto, pero sí lo cuestiona, entiende que “la metáfora de las autopistas que se cruzan” (Curiel, 2014, p.55) surge de una propuesta liberal, del multiculturalismo norteamericano, en suma, es definida desde el paradigma occidental eurocéntrico.

El problema es que el conocimiento científico y la ciencia -que incluye a las instituciones, las publicaciones y las políticas científicas- tienen un origen occidental, moderno y androcéntrico, por lo tanto, les es bastante difícil incorporar las miradas de quienes no fueron incluido/as del ámbito de la razón, tanto por los prejuicios raciales, de género o de clase. Suele pasar que cuando la academia propone cambios, estas propuestas generan desconfianza entre los grupos excluidos. Cuando a Audre Lorde la invitaron a un congreso, en 1979, cuestionó a la arrogancia académica y por lo tanto entendió que no podía hablar desde su lugar de feminista afrodescendiente y lesbiana, porque “las herramientas del amo no van a destruir a la casa del amo” (1988, p.89). Como equipo de investigación hemos analizado esta afirmación y con Úrsula Kroeber Le Guin, quien se pregunta cuáles van a ser las herramientas que vamos a utilizar, a inventar, para sustituir a la educación -la herramienta del amo- en el camino de comprender que necesita la gente afrodescendiente, los pobres y las mujeres. Suscribimos que: “La metáfora es fértil y peligrosa. No puede responder a las preguntas que suscita” (Le Guin, 2004, p.206), aunque ejerce un profundo magnetismo, la hemos leído y releído.

Hemos compilado los trabajos, que dan lugar a los capítulos de este libro, desde todo este entramado de búsquedas, dudas y algunas certezas; también desde la importancia de la educación y la universidad pública, de los equipos unidos por afectos y la necesidad de una rigurosa ética individual y grupal. Dividimos al libro en tres partes:

Primera: Entrevistas en profundidad, conformado por los trabajos de Ana Clara Denis y Johanna Candelo. Estas contribuciones indagan en la importancia de los trabajos de investigación realizados en base al análisis de los testimonios orales que surgen de entrevistas a un/a referente/a de una problemática social específica; en este caso la larga lucha mapuche.

Segunda: Campo, teorías y prácticas de investigación, conformado por los trabajos de José Ignacio Larreche, Jessica Visotsky y Graciela Hernández. Estos capítulos indagan en la complejidad para delimitar un campo o terreno en el cual transitar, en interacción con las teorías desde las que se piensa la investigación y con las prácticas, tanto hacia el interior del proceso investigativo como con las instituciones sociales receptoras de los trabajos.

Tercera: Territorios, imágenes y testimonios de migrantes, conformados por los trabajos de Jorgelina Ivars, Laura Orsi y Graciela Hernández. Estas contribuciones indagan sobre las migraciones desde países limítrofes, en el uso del maíz y el trigo a partir de los relatos de mujeres migrantes, y en las imágenes acerca de la mujer patagónica que propiciaba la revista Argentina Austral.

Referencias

- Berteaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Ediciones Bellaterra.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins. Intersectionality, identity, politics, and violence against women of colour. En *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241- 1299.
- Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*, Ediciones Akal.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Editorial Crítica.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Introducción - Hernández

- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza. Etnia. Nación, Traficantes de Sueños.*
- Haraway, D. (2000). *Ciencia, cyborgs y mujeres.* Proletario Ediciones.
- Le Guin, Ú. (2004). *Contar es escuchar, Sobre la escritura, la lectura, la imaginación.* Traficantes de Sueños.
- Lorde, A. (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En Ch. Moraga, y A. Castillo (Eds.). *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 89- 93). ISM Press.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Mendia Azuke, I. y otrxs (eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista.* Universidad del País Vasco. http://www.ceipaz.org/images/contenido/Otras_formas_de_reconocer.pdf
- Wacquant, L. y Bourdieu, P. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva.* Siglo XXI Editores.



I

Entrevistas en profundidad

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

“Crecer una Plantita de Memoria” y Repensar la Investigación Social.

Una Entrevista a Liliana Ancalao Meli

Ana Clara Denis*

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/ Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. E-mail: ana.denis@uns.edu.ar

Resumen

En este capítulo presento una conversación con la escritora mapuche Liliana Ancalao Meli, a quien entrevisté en el año 2020. Asimismo, expongo algunos de los interrogantes que suscitó mi posterior lectura de la transcripción, procurando repensar el intercambio reflexivamente. En él se reconocen mis inquietudes de joven estudiante, los intereses y activismos de la escritora, las condiciones en las que tuvo lugar el encuentro y las características de nuestro vínculo entrevistadora-entrevistada. Con todo, espero que este escrito invite a pensar las voces de nuestros/as interlocutores/as como partícipes del conocimiento social construido, al tiempo que transformadoras de la propia subjetividad investigadora.

Palabras clave: Entrevista; Liliana Ancalao Meli; Investigación social.

Abstract

In this chapter I present an interview with Mapuche writer Liliana Ancalao Meli I conducted in 2020. I also develop some of the questions that the subsequent analysis of the transcript triggered, in order to rethink our conversation reflexively. The dialogue is shaped by the concerns I had as an undergraduate student, the interests and activisms of the interviewed writer, the conditions in which the interview took place and the qualities of our interviewer-interviewee relationship. All in all, this written piece encourages researchers in training to think about the voices of our interlocutors as part of the social knowledge we construct, while recognizing them as transformative agents in shaping our researcher subjectivity.

Key words: Interview; Liliana Ancalao Meli; Social research.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

*yo quería acercarme a sus casas de adobe
mari mari kom pu che
ankalao che ka
akun ka mapu mew
soy ankalao también
de lejos vengo
decirles y abrazarlos
pero ni una señal de mis parientes
(Ancalao Meli, 2020, p. 31).*

Presentaciones necesarias

A riesgo de ser poco original, este capítulo comienza, para sorpresa de nadie, con presentaciones. Presentaciones en plural, porque reniego de la hilarante ficción cientificista que consiste en que, al comunicar por escrito los avances de los estudios en curso, lo único que se presenta es el tema. Desde ya, la investigación social cualitativa que requiere trabajar con otros¹ suele venir acompañada de una descripción que repone quiénes son los sujetos de estudio, l@s interlocutores, el referente empírico (Roc-kwell, 2009). Pero poco se dice, considero, de quién o quiénes busca/n conocer cierta porción de lo real, mediante su estudio sistemático e institucionalmente avalado. Por ello, este escrito inicia presentando a la poeta Liliana Ancalao Meli y el contexto en el que la conocí y entrevisté. Seguidamente, presento de manera breve el lugar desde el cual escribo, en su acepción geográfica, teórica y metodológica. Lejos de cualquier intención intimista (Cardoso de Oliveira, 2003) esto no implica quitar importancia al análisis de los datos etnográficos para hacer de la investigación una narración yoica. Por el contrario, implica reconocer las condiciones materiales y subjetivas de quienes investigan (Bourdieu, 2003) como una parte constitutiva de los procesos estudiados. En fin, la conversación con Liliana ha suscitado un ejercicio re-

¹ Este texto procura hacer un uso no sexista de la lengua y no sigue una única pauta de escritura del mismo. Aparecen, así, las desinencias "a/o", "e", "x" y "@".

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

flexivo en dos sentidos. El primero tiene que ver con la lectura y relectura de algunos de sus poemas: aquí, "reflexivo" connota la adjetivación de "reflexión". El segundo tiene que ver con la aparición de las voces de los interlocutores/as en las investigaciones académicas y en la transformación de los investigadores que produce el trabajo conjunto: aquí "reflexivo" connota el sustantivo "reflexividad", una práctica investigativa propuesta desde finales de la década de 1960 por Garfinkel (1967) para romper con la noción de objetividad positivista que excluye a quien investiga de los datos producidos. Este concepto fue, luego, ampliado por Bourdieu (1992, citado en Guber, 2011) y, más recientemente, retomado por la Antropología latinoamericana (ver, por ejemplo, Quintero y Petz, 2009) y por las feministas decoloniales como Ochy Curiel (2014), quien problematiza las relaciones entre el saber y el poder al interior de las instituciones y los procesos de investigación².

Conocí a Liliana Ancalao Meli, poeta y ensayista mapuche de la localidad de Comodoro Rivadavia (Chubut), durante un conversatorio que la tuvo por protagonista en marzo de 2019, en el marco de la muestra "Arte y Feminismos", organizada por la Secretaría de Extensión del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur³ (en adelante, UNS). En aquel momento y en ese lugar, la escuché leer algunos poemas en los que recupera historias de mujeres diversas. Su madre, su abuela, su hija y ella

2 Tal es así que, cuando Ochy Curiel estuvo en la ciudad de Bahía Blanca en el año 2005, cantó y dio una charla en el Centro Cultural "El Peladero" y no participó de ningún evento en la Universidad Nacional del Sur. Es decir, eligió compartir su tiempo con otras feministas en calidad de activista y cantante, antes que circular por espacios académicos. Aunque parezca anecdótico, considero que este es un ejemplo del tipo de decisiones que está presente en la vida cotidiana de quienes investigan, que marcan, *ab initio*, las producciones académicas.

3 La muestra "Arte y Feminismos" fue organizada por la Dra. Alejandra Pupio, secretaria de Extensión del Departamento de Humanidades de ese momento y quien, junto con la Dra. Graciela Hernández, dirigió y dirige mis estudios de grado y posgrado. Entre las tres nos propusimos pensar actividades para la muestra que incorporaran a mujeres originarias. Así, convocamos a Liliana Ancalao y a mujeres de Kumelen Newen Mapu a participar de un conversatorio y un taller de cerámica, respectivamente. Las actividades realizadas pueden conocerse en el blog de la muestra: <https://arteyfeminismos.wordpress.com/cronograma/>

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

misma de niña aparecen en sus escritos trabajando en el campo y migrando a la ciudad, desafiando al frío y jugando con la lluvia. También aparecen sus compañeras de comunidad, trabajadoras anónimas dentro y fuera de las casas y hasta las Madres de Plaza de Mayo, en una presentación que me recordó al formato de texto bilingüe español - *mapuzungun* presente en fuentes editas del siglo XIX y XX (cfr. Moesbach y Coña, 1936; Manquilef, 1911). Esa jornada fue concurrída, de escucha atenta a Liliana: la autora invitada, cuyos ancestros de origen borogano⁴ defendieron la frontera de la Fortaleza Protectora Argentina emplazada en la región de la *blanca bahía* del siglo XIX (De Jong, 2005).

Al día siguiente, Graciela Hernández (quien compila este libro y con quien, felizmente, trabajo) me invitó a visitar, junto a Liliana, el archivo histórico de Punta Alta. La escritora, nuestra invitada, buscaba rastrear la historia de sus antecesores/as. La investigadora y la tesista fuimos a acompañar a la poeta desde un lugar epistemológico y político claro. Recuerdo este día como uno de aquellos en los que, conforme avanzaba mi formación de grado, fui entendiendo y decidiendo cómo quería trabajar. Fue un día en el que supe que me interesaba investigar *junto* a (en lugar de *sobre*) otros.

Corría el año 2017 cuando, como alumna de las carreras de historia de la UNS, comencé a entrevistar a mujeres mapuche que forman o formaron parte de alguna agrupación indígena en la ciudad de Bahía Blanca. Ya en el primer encuentro concertado, aparecieron historias familiares de privaciones violentas de bienes y de tierras, relatos de migraciones y de expectativas futuras de movilidad social ascendente (Denis, 2020; 2021a). Aunque todavía no conocía la distinción entre los enfoques culturalistas y materialistas en el abordaje de las identidades étnicas, como feminista pensé estos fenómenos en términos de intersecciona-

4 Los boroganos procedían de la región de Boroa, en Ngulu Mapu/ Chile, cruzaron la cordillera en tiempos de la denominada Guerra a Muerte (la lucha entre realistas y patriotas en el centro y sur del país, entre 1819 y 1832). Luego de distintos enfrentamientos con grupos locales establecieron sus *tolderías* en la región de las Salinas Grandes (Villar y Jiménez, 2003, citados en Ratto, 2015).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

idad: de imbricación de los sistemas de dominación de clase, étnicos, raciales y/o nacionales, además de otros, como el de género o la heteronormatividad (Viveros Vigoya, 2016). En ese momento, promediaba la mitad de la carrera y realizar estudios de posgrado en antropología social no estaba en mis planes: de hecho, teniendo todo por aprender, diría que todavía no había plan alguno y, en términos metodológicos, mis referencias respecto de por dónde comenzar fueron la Historia social y la Historia oral. Con el tiempo fui co-construyendo relaciones profesionales y afectivas: algo que comenzó con la grabación de entrevistas estructuradas derivó en encuentros cotidianos y el acompañamiento de actividades públicas en favor de los derechos de los pueblos originarios en Bahía Blanca (cfr. Denis, 2021b). En este contexto conocí a Liliانا: cuando ella estaba de visita en la ciudad en la que nací, en la que estudié y en la que trabajo, de la que sus familiares habían sido expulsados. Esto me hizo preguntarme: ¿cómo estudiar la presencia indígena en la Bahía Blanca actual?

Una fugaz revisión bibliográfica

Desde hace algunas décadas, distintos/as antropólogos/as y científicos sociales en general se han dedicado a estudiar la presencia indígena en las ciudades. Esta producción ha sido prolifera tanto a nivel latinoamericano (Amodio, 1996; Campos Muñoz, 2007; Herrera, 2002, entre otros) como argentino (Kropff, 2005; Szulc, 2004; Tamagno, 2003, 2014; Valverde, 2005, 2010, entre otros). Si, en los orígenes disciplinares, para los referentes de la antropología clásica, el viaje al muy lejano campo constituía un rito de iniciación (Krotz, 1991) y los/as antropólogos/as poco tenían que hacer en la ciudad (por antonomasia, territorio de sociológ@s), luego de los procesos de descolonización, los/as antropólogos/as del norte global comenzaron a estudiar a sus propios otros y a trabajar desde un enfoque etnográfico en ámbitos urbanos. Asimismo, en América Latina, desde finales de la década de 1970 se comenzó a problematizar que la expansión capitalista produjo

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"*Crecer una Plantita de Memoria*" (...) - Ana Clara Denis

cambios en la matriz productiva de los países de este rincón del mundo y que este proceso implicó una jerarquización de los trabajadores signada por los orígenes étnicos y nacionales. Los distintos períodos de industrialización incentivaron las migraciones del campo a la ciudad, que, en múltiples ocasiones, estuvieron marcadas por historias de despojos territoriales y búsquedas de trabajos mejor pagos (cfr. Arizpe, 1976; Ratier, 1988). Ello implica una lectura materialista de la conformación de las fronteras étnicas, siguiendo los aportes teóricos de Frederik Barth (1976). Hasta ese entonces, en la antropología había primado una concepción culturalista de la etnicidad (es decir, pertenecían a una cultura quienes compartieran ciertos "rasgos" culturales como un idioma, una manera de vestir, una religión, etc.). El autor citado, en cambio, destacó que, en el marco de la edificación de los Estados nacionales, los distintos grupos étnicos se conforman e interactúan en contraposición a un otro, mayoritario y hegemónico, que los incorpora a la estructura de clases sociales en condiciones de subalternidad.

Esta perspectiva aporta dinamismo a la comprensión de la diversidad cultural: los grupos étnicos no son estáticos, se ven afectados por y actúan frente a los cambios socioeconómicos de la sociedad de la que forman parte. En síntesis: la valoración de la diversidad cultural precisa del reconocimiento de relaciones sociales desiguales entre los distintos grupos que viven en determinado país, provincia o ciudad. Después de todo, no hay cultura que pueda ser vivida sin condiciones materiales que la garanticen. Este es uno de los posicionamientos teóricos que más han orientado mi práctica académica y política. Mucho de esto conversamos con Liliana, luego de su visita a Bahía Blanca en 2019. En lo que sigue, presento un *excursus* sobre la situación de entrevista para, luego, continuar con el contexto en que el intercambio con Liliana tuvo lugar.

Mucho más que una técnica: la entrevista como relación social

Pensar la entrevista como relación social implica, entre otras cosas, entender, desde un enfoque constructivista, que la reflexividad de quienes intervienen en ella son distintas (Guber, 2011) y que la información producida mediante esta técnica no constituye solo un cuerpo de datos fácticos. Esto, por supuesto, fue señalado por quienes, desde fines de la década de 1980, reflexionaron sobre la complejidad de la etnografía (crf. Geertz, 1989). Si, durante años, los/as etnógrafos/as elaboraron tesis y artículos científicos abocados a convencer a sus lectores/as de que, de haber estado en su lugar, ellxs habrían obtenido exactamente la misma información, hoy sabemos que lo dicho y lo no dicho en una entrevista está marcado por quién pregunta, en qué momento, desde qué lugar teórico elabora las preguntas, qué expectativas tiene la persona que responde respecto del uso de la transcripción y la relación de confianza o desconfianza, de cordialidad o de sospecha que se haya entablado entre quienes interactúan.

Después de meses de aislamiento social, preventivo y obligatorio debido a la pandemia de Covid-19, supe que las conversaciones cara a cara tardarían en volver y me resigné a hacer entrevistas de manera virtual. Esto, por cierto, nadie supo muy bien cómo hacerlo de antemano y requirió una reinención por parte de quienes hacemos etnografía (Castilla et al., 2020). En lo personal, estaba nostálgica de los encuentros que supimos llamar "presenciales" (como el conversatorio con Liliana del año anterior) e intentando pensar hacia dónde seguir en tiempos de tanta incertidumbre. Tres años después, me acerco con otra mirada a la transcripción e identifico una estructuración en las preguntas que probablemente sean un atentado a la no directividad. Reconozco, también, una serie de cuestiones que hubiese querido formular de otra manera y temas sobre los que me gustaría, en otra ocasión, repreguntar. Pese a que ahora reconozco

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

las limitaciones de una de mis primeras entrevistas, creo que esa investigadora que estaba empezando a formarse logró conocer una voz tan potente como la de Liliana Ancalao Meli. Conversar por audios de Whatsapp fue lo que, en ese momento, pudimos hacer material y emocionalmente. Con todo, creo que nuestro intercambio da mucho de qué hablar y escribir.

A continuación, comparto el resultado de este encuentro pandémico y tecnológicamente mediado. La transcripción fue leída y corregida junto a Liliana, de modo tal que el texto fuese claro y ameno. Las preguntas están, en general, en orden y han sido agrupadas en distintos ejes temáticos. El primero aborda la poesía de Liliana y los vínculos entre producción artística, pueblos originarios y colectivos de mujeres en general. El segundo ahonda en los pensares y sentires de nuestra interlocutora respecto de los saberes sobre lo indígena que circulan por espacios jerarquizados de manera diferencial (la universidad, los museos, la propia comunidad de la que Liliana forma parte). El tercer eje nos invita a pensar Bahía Blanca y su historia desde la diversidad. Sobre esto último reflexionamos en nuestras palabras finales, en las que intentamos responder la pregunta que, indirectamente, Liliana formuló en uno de sus poemas: ¿cómo crecer una plantita de memoria originaria en nuestra ciudad, la Bahía Blanca del cemento/ silencio?

Las artistas originarias y los movimientos de mujeres. Poesía e identificaciones, texto y contexto

Ana Clara Denis (en adelante, ACD): Buenas tardes, Liliana. Tuve la suerte de escucharte leer tus poemas en el conversatorio que se hizo en la UNS en 2019, en el marco del día de las mujeres... ¿cómo relacionás el arte con las cuestiones indígenas y de las mujeres?

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

Liliana Ancalao Meli (en adelante, LAM): El arte, lo indígena y las mujeres aparecen siempre vinculados en el arte... en mi producción artística; producción artística de mujer porque pertenezco a ese género y, probablemente, mi visión del mundo aparezca siempre representada en lo que escribo. Y... el arte con lo indígena es un tejido que siempre ando buscando y valorando, en el sentido de que, cuando leo una obra de arte, cuando la miro, la escucho, trato de encontrar qué es lo que hay de pueblo originario, ¿no? Qué... código, qué símbolos en la cerámica, en los textiles, en la platería. Y, por otro lado, estoy mirando también de qué manera se han resignificado esos códigos (hablando de la producción artística contemporánea).

ACD: En el conversatorio me pareció que te interpelan los movimientos de mujeres y feministas actuales, con toda su potencia, y que tenés interés en saber más, más de qué opinar.

LAM: Me conmueve mucho la participación de las mujeres en este movimiento, sobre todo de las más jóvenes. Respeto mucho su modo de pensar y de actuar... Bueno, creo que le toca a esta generación... cinchar, digamos, usando un vocabulario rural, hacer más fuerza y me interesa estar ahí acompañando. Y me doy cuenta que, como mujer mapuche, me falta centrarme por ahí más en el estudio de... de lo que significa ser mujer, lo que significa el patriarcado en el pueblo mapuche, si lo hubiera. Pero bueno, mi poesía va surgiendo también en la medida en que voy aprendiendo, y por el momento, más que escribir sobre las mujeres que conozco, no surgen poemas que sean, así, particularmente feministas, creo yo.

Así elegí iniciar nuestra conversación, recuperando el momento en que la conocí personalmente. Lamento no haber registrado la necesaria conversación previa: cómo estaba la pandemia

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

en Comodoro, cómo estaba ella en aquel presente distópico y angustiante. El conversatorio al que la invitamos para la muestra "Arte y Feminismos", enmarcó temáticamente el inicio del intercambio. En su respuesta, Liliana asoció la cualidad de originario al arte que incorpora determinados símbolos o que está hecho de ciertos materiales. Esto coincide, en parte, con lo señalado por otras interlocutoras con las que he conversado para mi investigación doctoral: en mi tesis, aún en redacción, desarrollo los procesos productivos en alfarería, tejido y platería (*wizun, wütral, rütran*) que pude registrar a lo largo de tres años de trabajo de campo. Estas materialidades han aparecido mencionadas en entrevistas al conversar sobre el "arte de los pueblos originarios" y también son praxis corporizada en ceremonias y talleres, "juntadas wizuneras" y "tardes de telar". En lo que respecta al género, Liliana sostiene que su producción poética seguramente esté atravesada por su condición de mujer, pero prefiere no ahondar en ello. En el mismo sentido, se reconoce como alguien que desea conocer más acerca del género en el pueblo mapuche, pero toma distancia de las discusiones en torno a si este existió siempre o no, si hay patriarcado o violencia intracomunitaria en su seno (cfr. Lugones, 2007; Segato; 2011). Con todo, es fundamental reconocer que las identidades y definiciones como las mencionadas ("mujer mapuche", "feminista") son históricas y se negocian. Los intereses que las atraviesan, las relaciones sociales en las que están inmersas, entre otros, son aspectos que requieren pensarlas en términos no esenciales. En cuanto a sus poemas, tal vez Liliana no considere que sean "particularmente feministas", sin embargo, la inclusión de su ensayo "El idioma silenciado" en una compilación de feminismos y poscolonialidad de dos académicas y activistas como Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (2011) da cuenta del impacto que tiene su trabajo en quienes intentamos desarticular entramados de dominación basados en el género, la "raza" y la etnicidad, la sexualidad y la clase.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

ACD: ¿Cómo caracterizas tu poesía? Y, en particular, ¿cómo relacionás tus producciones poéticas con los movimientos de pueblos originarios y de mujeres o feministas?

LAM: Mi poesía es... una expresión de mí, una traducción de mí en palabras, con una intención estética y a la vez reivindicatoria de mi identidad mapuche... mapuche contemporánea. No es mi intención ser la voz de los pueblos originarios ni de las mujeres. Sí entiendo que muchos lectores pueden encontrarse en lo que escribo, lectores de pueblos originarios y también mujeres de pueblos originarios.

ACD: Hice un taller de poesía mapuche con Mirta Millán⁵ el año pasado, y algo que me quedó muy presente de ese día es la centralidad otorgada al registro oral. ¿Hay elementos de la oralidad en tus escritos? ¿Cuáles son las posibilidades y los límites que presenta la traducción de los poemas del español al *mapuzungun*?

LAM: Hay muchísimo de la oralidad en mi poesía, porque... escribo a partir de la experiencia. Las experiencias son vivas, en vivo. Las experiencias pasan por el cuerpo... las experiencias de la infancia en el campo de Cushamen con mi abuela, las experiencias de vivir los rituales, ya a edad madura. Todo eso se traduce después en palabras, en poesía y, bueno, en esta traducción del español al *mapuzungun* hay un velo, en mi caso particular, un empobrecimiento que ha sufrido mi familia y también mi generación, por lo menos de este lado del *Wallmapu*, ¿no? Del lado *Puel*⁶... A veces se quiere hablar de los

5 Mirta Millán nació en Bahía Blanca y forma parte del pueblo mapuche. Actualmente, es docente de los cursos de mapudungun de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires y, en 2019, la cátedra "Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana" del Departamento de Humanidades de la UNS la invitó a dar un taller de poesía durante el mes de octubre.

6 El *Wallmapu* es, según Álvaro Bello, "la tierra en que se llevó adelante la vida mapuche en un permanente ir y venir y donde la cordillera de los Andes nunca

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

pueblos originarios, del idioma, de la cosmovisión y de otros elementos sin hablar de la historia. Y la historia es central para comprender este empobrecimiento, ¿no? Yo tengo la oportunidad de comunicarme, de contactarme con gente de otros pueblos originarios, cuya lengua goza de una vitalidad impresionante, su lengua madre, su lengua originaria. Y en general las explicaciones tienen que ver con lo que han hecho los estados en relación a la educación pública (...).

Al referirse a sus poemas, Liliana manifiesta una mirada particular de la estética y la política en la que ambas se constituyen mutuamente: la presencia de elementos de la oralidad es, al mismo tiempo, una elección estética y política. Más allá de la unicidad de la experiencia vivida, la poeta explica que muchas personas de pueblos originarios se han reconocido en sus escritos. Esto se relaciona, desde mi perspectiva, con lo que señala posteriormente: la historia de la incorporación forzada de su pueblo (y otros pueblos) al Estado Nación construido en el transcurso del siglo XIX. Si bien no lo desarrolla en estos términos, infiero que Liliana adopta un enfoque materialista de la conformación de las identidades étnicas, ya que se refiere a un "empobrecimiento" del *mapuzungun* que sería consecuencia de otro empobrecimiento: la pérdida de autonomía y territorio. Parafraseando, hablar del idioma y la cosmovisión sin hablar de la historia es hacerlo de manera incompleta. Con ello, vuelvo al argumento de los/as antropólogos/as que se hicieron eco de la propuesta de Barth: la existencia y reproducción de las culturas se ven afectadas, en última instancia, por las condiciones materiales en que viven los pueblos. Y el derrotero del *mapuzungun* a uno y otro lado de la Cordillera de los Andes es, según Liliana, una consecuencia clara de las políticas estatales implementadas en estos territorios desde las postrimerías del siglo XIX al presente.

representó un obstáculo" (2011, p.11). Al cruzar a uno u otro lado, se pasaba del *Ngulumapu* (tierra del oeste) al *Puelmapu* (tierra del este) y viceversa. Su utilización en la contemporaneidad es un claro gesto político, ya que las maneras de nombrar los territorios no son neutrales.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

ACD: Estuve leyendo tus poemas... en "Las mujeres y el frío" me dio la impresión de que se atribuye cierta fortaleza a las mujeres, porque protegen del frío a los demás, pero después esa caracterización va cambiando... ¿Qué quiere decir la línea que sugiere que "vamos dejando una huella de incendio", pero que luego la perdemos? (...).

LAM: En "Las mujeres y el frío", justamente aparece el calor, así como contraposición a... la huella de incendio se refiere a esa etapa de nuestra vida de las mujeres... sobre todo acá tiene una connotación erótica, en el sentido de... andar por el barrio despertando pasiones fogosas, entre los chicos del barrio también. Este... y bueno, esa corporalidad erótica se pierde con el tiempo, ¿no? Después pasamos por el barrio y nadie nos da bolilla. Depende de la edad que tengamos (se ríe). (...). Quiero volver sobre esos versos que hablan de los pies entumecidos... de mi mamá que andaba campeando chivas en alpargatas por la nieve. Este año, sobre todo con las nevadas intensas y prolongadas que hubo en la línea sur, acá en Patagonia, bueno, me acordé muchísimo de este poema. Las imágenes de lo que dejó la nieve, y cómo los animales quedan muertos, debajo de la nieve, de qué manera... la gente los rastrea y los encuentra, y los va sacando de a uno, de debajo de la nieve... Me acordé muchísimo de esta idea que yo no he vivido personalmente pero mi mamá y mi papá sí... de esta situación. Por otro lado, este poema, y esta parte también del poema, ¿no? De las mujeres que andan campeando los animales... este... ha resonado en gente de acá, de Argentina, que se me acerca y me dice "sí, mi mamá me contaba que ella andaba pastoreando las chivas" ... y mucha gente, que tiene ese recuerdo, y lo encuentra en mi poesía. Aún en otros países, me ha pasado en Colombia que también, se han acercado alguna persona a decirme que en ese poema vieron... a sus madres (...).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

ACD: En "Las mujeres y la lluvia" aparece otra idea, de "encontrar un cántaro en lugar de la cintura" ... ¿Qué relación encontraste entre las mujeres y la alfarería? Por otro lado, en este poema hay varias referencias a la cotidianeidad de las mujeres... ¿en qué o en quiénes pensabas cuando lo escribiste?

LAM: Más que en alfarería... pensé justamente en la relación de las mujeres con el cántaro. He leído, en general, como una relación que se da en... en varios pueblos, en identificar a las mujeres con los cántaros, con las vasijas, y a los hombres con las flechas. Es una simbología muy cercana a la concepción, ¿no? A... la posibilidad que tenemos las mujeres de llevar... de anidar a nuestros hijos en nuestro cuerpo, nuestra forma redondeada cuando estamos embarazadas. Me parece una imagen muy, muy hermosa, ahí aparece también la vinculación con las mareas y la menstruación. Las mareas y la concepción, cuando nacen los bebés, el alumbramiento. Y cuando me refiero a la cotidianeidad de las mujeres, en realidad... hago dos generalizaciones... así que no es lo que se da, en realidad, en nuestra vida, ¿no? Separar a las mujeres que barren la casa, que peinan a los chicos, y que hacen las tareas domésticas de las que se expresan y hablan frente a multitudes, a veces. Pero, en función de la poesía, las derramadas serían las que hacen todas las cosas y al mismo tiempo expresan sus sentimientos... sin ponerle diques o frenos, y, por otro lado, cuando hablo de aquellas que apuntan con palabras, cuando escribí eso pensaba sobre todo en las Madres de Plaza de Mayo, a quienes admiro por la lucha que hacen, que siguen haciendo... En general, yo siempre tuve admiración por quienes pueden expresarse, así, con fuerza, frente al enemigo, al otro, al que está enfrentado en su concepción del mundo, sin que se les quiebre la voz, sin llorar... pueden manejar este dolor y decir lo que tienen que decir, así, con firmeza y con claridad.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

ACD: ¿Con qué contenidos, lenguajes o imágenes trabajás?

LAM: Los contenidos sobre los que trabajo... se pueden ver en los tres libros que tengo. En los tres libros de poesía. En el primero [*Tejido con lana cruda*] hay... como una pretensión de abarcar todo, porque fueron poemas escritos en distintos momentos, sin pensar en un libro. En el segundo libro, el de *Mujeres a la intemperie*, hay, sobre todo, un volver a lo ceremonial, a lo ancestral, acompañada de mujeres, y en el tercero, *Rokíñ. Provisiones para el viaje* hay, sobre todo, historicidad, historia, que continuó después de 1885, y antes también, esos dos libros sí, pensados como obras ya, ¿no? Cada poema pensándolo para ser contenido en un libro. Después están los ensayos, que son más reflexivos. No son lo que me surge espontáneamente... tampoco los poemas me surgen espontáneamente, pero lo que quiero decir es que los ensayos, entre ellos, *El idioma silenciado*, me obligo a escribirlos, a partir de un pedido que me hacen de publicación, o... de escrito para llevar a algún encuentro, o para participar en algún encuentro. El contenido es reflexivo, tratar de encontrar el tema y vincular lo contemporáneo con lo originario. Los lenguajes parten de, muchas veces... de las expresiones en castellano, sobre todo en el último libro, me detuve bastante en las palabras de la ruralidad, del trabajo en el campo, y... también [hay] muchas expresiones que son de una especie de... castellano antiguo, por ejemplo, mi abuela decía, en vez de decir "me desperté", decía "me recordé". Entonces, esa palabra "recordar", como "despertar", aparece en algunos de mis poemas (...). Expresiones cotidianas, en cualquier lugar de Argentina, o capaz que de Patagonia, no puedo evaluar esa dimensión. Las imágenes con las que trabajo son también imágenes que han pasado por mi cuerpo. Cosas que he visto, cosas que he sentido, por ejemplo, una muy cercana tiene que ver con un poema que le escribí a

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

los peones fusilados en la huelga rural de acá de Santa Cruz de 1921. Yo sabía el contenido que tenía que escribir, y tenía la necesidad de escribir algo en este año y la imagen que desencadenó el poema, podría decirse, es la imagen de una foto que hay de los peones que después fueron fusilados, donde están todos parados, algunos sentados, y pude observar su vestimenta, sus sacos gastados, que les quedan apretados, o les quedan grandes, que se nota que se los han regalado, que nunca se los pudieron comprar ellos mismos nuevos. Ropa usada, recontra usada... esa imagen, me llevó directamente a la gente que yo he visto en el campo, ¿no? A los hombres de Ñorkinko, por ejemplo, que es un pueblo por el que he pasado mucho... a mis paisanos, a mi gente, que trabaja en el campo, como peones, como puesteros, y bueno, los he visto vestidos con esa pobreza. Bueno, esa imagen desencadena un poema (...).

Las preguntas formuladas líneas arriba seguramente parezcan demasiado específicas para quien lea esta entrevista y es que no surgieron de manera espontánea, sino que las elaboré a partir de la lectura de mis notas de aquel 18 de marzo de 2019, cuando escuché leer a Liliana. Ya sea por lo efímero de la palabra hablada, ya sea por mi mayor cercanía al lenguaje científico o mi necesidad de comprender todos los sentidos de lo dicho, al escucharla, no pude evitar anotar, en más de una ocasión: "¿Qué significa esto en tal poema?".

Las respuestas de Liliana permiten pensar la cotidianidad de las mujeres, su trabajo, su edad, su sexualidad y erotismo (estas últimas, asociadas a la posibilidad de procrear o no). Es interesante la observación que hace respecto de la división entre lo público y lo privado. Esta distinción suele separar analíticamente las dos esferas mencionadas, pero "no es lo que se da, en realidad, en nuestra vida": somos la misma persona, la que marcha, la que trabaja, dentro y fuera del hogar, la que materna o cuida. Así dice Liliana, en su poesía, narrando a las mujeres que cono-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crece una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

ció o conoce y admira. Aquí también hay algo de biográfico en su escritura, ya que esto no se da, a nivel macrosocial, en todos los casos⁷. Nuevamente, se refiere a la presencia de las expresiones orales que la transportan al pasado rural más o menos lejano. Como plasma en el poema inspirado en los sucesos de la Patagonia Rebelde, Liliana conecta una búsqueda estética y personal a relaciones de dominación no sólo étnicas, sino también de clase, ubicadas en el mundo rural del joven estado argentino, culturalmente homogeneizado a fuerza de prácticas represivas y de inculcación de símbolos abocados a la construcción de una nacionalidad argentina. Sobre este tema, Liliana quiso profundizar cuando le pregunté por el *mapuzungun*.

Construcción de conocimientos desde diferentes matrices epistémicas. Academia y académicos/as, organizaciones y activismo comunitario

ACD: ¿Qué lugar le das al *mapuzungun* en tu búsqueda? Lo llamas "el idioma silenciado" ... Me gustaría que compararas tu sentir en relación con la poesía en *mapuzungun*.

LAM: Recuperar el idioma siempre fue un objetivo, desde que tuve conciencia de mi identidad. En el año 1994 cuando conformamos Ñamkulawen, acá, en Comodoro Rivadavia, la comunidad mapuche tehuelche [de la que formo parte]... uno de nuestros objetivos fue, sí, aprender el *mapuzungun*, en la medida en la que pude traté de aprenderlo, bueno, primero con hablantes de *mapuzungun* que encontramos acá en Comodoro, y después con la ayuda del profesor Eduardo Bibiloni

⁷ En la Argentina contemporánea, hay mujeres más privilegiadas que otras que delegan las tareas de cuidado, generando lo que se conoce como círculos de subordinación. Esto, no casualmente, suele afectar a las mujeres migrantes, racializadas y de la clase trabajadora que, luego de cumplir con el trabajo doméstico como empleadas de casas particulares, deben realizar las tareas de cuidado no remuneradas en su propio contexto doméstico.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

que me invitó a participar de un grupo de investigación de la oración subordinada en *mapuzungun*. Después de participar de ese grupo de investigación, el profesor me propuso que... nos propuso, a la comunidad y a mí, que veamos de estudiar el *mapuzungun* desde la sintaxis de las oraciones. Así que estuvimos como un año con el profe, estudiando de libros y de diccionarios. Y a partir de ahí también nosotros, la comunidad Ñamkulawen, dio cursos básicos de *mapuzungun*. Y es el idioma silenciado, justamente por la política cultural del Estado argentino que nos asignó otras identidades, censuró nuestra memoria, nos hizo desaparecer de la historia y construyó un país de héroes en el que nosotros no estábamos. El título de este escrito aparece después de escribir una especie de historia de la lengua *mapuzungun* y también como una respuesta, ¿no? Ah... tantas cosas que había leído donde se hablaba del "silencio de la raza". Cuando, en realidad, no es que hubiera silencio, sino silenciamiento, que es una cosa muy distinta. Cada idioma porta una visión del mundo... Más que hablar de la poesía en *mapuzungun* podría hablar de los poetas mapuches, que, de acuerdo a su aprendizaje, y a su historia también, personal, hacen como yo: escriben en castellano y después traducen o buscan un traductor al *mapuzungun*... o escriben ya pensando en *mapuzungun*... son hablantes del *mapudungun* [y] los poemas que surgen, los libros, las obras, son una maravilla. Porque cada poeta aporta su historia personal, su... estilo, su... voz propia a los poemas que hace, o a los libros que escribe. Para mí es una maravilla, una maravilla de diversidad, una maravilla de personalidades, porque creo que se nota también la personalidad en lo que se escribe.

Estas respuestas dan cuenta de uno de los aspectos más potentes del trabajo colaborativo entre académicos/as y organizaciones: la posibilidad de producir conocimiento nuevo, cualitativamente distinto y superador de la suma del conocimiento

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

académico y el saber de las comunidades. En el caso descripto, el trabajo conjunto con un lingüista, profesor de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (de la que Liliana es egresada del Profesorado en Letras) generó condiciones que posibilitaron a la comunidad Ñamkulawen ofrecer sus propios cursos de *mapuzungun*. Propuestas como esta suelen implicar tiempo compartido, aprendizaje conjunto, fortalecimiento comunitario. Esto es lo que, por lo menos desde mi lugar, he visto que sucede en los talleres de alfarería y tejido de la Kumelen Newen Mapu, comunidad urbana con la que trabajo y de la que, en cierto momento, comencé a formar parte. Pensando en estas cosas, pregunté lo siguiente:

ACD: Liliana, recién mencionaste a la organización de la que formás parte, había leído en alguna entrevista que surgió en el marco de "los 500 años" ... ¿Cómo fue ese proceso de conformación?

LAM: En el '92, cuando se cumplieron los 500 años del... el quinto centenario del genocidio. Nos juntamos un grupo de personas acá en la uni, yo estaba dando clases en el colegio universitario en ese momento, como profe de lengua y literatura. Y en Tucumán se había realizado un encuentro, Luisa Calcumil había presentado [la obra de teatro] "Alma de maíz" ... y después la gente había redactado un documento que se llamaba "Movimiento por la verdadera historia". Así que, los de acá de Comodoro suscribimos a ese documento que tenía que ver con una crítica a la propuesta de festejo que venía de la cultura oficial, de... festejo, de celebración del "Encuentro de culturas" (...). Bueno, ahí me incluyo yo... y nos hicimos visibles. Hubo actividades, organizamos algunas actividades de visibilización... y ahí conocí a algunas de las personas que después, en el '94 conformamos la comunidad Ñamkulawen. Ehm... en el '94 lo que pasó de importante fue que el 19 de abril volverían los restos de Inakayal a su lugar de origen. Esa era la información

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"*Crecer una Plantita de Memoria*" (...) - Ana Clara Denis

que teníamos. Entonces organizamos la participación, conseguimos un colectivo acá en Comodoro para poder viajar hasta Tecka, que era el lugar, acá en Chubut, bastante alejado de Comodoro, a donde volverían los restos de Inakayal. Yo escribí un poema que se llama "Esperando a Inakayal" que está en *Tejido con lana cruda*. Y... es interesante volver sobre esta situación porque... después, con el aprendizaje, ¿no? Con este proceso de ir estudiando y de ir enterándose, resulta que no eran todos los restos (...). Después hubo una segunda restitución (...). Así que, todas estas cuestiones... es como... un proceso de aprendizaje y donde se van develando oscurecimientos. Y uno se va enterando justamente de... la verdadera historia. Ñamkulawen significa "remedio del ñanco", es... una planta de acá, de la zona de la Cordillera... sobre todo *lawen*, una planta medicinal, que cura siete enfermedades... y elegimos ese nombre porque... pensamos varios nombres, ¿no? Porque era... como un lugar para sanar, esta comunidad que conformábamos. Y yo sigo comprobando que es así. Que en comunidad y... colectivamente, hemos hecho muchos regresos significativos. Y que desde la contemporaneidad seguimos aportando. Muchas somos docentes, así que ahora, por ejemplo, estamos viendo cómo trabajar sobre Educación Intercultural Bilingüe acá en Chubut, trabajar seriamente, ¿no? Porque somos bastante críticas con lo que se ha venido haciendo hasta ahora.

En este proceso organizativo de Ñamkulawen se reconocen ciertos puntos en común con lo sucedido en Bahía Blanca en la década de 1990 y el surgimiento de agrupaciones de pueblos originarios. Por caso, la visita de Luisa Calcumil difundiendo su teatro étnico (Otazu, 2021) y la mención del "Movimiento por la Verdadera Historia" se citan en la revista *Inalén minche melipal* (1994),

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

editada por la organización Iña Kütral⁸ creada en Bahía Blanca, también a partir de las discusiones colectivas y los encuentros que suscitó el quinto centenario del desembarco europeo en 1492 en lo que hoy denominamos América. Nuestra entrevistada señala que, a lo largo de los años, en el transcurso de estos procesos de búsqueda identitaria, se entablaron relaciones de distinta índole con actores estatales nacionales y provinciales. Las restituciones de Inakayal, la Educación Intercultural Bilingüe, constituyeron políticas de intención reparatoria, aunque, según observa Liliana, Ñamkulawen aportó su propia mirada frente a los resultados, no siempre satisfactorios, de tales políticas. Asimismo, la cualidad de estar constituidos/as como comunidad y la posesión de títulos docentes de quienes forman parte les han permitido habitar ciertos intersticios e incidir en las políticas públicas mencionadas, las que, si bien son instrumentadas "de arriba hacia abajo", se han mostrado, en alguna medida, permeables a las demandas de sus destinatarios/as y, por ello, son producto de la interacción entre los agentes estatales y las comunidades.

ACD: Liliana, pensando en otro tema que charlamos cuando viniste a Bahía, ¿qué opinión tenés de la universidad, les universitarias y sus vínculos con les mapuches?

LAM: A esta altura, los mapuches también somos universitarios... ¿Qué puedo decir de los mapuche universitarios? Que... me encanta cuando su producción intelectual y académica va por... el lado de esta identidad. Y de los universitarios que no son mapuche, respeto también su trabajo... Siempre voy a hablar de los universitarios en... en relación a este tema, ¿no? Al de los pueblos originarios. Respeto su trabajo en la medida en que vuelve al... al pueblo mapuche, en que trabajan para difundirlo

⁸ De esta organización participaron personas mapuche y no mapuche, entre ellas la propia Graciela Hernández, quien, como profesora de Historia acompañó la demanda de sus pares de conocer más sobre el pueblo mapuche, del cual en la escuela, hasta el momento, "no se leían cosas muy buenas" (RY, 2017, citada en Denis, 2020). De nuevo, estos procesos nos permiten pensar las relaciones entre organizaciones, docentes universitarias, artistas, entre otros actores de la sociedad civil.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

y que circule su trabajo entre... nosotros. Y también en la medida en que se nutren de testimonios mapuche... Me encantan los libros que se publican y que tienen... como base, o como apoyo de las investigaciones, las entrevistas que han hecho en el campo a las personas para, a partir de allí, reafirmar sus tesis, apoyarlas, o partir de estos testimonios. Me parece fundamental que cualquier tesis tenga un vínculo con los testimonios que, en general, son orales y de campo.

Al haber formulado la pregunta de esta manera y en un contexto previo a la situación de entrevista, Liliana, con toda razón, cambia el sentido de lo preguntado y empieza por destacar que la pregunta asume que las personas mapuche pertenecen a un contexto no universitario y que, por lo tanto, está sesgada. Creo, mirando hacia atrás en el tiempo, que mi sesgo tuvo que ver con pensar la situación de la Universidad Nacional del Sur (en la que ninguno de mis profesores/as ni mis compañeros/as que estudian historia indígena se reconocen como parte de algún pueblo originario) y convertirla en una generalización. Al darme cuenta de esto, me sentí mal y hasta me pregunté si quitar la pregunta o reformularla en esta publicación. La decisión de hacer explícita esta tensión tiene que ver, por un lado, con la honestidad intelectual, pero también con una búsqueda decolonial genuina, de teoría y praxis. Querer construir conocimientos colaborativos implica reconocer un pasaje del desconocimiento al reconocimiento, mostrar que la formación universitaria es un camino de aprendizajes que, luego, necesariamente requiere desaprender y reaprender, conjuntamente con las personas con las que trabajamos⁹. Las situaciones como la descrita al iniciar este párrafo son del tipo de las que sacuden y hacen temblar el suelo que se pisa. Hacen evidente que, aunque entendamos, conceptualmen-

9 En mi caso, esa necesidad de aprender, desaprender y reaprender, me llevó más de cinco años de estudiar en la universidad para luego darme cuenta que no fue casual elegir estos temas de investigación, que no fue mera coincidencia haberme enterado de adolescente que mi abuelo era guaraní, que hablaba guaraní y que la otredad no estaba tan lejos de mi vida.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

te, que nuestro conocimiento debe procurar no ser etnocéntrico, a veces entender no equivale a comprender, a hacer cuerpo aquello que quiero o que digo que hago. Son instancias que nos dejan en un lugar incómodo pero, a causa de esta misma incomodidad, se trata de momentos a partir de los cuales una puede afinar la mirada y fortalecer el ejercicio de vigilancia epistemológica. Los sentimientos de culpa o de pensar que hacemos mal las cosas, entonces, antes que anomalías, pueden entenderse como parte de los procesos de investigación críticos que intentan hacer dialogar distintos modos de conocer. Desde este lugar, pensé la intervención que sigue:

ACD: Esta pregunta me surge a partir de la lectura de "A una cerámica mapuche vista en un museo de Temuco". Un tema que se está debatiendo en los estudios de museos (en particular, los arqueológicos) tiene que ver con la "multivocalidad": un intento por descentrar el discurso de los investigadores, ya sean arqueólogos o trabajadores de museos, para enriquecer el relato museográfico con las voces de las comunidades a las que distintos objetos se asocian. ¿Podrías profundizar acerca de la experiencia de ver una pieza de tu pueblo en un contexto de exposición? ¿Qué produce en una poeta mapuche el ir a un museo y encontrar objetos que remiten al propio pasado? ¿Qué dicen estas materialidades?

LAM: Estuve releendo "A una cerámica mapuche..." Hace un par de días no más, justamente porque como se acerca el 12 de octubre me pidieron que grabe un poema, pude leer un fragmento porque siempre hay una cuestión de tiempo que acota las lecturas. Y este poema debiera ir acompañado, creo yo, con una imagen, porque esta cerámica, justamente, representa a un hombre y una mujer, así, una síntesis, de la unión de ambos, porque están en una sola pieza. Es una belleza. Y justamente, lo que me pasó a mí es que fui a encontrar en Temuco, ¿viste que yo te contaba que las imágenes son

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

las que desencadenan la poesía? Y esta imagen desencadenó este poema que tiene que ver con la historia, con el desembarco de Colón y el genocidio posterior, y, bueno... la llegada de los inmigrantes a estas orillas... y la historia en la que andamos ahora todos juntos. Y (...) ver una pieza de mi pueblo en un contexto de exposición significa ponerme a pensar en la historia que hay detrás de ese objeto, ¿no? Quién lo habrá hecho, dónde estaba, quién lo encontró, cómo llegó a este museo... Qué técnica se usó para hacerlo, qué códigos hay allí... y me refiero no sólo a las piezas mapuches sino a las piezas de todos los pueblos originarios. Y, bueno, en esta mirada de los objetos en un museo claro que uno piensa en el encierro, en el guardado, en la vitrina que protege... en la imposibilidad de tocarlos, de ponerse los, de... apropiarse nuevamente de esos objetos, aunque uno los pudiera volver a dejar ahí, para que otros pudieran mirarlos. Está también esa cuestión que me surge, como una contradicción, ¿no? Un lugar a donde uno pueda acceder a las producciones del mundo, y tener una vaga idea de qué se trata el pueblo que los produjo. Valoro esa posibilidad de encontrar en un lugar algo así como un valor (...).

ACD: ¿Cuál creés que debería ser el rol de los pueblos indígenas en el diseño de muestras de este tipo? ¿Qué lecturas acerca de la relación colonizadores/colonizados hiciste en ese museo? ¿Y en otros que recuerdes?

LAM: Creo que los objetos debieran volver a los pueblos originarios que son sus... dueños, quienes produjeron los objetos. Y los museos debieran exponer réplicas, en todo caso. Y las organizaciones o las comunidades debieran reapropiarse de estas técnicas de elaboración de objetos de cerámica, textiles, lo que fuere... que creo que... o sea, no es que debieran, ya lo están haciendo... y que este puede ser uno de los modos de producción con

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

alcance económico, ¿no? Creo que estaría rebueno que los artistas pudieran vivir de esta producción que es tan bella, yo sería una de las que se acercaría a comprar.

Al referirse a la cerámica que desencadenó esta poesía, Liliana formuló preguntas que pueden ser o no respondidas y apuntan a la reconstrucción de su biografía de objeto (Kopytoff, 1986). Luego hace observaciones que aún hoy se discuten en la museología social latinoamericana. Originales o réplicas, observación distante o interacción, estaticidad o circulación de las materialidades indígenas arqueológicas, etnográficas y artísticas son alternativas que nos permiten problematizar cuál es el rol de las comunidades locales en la construcción de relatos museográficos innovadores, que interpelen las relaciones de poder que ponderan los saberes institucionales por sobre los comunitarios (ver, por ejemplo, Chagas et al., 2018). En esta línea, la entrevistada describe los museos como lugares mediante los cuales se pueden conocer realidades socioculturales que han sido subalternizadas pero que, a su vez, reproducen esa relación de subordinación al poseer o custodiar objetos que, en muchos casos, fueron sustraídos de sus contextos de producción y uso de manera violenta. Tanto al referirse a los museos como, en preguntas anteriores, a universitarios/as no indígenas cuyas publicaciones y proyectos dialogan con las comunidades, Liliana sugiere que las instituciones pueden ser aliadas y que las articulaciones son provechosas. Después de todo, la interculturalidad debe, necesariamente, construirse con otros y, más allá de los esfuerzos autogestivos, hay una responsabilidad de quienes diseñan y ejecutan políticas culturales que no debe ser soslayada.

Repensar Bahía, que no es tan Blanca¹⁰. Sobre ausencias, dolores, presencias y sanaciones

ACD: ¿Qué significó tu visita a Bahía Blanca y a Punta Alta?
La compañía de tu prima, la visita al archivo...

LAM: Esta visita a Bahía Blanca fue la segunda, a Punta Alta fue la primera visita. Bueno, significó ir a algunos lugares históricos para mí, ¿no? Que sabía de su existencia y de sus vínculos con mis ancestros, y... darme cuenta de la ausencia de... no sé, de algo que hable de esta presencia que tuvo mi familia en Bahía Blanca. De hecho, escribí un poema... que surgió ahí, a orillas del Napostá. Justamente, un lugar a donde no encontré un cartelito que dijera "Aquí estuvo la tribu de Ancalao". Hay un borramiento de esta historia que está, claro, vinculada a la injusticia que significó la expulsión de los Ancalao de las tierras que le habían dado. Digamos que no me extraña que sea así... creo que me habría asombrado lo contrario. De todas maneras, no dejó de ser dolorosa la confirmación de este borramiento, de esta ausencia. En el archivo no encontré... me traje algunas cuestiones pero no... no encontré nada significativo. Es decir, yo sabía ya de Fermín Ancalao, no encontré... de todas maneras, me traje algunas fotocopias que me dieron, muy amablemente. Me imagino que alguna vez volveré sobre esos papeles y encontraré algo significativo, que es algo que me suele pasar... después de hacer algunas lecturas o de alguna charla, vuelvo sobre algo y resulta que hay... un hallazgo. Con mi prima seguimos contactadas... ella abrió una página de Facebook que se llama "Ancalao, un apellido con historia", donde los pa-

10 El nombre de este eje dialoga con la publicación que escribí para el sitio web de "Arqueología en Cruce", el grupo de comunicación de la ciencia dirigido por la Dra. Alejandra Pupio del que formo parte. En conmemoración del día de Bahía Blanca (fundada el 11 de abril de 1828) cité algunas ideas que Liliana expresó en esta entrevista (Arqueología en Cruce, 2022).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

rientes nos solemos comunicar. A Punta Alta fui con mi prima, con un profesor historiador de Punta Alta y con un abogado que, junto a este historiador, están aportando documentación para mostrar el fraude inmobiliario que se llevó a cabo con las ventas de las tierras de los Ancalao. En mi último libro, en *Rokiñ. Provisiones para el viaje*, está el poema "Spinetta en Bahía" y "Desentierro". Ambos tienen que ver con los Ancalao en Bahía Blanca.

Para pensar este fragmento de entrevista me gustaría volver al epígrafe que da inicio a este capítulo. El paseo de Liliana por el arroyo Napostá en Bahía Blanca despertó su inquietud acerca de si allí mismo habrían estado las casas de sus parientes, con quienes quisiera conversar, pero no puede. Como explicó líneas arriba: "ni una señal" halló. La toponimia del espacio en cuestión rinde homenaje, en cambio, a Luis Alberto Spinetta y los puentes que atraviesan el arroyo fueron pintados de amarillo, en alusión a su "Cantata...". En ocasiones, los borramientos como el señalado por Liliana pueden subsanarse con el acceso a documentos de archivo, pero estos también pueden dejar disconforme con la información disponible a quien busca. Un aspecto a destacar es la posibilidad de construir vínculos que le dio a Liliana esta visita, independientemente de no haber encontrado algo muy novedoso en cuanto a los datos empíricos: la mención de su prima y de otros/as Ancalao que están contactándose desde la inquietud de conocer quiénes fueron sus ancestros es un claro ejemplo de ello. A su vez, la mención de la articulación con dos profesionales que están estudiando el proceso de venta de tierras antaño pertenecientes a lxs Ancalao me lleva a seguir insistiendo en la importancia de producir conocimientos híbridos, que combinen los saberes e historias comunitarios con los corpus académicos y prácticas de oficio. Por lo anticipado por Liliana, las personas mencionadas intentarán probar una actuación arbitraria de distintos agentes estatales que interfirieron en el desplazamiento de sus antepasados/as. En su poema titulado "Desentierro", nuestra entrevistada remite de manera explícita a esta situación y su escrito comienza así:

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crece una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

En 1866, con ley 476 el presidente Mitre entregó tierras en propiedad al lonko Francisco Ancalao en reconocimiento a los servicios prestados al ejército. En 1902, el gobierno de la provincia de Buenos Aires vendió esas tierras, cercanas a Bahía Blanca, y ordenó el desalojo de su comunidad enviándola al SO de la hoy provincia de Río Negro (Ancalao Meli, 2020, p. 27).

ACD: Ancalao es un apellido que, en seguida, nos remonta a una parte de la historia de Bahía... ¿Cómo ves esa situación de los Ancalao, que de ser "indios amigos" y muy necesarios [para la defensa de la frontera] fueron expulsados de las tierras que les habían dado?

LAM: Siempre mi intención es traducir poéticamente lo que ha sucedido en la historia. Es decir, contar lo que voy sabiendo en modo poesía. Y justamente, esta es una de las situaciones que más me está costando escribir, no sé cuánto tiempo me llevará, que tiene que ver con... con, este... con que los Ancalao hayan sido amigos. Esto es lo que me conflictúa más... [Está] claro que la definición de "amigo" establece una relación de simetría, de pares, ¿no? Uno elige a los amigos... Un amigo es uno mismo en otra piel, como decía Atahualpa Yupanqui. Así que esta palabra, "amigos", no va... pero no sé, todavía, qué palabra usar para hablar de la relación de Ancalao con los jefes militares de Bahía Blanca... era una relación de subordinación, seguro. Y, este... que no era amistad, seguro. Pero... bueno, estoy ahí, estoy leyendo, enterándome, de todas estas relaciones tan complejas en la zona de la frontera, de qué manera los *longkos* iban... haciendo pactos, y viendo cómo hacían para sobrevivir... así que, bueno, eso me conflictúa. Que los Ancalao hayan... se consideren "amigos" ... no me va esa palabra para hablar de esta relación. Esta expulsión de las tierras que les habían dado sí, es una situación de injusticia tremenda. Bueno, las ventas de estas tierras fueron fraudulentas y eso se está probando ahora (...). Y

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

la gente que vino me parece que no sólo fue mapuche, me parece que Ancalao trajo consigo a vecinos de ahí de la zona, que tal vez estarían necesitados de un lugar para vivir. Estoy pensando en eso en este momento.

Como señalé en otra ocasión (Denis, 2021b), este fragmento del intercambio con Liliana me mostró cuán naturalizadas están determinadas categorías analíticas en contextos académicos: "indios amigos", en efecto, aparece prácticamente en cualquier publicación de estudios etnohistóricos. Al oír a una escritora mapuche elaborar este concepto pensando en la amistad desde la dicotomía paridad/disparidad, me pregunté cómo es que no había reparado en ello. Y es que de eso se trata entender el carácter parcial de la propia perspectiva: claro que a alguien le generará resquemor la utilización de un rótulo como "indios amigos", cuando las relaciones interétnicas entre sus parientes y la sociedad "blanca" fueron de acuerdos condicionados que, además, luego fueron traicionados. No obstante, también es comprensible que, para quienes no están en ese lugar, la lectura o el uso frecuente de la categoría "indios amigos" diluya el carácter ofensivo de sugerir que el poderoso y el subalterno tuvieron ese vínculo. De nuevo, este tipo de tomas de conciencia, si nos lo proponemos y permitimos, son profundamente constructivas. Como señala Donna Haraway, los conocimientos parciales, localizables y críticos "admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología" (Haraway, 1995: 329). La disposición a desaprender y reaprender habilitan, entonces, esa solidaridad y esa conversación.

Este año (2023) sucedió una situación comparable con la analizada con Kumelen Newen Mapu durante la organización del evento "Bahía Originaria". Al hablar de la incursión al mando de Calfucurá en 1859 a Bahía Blanca dije "el malón", a lo que me observaron que, cuando estamos en una reunión de la comunidad, es más acertado o preferible decir "los hermanos" o "los *lamn-ge*", en lugar de "el malón". Como suele suceder, esta opinión me fue transmitida con amorosidad y confianza, asumiendo mi

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

pertenencia a "Kumelen" como antropóloga colaboradora en formación y entendiendo los desafíos cognitivos que esto implica para mi persona. Estas consideraciones en torno a "cómo decir" y qué connotaciones tiene lo que se dice, en ocasiones, me lleva a pensar que desarmar los lugares comunes con base en relaciones de dominación es un camino interminable. Pero también me muestra, luego, que mi propia reflexividad como investigadora se ha visto profundamente transformada, ya que cada vez que voy a decir "indios amigos" o "malón" intento encontrar otra manera de referirme a estos actores sociales inmersos, en palabras de Liliana, en esa relación de sujeción pactada en pos de la propia supervivencia.

ACD: Ya vamos terminando. Me dijo Graciela [Hernández] que sacaste un nuevo libro... ¿me podrías contar de qué se trata? Por supuesto, si hay algo más que no haya preguntado y que tengas ganas de decir, escucho atenta.

LAM: Este libro lo escribí pensando en mis parientes, en aquellos que hicieron... semejante cambio... de vivir en el campo a vivir en la ciudad. Mis padres, mis tíos, mis padrinos, todos ellos son de una generación que necesitó encontrar un lugar para... pensar un futuro, y tuvieron que irse del campo para conseguir trabajo y subsistencia, y poder alimentar a su familia, y que pudiéramos estudiar. Se lo dediqué a todos ellos, que estuvieron en mi vida, sobre todo acordándome de la infancia, de cuando vivía en el barrio y recibíamos sus visitas, o íbamos a visitar a los distintos barrios de Comodoro Rivadavia. Hay poemas que tienen que ver con los Ancalao, como te contaba, con... Bahía Blanca, hay poemas que tienen que ver con Cushamen y mujeres de Cushamen. Es bastante variado, tiene mucho que ver con la historia y también tiene una especie de arte poética de para qué escribo, en la que manifiesto toda esta parte de la historia que todavía no surge en poesía. Este genocidio... del *Futa Winka* Malón... se llama, ese arte poética, "Para

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

que drene esta memoria". Mucho de lo que digo allí no ha salido todavía en poesía, es decir... no ha surgido una poesía a partir de estos temas que enumero... pero tenía la necesidad de contarlo.

ACD: Muchas gracias por tu tiempo, Liliana. ¡*Rume mañum!*

La memoria que drene, la memoria que crece. Como nos explicó en este diálogo, sobre el final del poema "Spinetta en Bahía", la autora vuelve sobre las ausencias de lo originario en la toponimia, en los monumentos y los espacios abiertos de nuestra ciudad:

entonces llegó una poeta o
druida que me guió
en el medio de bocinas edificios multitudes
hasta el Fuerte Argentino y
sí: el olvido está hecho de cemento
va a ser difícil
y no sé
crecer una plantita de memoria (Ancalao Meli, 2020, p. 35)

Decir que el olvido está hecho de cemento es identificar a las ciudades (en este caso, Bahía Blanca) con el borramiento de lo indígena. Las calles de Bahía Blanca sobre las que se erigió la Fortaleza Protectora Argentina fueron señalizadas por la Comisión de Reafirmación Histórica de Bahía Blanca¹¹. Asimismo, la calle paralela al arroyo Napostá por la que Liliana transitó lleva el nombre de Fuerte Argentino: las referencias a la ocupación militar se encuentran hacia donde se mire, pero la conmemoración de la presencia indígena en este suelo no goza de la misma atención. ¿Podemos hallar alguna grieta en el cemento, de la cual

11 Esta comisión, siguiendo a Clarisa Borgani (2010) fue fundada en 1976 y tuvo por protagonistas -tanto durante la última dictadura militar (1976-1983) como en buena parte de los gobiernos democráticos posteriores- a hombres que formaron parte de las Fuerzas Armadas. Los carteles que señalizan las "referencias históricas" de la ciudad en el espacio público tienen de fondo la figura del plano de la Fortaleza Protectora Argentina, con lo que este símbolo del avance militar sobre tierras indígenas sigue siendo exaltado.

pueda irrumpir esta planta/memoria? ¿Será la investigación colaborativa una manera de romper ese olvido de concreto?

Palabras finales para un drenaje intercultural

Quien haya leído a Liliana sabe que cada una de las palabras que elige porta sentimientos y sentidos específicos. Como ella misma afirmó, cada poeta aporta su historia personal, su estilo, su voz propia. Por alguna razón, la idea de drenaje me quedó resonando y, al concluir este capítulo, comprendo por qué. En un primer momento, asocié el movimiento del agua a la circulación de las ideas, al ejercitar el pensamiento, a movilizar lo que había quedado olvidado, estancado. Hay otro sentido de este vocablo que, en un segundo momento, advertí que, lejos de contradecir al primero, lo profundiza y lleva un poco más allá. Me refiero a la acepción de sanación que posee el verbo drenar: a hacer salir el líquido de una herida del cuerpo. Inevitablemente, esto me llevó a la parte de la entrevista en la que Liliana explicó que el nombre de su comunidad es Ñamkulawen (hierba medicinal mapuche) por constituirse en un espacio para sanar. Y es que la poesía es, según escuché decir a Roberta Iannamico alguna vez, el *hospital de las palabras*.

En este capítulo organicé algunas ideas en torno a los pueblos originarios en la contemporaneidad a partir de la entrevista a Liliana Ancalo. En ella aparecen algunos temas que considero irrenunciables: la incansable y mundialmente reconocida labor de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, los trabajos no remunerados de las mujeres y los cuidados que garantizan la sostenibilidad de la vida, el reconocimiento estatal de la violencia ejercida hacia distintos pueblos originarios que ciertos hombres blancos del siglo XIX denominaron, genéricamente, "indios".

Este proceso de escritura concluye en diciembre de 2023. Espero que, dado el futuro inmediato que tenemos por delante, su lectura incentive la investigación colectiva, la vocación de transformación y la co-creación de saberes interculturales. Se

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

avecinan tiempos que demandarán toda nuestra creatividad al servicio de la supervivencia de nuestras investigaciones en ciencias sociales y de la lucha contra las desigualdades que llevamos adelante en este terreno. Las políticas de ajuste, la profundización de la crisis económica, el ataque a la universidad pública y al sistema científico público son hartamente desalentadores para quienes el conocimiento y la educación son derechos y no servicios, para quienes vemos peligrar nuestro trabajo, los derechos conquistados y la misma dignidad humana de las mayorías del país. Pese a ello, creo firmemente, como Liliana, que la comunidad, *la ser en común*, es y seguirá siendo nuestro espacio de fortalecimiento y de resistencia. Hace unos días una hermana de Kume-len Newen Mapu me regaló las palabras que necesitaba, en el momento preciso en que las necesitaba: "Nosotros te queremos mucho, Ani. Tranquila, no te contamines. Si te quedás sin trabajo hacemos arcilla, telar y nos vamos de feria. Total, plata y miedo ¡nunca tuvimos!" Con eso me quedo: nadie podrá sacarnos los vínculos. Nos tenemos. Todo lo demás, habrá que defenderlo.

Referencias

- Amodio, E. (1996). Los indios metropolitanos: Identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América latina. En D. Mato, M. Montero, y E. Amodio (eds.) *América Latina en tiempos de globalización: Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas* (pp. 51-66). UCV-ALAS-UNESCO.
- Ancalao Meli, L. (2020). *Rokiñ. Provisiones para el viaje*. Espacio Hudson.
- Arizpe, L. (1976). Migración indígena problemas analíticos. *Nueva Antropología*, 2(5), 63-89.
- Arqueología en cruce (2022). 11 de abril: pensar Bahía, que no es tan blanca. *Arqueología en Cruce*. <https://arqueologiaen-cruceuns.wordpress.com/2022/04/11/11-de-abril-pensar-ba>

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

hia-que-no-es-tan-blanca-%e2%ac%9c%f0%9f%9f%a7%f0%
9f%9f%a8%e2%ac%9b%f0%9f%9f%ab/

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de cultura económica.

Bello, Álvaro (2011). *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas*. Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Gedisa.

Borgani, C. (2010). ¿Un pasado sin conflicto? La *historización del espacio urbano de Bahía Blanca a través de las "referencias históricas" (1976-1989)*. En III Seminario Internacional Políticas de la Memoria: "Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria". Centro Cultural Haroldo Conti, Buenos Aires, Argentina.

Bourdieu, P. (2003). Participant objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2), 281-294.

Campos Muñoz, L. (2007). La violencia al denominar en la construcción/deconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile. *Revista de la Academia*, (12), 63-84.

Cardoso de Oliveira, R. (2003). *El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir*. UniCamp.

Castilla, M., Engelman, J. M., Herrera, V., Míguez Palacio, R. M., Quispe, L., Rodríguez Ramírez, S. y Weiss, M. L. (2020). Antropología y colaboración en tiempos de pandemia: Breves apuntes para repensar la práctica antropológica en el marco de la realización de un informe regional sobre COVID-19 y pueblos indígenas en Argentina. En *Atek Na*, (9), 343-359.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Crece una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

- Chagas, M., y Pereira, M. (2019). MINOM a serviço da vida. *Revista del Museo de Antropología*, 12(2), Córdoba, pp. 129-132.
- Chagas, M., Primo, J., Storino, C. y Assunção, P. (2018). A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos. *Cadernos de Sociomuseologia. Museologia e Direitos Humanos*; 55(11), s/pp.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Mendia Azuke y otros (eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Universidad del País Vasco. http://www.ceipaz.org/images/contenido/Otras_formas_de_reconocer.pdf
- De Jong, I. (2005), *Identidades mestizadas, identidades escindidas: el proceso de etnogénesis entre los indios amigos de la frontera bonaerense (1860-1880)*. Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Sección Etnohistoria, ICA-UBA, Buenos Aires, Argentina.
- Denis, A. C. (2020). Territorio, identidad indígena e identidad de género: categorías para el abordaje de testimonios de mujeres originarias recabados en instancias de investigación etnográfica (2017-2019). En M. B. Nieto y P. A. Becher (comps). *Territorios, movimientos sociales y conflictividades: experiencias en el sudoeste bonaerense* (pp.58-92). Ediciones De La Calle.
- Denis, A. C. (2021a). *Cultura material e intersecciones: el wizún o la alfarería en la construcción de las identidades étnicas y de género en Bahía Blanca (2017-2021)*. (Tesina para optar por el grado de Licenciatura en Historia). Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Denis, A. C. (2021b). La Universidad Pública como espacio de posibles articulaciones entre estudiantes, docentes investigado-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

- res/as e integrantes de organizaciones de Pueblos Originarios. *XII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS)*, [modalidad virtual], La Plata, Argentina.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Herrera, L. (2002). *La ciudad del migrante: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Inalen inche melipal*. Voy siguiendo bajo la cruz del sur. Año 1, Número 1. Bahía Blanca, octubre de 1994.
- Manquilef, M. (1911). Comentarios del pueblo araucano (la faz social). En *Anales de la Universidad de Chile*, 393-450.
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Editorial Cátedra.
- Kopytoff, I. (1986) "La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso". En *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Appadurai (ed.). México, Grijalvo, pp. 89-122.
- Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. En P. Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 103-132). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Crecer una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

- Lugones, M. (2007). Heterossexualismo e o sistema de género colonial/moderno. *Género e performance: textos essenciais*, (1), 239-270.
- Moesbach, E. W. y Coña, P. (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta Cervantes.
- Otazu, P. (2021). El teatro de Luisa Calcumil. En Uano, Ogas Puga y Pacheco (eds.). *Teatro étnico - popular. Luisa Calcumil (homenaje)*, (pp. 54-58). Editorial Inteatro.
- Quintero, P. y Petz, I. (2009). Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/6892>
- Ratier, H. (1988). Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio social. *Revista ÍNDICE para el Análisis de nuestro tiempo, segunda época*, 1(2), 26-51.
- Ratto, S. M. (2015). *Redes políticas en la frontera bonaerense (1836-1873): crónica de un final anunciado*. Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes.
- Rockwell, E. (2009). Reflexiones sobre el trabajo etnográfico. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca, y V. Vazquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 11-40). Gedisa.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Crece una Plantita de Memoria" (...) - Ana Clara Denis

Szulc, A. (2004). "Mapuche se es también en la Waira (ciudad)". Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. *Política y Sociedad* 41(3), 167-180.

Tamagno, L. (2003). Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Campos, Revista de Antropología* (3), 165-182.

Tamagno, L. (2014). Indígenas en la ciudad. Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas. <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/>

Valverde, S. (2005). La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche. *Revista de Historia*, (10), 167-184.

Valverde, S. (2010). "Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia": análisis comparativo-regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén. *Runa*, 31(1), 31-48.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, (52), 1-17.

Entrevistas

Entrevista a Liliana Ancalao. Realizada por Ana Clara Denis, 29 de septiembre de 2020.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
“Hacer un puente indígena”. - Johanna Candelo

“Hacer un puente indígena”.

Entrevista a Nilo Cayuqueo

Johanna Candelo*

* Universidad Nacional del Sur. E-mail: johannacandelo2@gmail.com

Resumen

El presente capítulo se propone analizar los procesos organizativos indígenas durante la década de los '70 en Argentina a partir de la voz de un referente indígena. Su relato constituye un gran aporte para entender procesos sociohistóricos que envuelven, pero a su vez trascienden el itinerario individual. Utilizamos como fuente una entrevista etnográfica realizada a Nilo Cayuqueo. En función de la misma, seleccionamos tres ejes temáticos: la construcción de identidad; la génesis, crecimiento y autonomía de los procesos organizativos indígenas; y, por último, las lógicas represivas y sus efectos.

Palabras claves: Organización indígena; Identidad; Entrevista etnográfica.

Abstract

This chapter aims to analyze indigenous organizational processes during the 1970s in Argentina from the voice of an indigenous reference. His story constitutes a great contribution to understanding sociohistorical processes that involve, but at the same time transcend, the individual itinerary. We use as a source an ethnographic interview conducted with Nilo Cayuqueo. Based on this, we selected three thematic axes: the construction of identity; the genesis, growth and autonomy of indigenous organizational processes; and finally, the repressive logic and its effects.

Keywords: Indigenous organization; Seventies; Ethnographic interview.

Introducción

En el presente capítulo se abordará, como bien menciona el título, una entrevista etnográfica realizada a Nilo Cayuqueo. El objetivo es mostrar cómo a través de su voz se han podido desandar diversas temáticas que atañen a los procesos organizativos indígenas durante la década de los '70 en Argentina. Nilo es un activista mapuche nacido en la comunidad "Tribu de Coliqueo" ubicada en los Toldos, localidad de la provincia de Buenos Aires. La mayor parte de su vida se dedicó a generar y participar en espacios de organización indígena a nivel local (Argentina) como internacional, inclusive en la actualidad. Su relato constituye un gran aporte para entender procesos sociohistóricos que envuelven, pero a su vez trascienden su itinerario individual.

Su trayectoria estuvo inserta en un contexto de grandes cambios. Hacia finales de la década del sesenta y comienzos de la del setenta del siglo XX se inauguró un período particularmente importante en el desarrollo organizativo de los pueblos originarios de América Latina en general y de la Argentina en particular. En nuestro país comenzaron a constituirse organizaciones indígenas que canalizaron las luchas por la cuestión territorial¹. Esto se sumó a nuevos reclamos en un contexto continental e internacional que cada vez más, favoreció la instalación de la discusión sobre la situación de los pueblos originarios².

1 Se fundó el Centro Indígena en Buenos Aires (1968), la Confederación Indígena Neuquina (1970), la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas en Buenos Aires (1971) y la Asociación Indígena de la República Argentina (1975). En 1973, por su parte, comenzaron sus actividades las Federaciones Indígenas del Chaco y Tucumán (Lenton, 2015)

2 En el ámbito internacional el Convenio 107 de la OIT de 1957, si bien con una concepción integracionista, fue el primer instrumento internacional en el que se habló de personas indígenas. A nivel continental en 1971, la Primera Declaración de Barbados, cuestionó el rol que jugaron tanto la antropología como los estados nacionales en el sometimiento de los pueblos originarios y se propuso la unión panindígena latinoamericana y el autogobierno. Más adelante, en 1977 se desarrolló la Segunda Declaración de Barbados con el protagonismo de los indígenas y un carácter más radical planteando un movimiento de liberación con una ideología definida.

En ese marco Nilo comenzó a formar parte de varias organizaciones indígenas nacionales y a establecer contactos internacionales para la defensa de los derechos de los pueblos originarios. En 1977 participó como uno de los primeros delegados indígenas en la ONU en Ginebra. A raíz de esa participación, fue amenazado por el régimen militar argentino y en 1979 al sufrir amenazas debió exiliarse a Perú, desde donde siguió trabajando en estrecha relación con la organización que se venía gestando.

Su itinerario biográfico nos fue marcando ciertos ritmos temporales y figurando un derrotero espacial, que al inscribirse en el devenir socio histórico fue echando luz sobre procesos colectivos que estaban en plena ebullición en la década estudiada³.

El punto de partida: Los Toldos

Como mencionamos, Nilo Cayuqueo proviene de la comunidad mapuche llamada "Tribu de Coliqueo" en los Toldos. Nació allí en 1945 y luego de haber estado en el exilio más de 20 años, actualmente, reside algunos días de la semana en el mismo lugar que lo vio crecer. La localidad está emplazada en el actual Partido de General Viamonte en la zona centro-norte de la provincia de Buenos Aires. La historia de esta comunidad se remonta a 1862, cuando el cacique Ignacio Coliqueo, en virtud de los servicios prestados al ejército desde 1854, le solicita al presidente Mitre una autorización para radicarse con su grupo en este territorio. Al cabo de algunos años y sucesivas gestiones, Mitre les otorgó las tierras en posesión colectiva a cambio de la defensa de la frontera.

El carácter negociado en la génesis del asentamiento marcó ciertos patrones que se fueron profundizando a lo largo de la historia de la comunidad. En principio, debieron amoldarse a las condiciones ejercidas en el marco del proceso de construcción

³ El recorte temporal fue acotado a los fines de este capítulo, pero la actividad etnopolítica de Nilo Cayuqueo trasciende la década del 70.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

del Estado Nación y su consecuente intento de homogeneización cultural y creación de una "identidad nacional". Ya entrado el siglo XX y a partir de la muerte de su cacique, comenzó un proceso de descomposición comunitaria que corrió paralelo al proceso de despojo territorial que atravesó la comunidad (Fischman y Hernandez, 1990).

El territorio de Los Toldos era un enclave ubicado en plena Pampa Húmeda y cercano a los centros urbanos, por lo cual fue objeto de fuertes disputas. El grupo étnico se fue desarticulando a medida que la tierra donada fue subdividiéndose en parcelas de propiedad privada e individual por la iniciativa de algunos miembros de la comunidad. Parte de la sociedad no indígena circundante comenzó a apropiarse de los territorios a través de la compra, acciones jurídicas y maniobras arbitrarias e ilegales, hasta que hacia fines del siglo XX, la comunidad mapuche quedó con una cuarta parte de las tierras originalmente otorgadas. Sucesivos proyectos fueron presentados para regularizar la situación de las tierras; sin embargo, el territorio aún en la actualidad es fuente de conflictos.

En ese escenario, la mayoría de los miembros de la comunidad se fueron dispersando, dejaron de vivir en el campo para trasladarse a las ciudades. Y quienes se quedaron, fueron parte de un proceso de desintegración identitaria. Con el fin de integrarse, y/o por vergüenza y discriminación, se fue dejando de hablar la lengua o de desarrollar otras prácticas de la vida cotidiana que pusieran en evidencia su origen (Coliqueo, 2004).

Nilo Cayuqueo creció en esta comunidad y a diferencia de lo que ocurría de manera generalizada, o quizás como una respuesta ante los procesos de desintegración, él sí forjó su identidad étnica y se reconoció como mapuche desde niño. Ello probablemente se deba a que dentro de su familia hubo dos caciques muy reconocidos que protagonizaron las luchas por el territorio y los derechos indígenas desde mediados del siglo XX. Durante su adolescencia su familia se trasladó a la ciudad de Buenos Aires y allí empezó

a tomar contacto con otras realidades étnicas. Esto lo hizo advertir la necesidad de organizaciones que nuclearan a indígenas de distintos lugares del país. Fue así que desde Buenos Aires inició su participación y compromiso en el activismo etnopolítico.

La entrevista etnográfica

La entrevista a Nilo Cayuqueo fue realizada en el marco de un proyecto de investigación para la tesis de licenciatura⁴. En dicho trabajo la información recabada a partir del relato de Nilo fue contrastada con otros documentos históricos para elaborar así una historia de vida. Sin embargo, en este capítulo nos enfocaremos centralmente en el análisis de este registro propio de la historia oral.

Si bien la entrevista fue realizada el 12 de agosto de 2022, el vínculo con Nilo Cayuqueo comenzó un año antes en el contexto de la pandemia por Covid 19. A lo largo de todo ese tiempo nos mantuvimos en contacto a partir de sucesivos llamados telefónicos. Esa instancia fue fundamental para el descubrimiento de las “preguntas significativas” (Guber, 2004: p. 87), es decir, la diagramación de preguntas y temas generales que provengan del discurso y del marco interpretativo del actor y que posteriormente serían abordados en profundidad. Luego de estas interacciones previas con el interlocutor, coordinamos un encuentro virtual para poder realizar la entrevista, a partir de la cual Cayuqueo construyó una narrativa sobre su biografía desde su lugar de activista indígena. La entrevista fue guiada bajo el principio de la “no directividad” (Guber, 2004: p. 80) con el fin de favorecer la expresión de temáticas más espontáneas y significativas para el entrevistado. Tanto la flexibilidad de esta modalidad como las intervenciones, con sus preguntas y repreguntas, dio lugar a un proceso de permanente reflexividad.

4 Candelo, J. (2023). Procesos organizativos indígenas durante la última dictadura militar argentina (1976-1983): una aproximación a partir de la elaboración de una historia de vida.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

Vale mencionar que nuestro protagonista demostró en todo momento predisposición y colaboración, además de considerar al trabajo de investigación como una instancia más de difusión de las luchas indígenas. Más adelante retomaremos la retroalimentación que él mismo realizó una vez publicada la tesis.

La entrevista había sido pactada para el día 12 de agosto de 2022 vía plataforma virtual. Nilo Cayuqueo se conectó desde su departamento en Capital Federal. Comenzamos a conversar de manera distendida antes de profundizar en los temas que previamente habíamos acordado. En este primer momento, me contó sobre las actividades que estaba llevando a cabo, sus vínculos con otrxs investigadorxs y algunos proyectos en los que estaba involucrado. Me mostró un libro que recopila testimonios indígenas de las consecuencias de la "Campaña al desierto", y ello fue el puntapié inicial para empezar a indagar en los procesos sociohistóricos que nos interesaban, desde sus propias vivencias.

A continuación transcribimos la entrevista⁵ realizada a Nilo Cayuqueo con el fin de identificar los nudos centrales que emergen del relato sobre su vida:

JC: ¿La "Campaña al Desierto" influyó en los Toldos?

NC: No, porque el lonko de los Toldos se vendió, Coliqueo. Pactó con Mitre para cuidar la llamada frontera para que no pase Calfucurá, y le avisaron a él en contra de sus propios hermanos y en base a eso le dieron esas tierras.

JC: Claro, y digamos.... no hubo cambios dentro de la comunidad con la campaña.

NC: No, no, porque ya estaba todo definido. Y después de la batalla de San Carlos en 1870 y algo, no me acuerdo...

⁵ La entrevista tuvo una duración de aproximadamente una hora y media. En el presente capítulo fue abreviada por cuestiones de extensión.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

es cuando Calfulcurá pierde esa batalla en San Carlos de Bolívar. Bueno... ya Coliqueo lo estaba apoyando en contra de Calfulcurá. La batalla de San Carlos fue antes de la "Campaña al desierto". Bueno, ya había habido masacres e invasión, pero la campaña formal es en el 79. Bueno, Coliqueo ya estaba definido e hizo la destrucción de la comunidad, porque fueron divididos, convertidos al catolicismo por la Iglesia. De eso un poco hablamos en el documental...

JC: Claro. Dentro de la propia comunidad, ¿había disidencias respecto a las decisiones que se tomaban?

NC: Porque eran decisiones así verticales del lonko. Y hubo un intento de volver a hacer las ceremonias y todo eso, pero fueron reprimidas por el ejército.

JC: ¿Eso en qué período más o menos?

NC: 1868 más o menos. Había una mujer que le decían la "Santa María", que la habían bautizado con el nombre de Autencia Roca, mirá vos. Ella lideró esa delegación en contra de Coliqueo pero fue aplastada por el ejército.

JC: Leí dentro de un relato que habías publicado en un libro de literatura bonaerense, que hablabas de tu tío Félix...

NC: Mi tío abuelo sí.

JC: Que a él también lo nombran cacique, si no me equivoco. En una parte, decís que se había dejado de nombrar cacique porque se quería terminar con las costumbres indígenas. Y que igualmente para no perderlas, lo designan cacique a él. Como que se retoma esa tradición...

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

NC: Si sí, claro. También mi tía abuela que fue curandera, no era machi, pero curaba. Bueno trabajaba por las comunidades, y también estuvo en el parlamento de Neuquén de 1972...

JC: ¿Tenés recuerdos de ambxs?

NC: Sí. Yo me crié por ahí, vivían a 500 metros de nuestra casa...

JC: ¿Ellxs te transmitieron a vos esas costumbres? ¿O todavía se perseguían?

NC: Bueno, había problemas porque mi viejo no quería que yo aprendiera el mapudungun.

JC: ¿Por qué?

NC: Bueno porque él quería que yo estudiara en la escuela formal y fuera alguien en la vida, porque él había sido discriminado por no saber leer y escribir. Esos errores que cometen los padres, influidos por la sociedad misma, la descalificación de la cultura. Por eso mi padre tenía ese pensamiento de que había que tratar de superarse aprendiendo bien el castellano, perfeccionar en lo posible. Grave error. Pero igual de todos modos, a mí me recordaba la cultura, el hecho de estar en contacto con mi tío abuelo y lo que me transmitía como cacique, porque él casi no leía, leía muy poquito. Y yo como fui a la escuela, aprendí a leer a escribir, y después le traducí y le escribía las cartas. Le leía los diarios, las cartas y todo eso, la correspondencia. Y por las noches me contaba de la cultura mapuche, la vida mapuche. O sea, como te dije, que sufrimos una gran discriminación, digamos en la escuela... para nosotros era muy traumático ser "indio" ... Esa historia la viví, pero hay también compañeritos míos, que tenían el pelo más derecho que

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

yo y le decían indio pelo duro. Era una forma de catalogar a los indios para descalificarlos. Decían que los indios eran "clineros". "Clina" es el pelo del caballo. Y a los indios nos decían que éramos "clinudos" porque teníamos el pelo así grueso, duro, derecho. Era una forma de desprestigiar, descalificar, de denostar que éramos feos, que éramos todo eso. Nos dio la sociedad esas designaciones, nos trataban de esa forma. De que éramos feos y atrasados, de que teníamos que civilizarnos. Así que fue todo muy traumatizante para los niños y para todos. Yo tuve la suerte de tener a mi tío abuelo, que respetaba la cultura y me hablaba de las bondades- voy a llamarle- de la vida en la comunidad, de la ayuda de las personas, la solidaridad y todo eso. De la ayuda entre las familias. Y eso me ayudó a mantener mi conciencia. Crecí con esa conciencia.

JC: ¿Siempre te reconociste mapuche?

NC: Si si si. Siempre. Tenía discusiones, peleas. Cuando se burlaban de mí y todo eso. "El indio" me decían, pero no me importaba porque sabía quién era.

JC: ¿Y tus papás también?

NC: Mis viejos también pero no querían discutir ni pelear mucho, en la escuela. Querían que vaya a estudiar, que era lo importante. Mi viejo tenía cierta conciencia pero no estaba claro de qué identidad tampoco, a pesar de que hablaba el idioma y todo eso. Él sentía como que deberíamos de alguna manera incorporarnos a la llamada civilización. Así que bueno... de todos modos la vida en la comunidad... éramos felices relativamente porque éramos mucha gente, muchas casas. Éramos casi cuatro mil personas viviendo en la comunidad y bueno compartíamos muchas cosas. Los juegos, juguetes... andábamos juntos, la rayuela, en la escuela. Jugábamos,

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

fabricábamos nuestros propios juguetes porque no conocíamos los juguetes occidentales, digamos... Bueno y aprendí mucho. También mi abuela, ella también me reforzaba la cultura porque ella me hablaba mucho de mi tío abuelo. Además, a ella le decían curandera. Sabía curar y yo la ayudaba a curar. Curaba con hierbas y también curaba con sapos. Yo por ejemplo le juntaba los sapos, los lavaba, los ponía en un balde con agua hasta que los lavaba para que después ella los pudiera usar para curar a la gente. No mejoraba nada, era parte de la vida en la comunidad. Yo aprendí lo que era la cultura y ella me hablaba bastante. Aprendí algunas cosas, pero cuando estaba mi padre, apenas me hablaba mapudungun para que no aprendiera mucho y me ayudara al castellano. Pero, de todos modos, esa fue la vida en la comunidad, hasta los 12 años que viví ahí, casi trece, que fue cuando terminé la primaria y fui a estudiar la secundaria en el pueblo. Pero volviendo un poco a mi tío abuelo, él tenía una historia muy interesante o muy sufrida también. Él si bien tenía algunos otros hermanos que lo ayudaban en la lucha, él prácticamente estaba casi siempre solo. Y recuerdo que, en la "tribu", nosotros estábamos a 15 km del pueblo. En la "tribu" había un destacamento policial y... donde mi tío abuelo varias veces lo llevaron preso. Y lo apaleaban ahí en la comisaría. Lo procesaron dos veces por desacato, porque no se callaba. Y le decía lo que eran a la policía y a las autoridades que había ahí. Y lo mandaron a la Plata dos veces... los palos que le pegaban.

(...)

NC: Yo después me fui a estudiar a la secundaria, y después ahí se acabó un poco mi vida en la comunidad. No es que se acabó, sino que después de un año y medio de estar en el pueblo, yo vivía con mis abuelos, que estaban en el pueblo, que también eran pobres, te diría muy

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

pobres. Y bueno ahí se criaron – una cosa rara- porque mis tíos, el hermano de mi viejo se vino a Buenos Aires y a mi viejo lo convenció de que vendiera el campo, vendiera todo y viniera a Buenos Aires.

JC: ¿Esto cuándo? ¿Cuándo vos estabas en el secundario ya?

NC: Si, yo tenía 14, casi 15 años. Y mi viejo, una locura que hizo, que vendió todo, se vino a Buenos Aires, con todos, con mi mamá y mis hermanos. Yo estaba en el pueblo. Y como vivía con mis abuelos, mis abuelos ya no podían mantenerme. Yo era chico no podía trabajar, tuve que venir a Buenos Aires. Yo mi juventud no la pasé en el campo, aunque volvía siempre, pero ya no teníamos la casa, no teníamos nada. Si, fue una época muy triste, porque además mi viejo se tuvo que venir a Buenos Aires. "Se tuvo", él quiso, lo convenció mi tío. La pasó muy mal porque lo poco que le dieron por el campo, lo fue a invertir con mi tío, y una señora los estafó a los dos y se quedaron sin nada. Así que mi viejo tuvo que trabajar a partir de ahí. La vida en Buenos Aires comenzó a los 15 años. Pero bueno, siempre tuve esa conciencia y volví a los Toldos...

JC: Entonces hiciste tu secundaria en Buenos Aires...

NC: Si, parte de la secundaria la hice en Buenos Aires si. Después no ingresé a la universidad, pero lo que hice fue seguir periodismo. Un año y medio nada más... En todo ese proceso que yo te estaba contando antes de la experiencia militar en Zapala... me juntaba con otras indígenas que vivían en Buenos Aires. Seguí siendo activo por los Toldos, pero ya con una visión un poco más general. Había tomado contacto con otras demandas, de otras provincias, y bueno ya pensábamos que la cuestión era la unificación de los pueblos indígenas. No nos

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

conocíamos, debíamos conectarnos de alguna manera con otros hermanos para hacer un puente, hacer un puente indígena en contra de la discriminación y por la defensa de los derechos y todo eso. Así que ahí comenzó todo un trabajo también a nivel nacional, viajando al Chaco, Formosa, Tucumán, Jujuy, Neuquén, La Pampa, Chubut. Fue todo un trabajo que lo hacíamos a pulmón, que nadie nos pagaba nada.

JC: ¿Eso cuando vos ya estabas estudiando periodismo o durante el secundario?

NC: Si si, parte cuando estaba en la secundaria, pero más cuando estudié periodismo. Yo tenía 22 años, ahí sí ya empecé a actuar más de lleno. Así que estuve trabajando en eso, contactando con hermanos acá, haciendo reuniones, formando organizaciones acá en Buenos Aires. Mi tía Elena Cayuqueo también venía de Buenos Aires. Mi tío abuelo ya estaba medio enfermo, ya no estaba muy activo, Félix Cayuqueo, el lonko. Un poco también quedó no sé si dolido, cuando yo me fui, como que yo era un poco su sostén, su apoyo, le leía las cartas, hablaba con él. Aunque él tenía otros hermanos, compañeros, pero él pensaba que yo iba estar siempre con él ayudándolo, y bueno yo me fui a estudiar y me fui a vivir a Buenos Aires y ya no pude hacer el trabajo. Quedó un poco resentido. Él se enojó conmigo porque bueno he leído libritos, así de marxismo, socialismo y todo eso. Aunque él también conoció a Alfredo Palacios, que era el primer diputado socialista a nivel argentino. Y aunque Palacios nunca fue a los Toldos, él en esos años cuando Palacios era diputado, lo apoyaba, mandaba gente con ayuda... había esa conexión. Escuchábamos la radio, una radio portátil que habíamos comprado. O no, era una radio a batería... Escuchábamos el triunfo de la revolución cubana, estábamos afuera en luna llena, sentados afuera. Sin embargo, a los años cuando yo volví

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

de Buenos Aires, y le hablé del triunfo de la revolución cubana pero también de la necesidad de incorporarnos al movimiento socialista - porque había tomado contacto yo con algunos socialistas-. Y me dijo "no, ¿qué bicho te picó? ¿Por qué estás pensando así? No tenemos que estar en ningún partido socialista, son amigos, compañeros, lo que sean, pero nosotros tenemos que tener nuestro propio movimiento."

JC: Vos formalmente no estabas dentro del partido socialista...

NC: No, pero sí tenía contacto con ellos.

JC: ¿Y cómo trataban estxs compañerxs la cuestión étnica?

NC: Bueno, era una visión muy paternalista de parte de ellos. Y que no era socialista en cierto modo, porque decían que los "indios" teníamos que integrarnos a los socialistas, a ser proletarios, a hacer una revolución socialista. Y que los temas - de lo que ellos llamaban "contradicciones secundarias"- la cuestión indígena, dentro del país en Argentina... Era si alguna vez llegara a haber una revolución socialista. Mientras tanto, no se debía hablar mucho del tema sino avanzar en la revolución. De alguna manera me convencieron un poquito, pero después cuando mi tío me dijo eso me di cuenta que mi tío abuelo tenía razón, entonces medio como que le pedí perdón, me arrepentí de haberle dicho.

JC: Y ahí fue cuando comenzaron a organizar, o sea, organizaciones plenamente...

NC: Como indígenas sí. No rompí con el discurso socialista, pero no me incorporé con ellos. Siempre fui aliado de la gente progresista, que quisiera cambiar el mundo, la situación de injusticia que vivíamos en Argentina,

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

que vivimos hoy. Pero ese mismo discurso lo escuché años más tarde cuando ya estaba organizado... que me invitaron a una reunión del Centro Antiimperialista por el Socialismo en Rosario y fue cuando hablé de la cuestión indígena. No querían hablar del tema. El tema indígena era como perder tiempo, no era importante para ellos. Eso también pasó en toda Latinoamérica porque era la época, el auge del marxismo, el socialismo, y de las revoluciones socialistas en Latinoamérica. No tanto en Argentina, porque en Argentina si bien los partidos de izquierda fueron... eran bastante fuertes... eran minoritarios en comparación con el imperialismo. Además, Perón había acaparado todo el movimiento, con su propuesta de... bueno, del aguinaldo y algunos beneficios. Considero que Perón aprovechó una situación que hubo después del 45, hablando un poco del imperialismo. Esa situación lo favoreció mucho, ahí él logró tener mucho apoyo de la gente del interior sobre todo, y mucha gente pobre. Empezó a formar fábricas, con mucho dinero que llegaba de Europa por la crisis europea después de la guerra. Aprovechó eso el peronismo. En esa época también leí y hoy también las leo, las leyes que Perón instauró, fueron leyes y protestas de los sindicalistas y anarquistas. Mucho antes de Perón estaban proponiendo. Los beneficios del aguinaldo, la participación de las mujeres, las vacaciones, las 8 horas de trabajo, todo eso... Perón lo capitalizó bien y la gente lo apoyó. Por eso el peronismo se hizo fuerte. El peronismo era una dirección burocrática que pensaba que los líderes debían conducir. Nunca se fortaleció un movimiento así de masas sino que la gente iba a las reuniones a las movilizaciones pero no participaba en las decisiones. De hecho, Perón no estaba de acuerdo con que la gente se movilizara, que la gente tenía que ir a trabajar, "del trabajo a su casa y de su casa al trabajo", esa era su consigna. Pero bueno es otra historia... Nos juntamos en Buenos Aires, fundamos una coordinación

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

indígena, con Eulogio Frites- mi hermano colla, después fue abogado- y mi tía Elena Cayuqueo que venía de los Toldos y se asentó en Buenos Aires por un tiempo trabajando. Formamos la Comisión Coordinadora de Indígenas en el 69 o 70.

JC: ¿Cómo surge? ¿Con qué fin?

NC: Bueno, las conexiones que habíamos hecho anteriormente con los jóvenes y no tan jóvenes indígenas que vivían Buenos Aires que habían emigrado de las provincias. Gente qom, toba, algunos mapuches. Bueno sobre todo con Eulogio Frites que estudiaba abogacía en esa época. Trabajamos juntos muchos años. Organizar, ir a las comunidades, dar cursos. Fue muy interesante, en los años 70 o 71, íbamos a reuniones, promovíamos reuniones en Chaco o Formosa, Jujuy. En el 72 organizamos... bueno, ayudamos a organizar, porque lo organizó la Confederación Mapuche de Neuquén, que se había formado en el 69. Querían hacer un encuentro a nivel nacional en Neuquén y nosotros decidimos que ayudábamos con la coordinación y lo hicimos. El gobierno de Neuquén financió el encuentro. Claro con intereses políticos, porque el gobierno de Neuquén era un gobierno... se llamaba Felipe Sapag. La familia Sapag está en Neuquén hace 75 años o más. Cuando fue esa reunión Felipe pagó para capitalizarla políticamente. Nosotros, de alguna manera, algunos lo denunciábamos eso, la manipulación que hizo. Pero bueno eso fue todo a la historia. Así que de todos estos encuentros que se hicieron, generalmente se escribió muy poco. El CabaÑaró en el Chaco, para el año 73 en Amaicha del Valle, se formó la Federación Indígena, hubo varias reuniones regionales, se conformaron las organizaciones... bueno, hubo avances...

JC: ¿Estas fueron todas las primeras organizaciones que se crearon?

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

NC: Exactamente. Primero fue el Centro Indígena que duró muy poquito, después la Comisión Coordinadora en el 70. Y después en el año 75 conformamos la Asociación Indígena de la República Argentina, que era muy representativa, con buenas intenciones. Pero también ya en esa época la Triple A había comenzado a actuar- la Triple A fundada por López Rega y Perón- comenzó a actuar en el 74, a amenazar a la gente y a matar. Mataron mucha gente, horrible fue eso. Nos ocuparon la Asociación nuestra, yo tuve que... nos amenazaron también. Yo no era peronista pero decían que yo era comunista y todo eso. Así que fue una época muy difícil porque ahí fue después el encuentro en Tucumán en el 73 o 74 en Amaicha del Valle. En el 75 comenzó el Operativo Independencia que invadió Tucumán, el de la guerrilla del ERP, que actuaban en los montes de Tucumán. Y los líderes indígenas muchos fueron apresados, reprimidos.

JC: ¿Ya previo a la dictadura eran reprimidos?

NC: Sí, 75, el gobierno peronista de Isabel dio la orden de reprimir.

JC: ¿Y vos sufriste alguna amenaza? ¿o tus compañeros?

NC: Si, siempre, pero nunca se concretó, nunca me secuestraron, pero sí decían que era comunista, que me iba a llegar el momento. Pero yo no les hice caso y seguí actuando. Después del 76 casi no iba a la Asociación Indígena de la República Argentina, porque estaba tomada por grupos derechistas que se decían peronistas, y a mí me decían comunista. En el 74 recibimos una invitación, durante la época de la represión, de Paraguay, para participar en una reunión indígena de Sudamérica. Estaría gente de Paraguay, indígenas de Paraguay, Chile, Bolivia.... En esa reunión de Paraguay vinieron algunos militantes, algunos líderes de Canadá indígenas, y ellos

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

hablaron de la idea de hacer una Conferencia de América Internacional en Canadá para consolidar el movimiento panamericano de Indios. Así que estuvimos en contacto con ellos y en el 75 se conformó en Canadá el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Una organización medio formada de arriba, pero las organizaciones que existían convocaron. Se formó el Consejo Mundial y a mí me designaron como el referente para Sudamérica, para coordinar actividades tendientes a conformar una organización regional en Sudamérica, otra en Centroamérica y México, y otra en Estados Unidos y Canadá. Así que estuvimos trabajando para eso. Después vino la represión y no pudimos activar. Pero en el 77 recibimos la invitación para ir a la Primera Conferencia sobre los Pueblos Indígenas llevada a cabo en la ONU, organizada por los organismos no gubernamentales de derechos humanos, pero con la presencia de las Naciones Unidas. Así que muy interesante fue eso, esa reunión. Digamos más que interesante... fue crucial, porque fue la partida de la primera- no tanto de la primera- sino la consolidación de los movimientos indígenas a nivel panamericano y también mundial. Pero volviendo al concepto mundial de Pueblos Indígenas en el año 77, previo a la Conferencia primero hubo una reunión organizada en Suecia y después fuimos con la secretaria del Consejo Mundial y un delegado más a participar a la ONU en el 77, yo representaba a la AIRA. Ahí fue un evento muy muy importante, decidimos organizarnos en Sudamérica más firmemente. Y bueno nuestra organización, la AIRA, fue designada para coordinar actividades y organizar esa Conferencia. Porque como no se podía en Argentina, entonces me nombraron para que pudiera coordinar esas actividades. Entonces en el 77 en plena dictadura militar era muy difícil la comunicación y también la represión, así que mucho no podía hacer. Recién cuando logré salir del país, me sacó la embajada de Dinamarca, en el año 79. Ahí logré ir a Perú y conectarme con

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

los hermanos indígenas de Perú y después logramos el apoyo de Dinamarca, de una organización que se llamaba y se llama aún, IWGIA. Y después de ese encuentro esperado que se hizo en Cuzco en Perú, por supuesto ya vivía en Perú exiliado en el 79... A raíz de estas amenazas y los militares que me fueron a buscar en Buenos Aires y también en Tucumán, no me encontraron por suerte. Finalmente pude salir en el 79, no es que yo quería salir sino que la gente de Dinamarca, el director de IWGIA me dijo: "Mirá te van a matar, si no salís. Vos estás amenazado así que hablé con la gente de la embajada en Dinamarca, te van a pagar el pasaje, te venís a Dinamarca como exiliado". Y al final acepté. Pero no acepté ir a Dinamarca porque me quería quedar en el continente, fui a Perú. Fue importante lo que aprendí, de ahí comenzaron procesos organizativos con los hermanos de Perú y de Colombia. Y logramos en el año 1980 el primer encuentro de un movimiento grande ya, era mucho más grande que el de Paraguay en el 74... Nos trasladamos a Bolivia a establecernos ahí, estuvimos cuatro meses, pero en el año 80 vino el golpe, un golpe militar de García Meza, un general traficante de drogas, que empezó a matar gente, a reprimir así que tuvimos que escapar, cruzar la frontera y volver a Perú, donde yo estaba radicado. Yo me quería quedar ahí nomás, y finalmente el gobierno peruano me expulsó porque dijo que estaba involucrado en actividades políticas. Yo no estaba en ningún partido, pero si estaba con los movimientos indígenas. Así que en 1981 se llevó a cabo la Segunda Conferencia de los Pueblos Indígenas en Naciones Unidas, a la cual fuimos militantes y representantes de indígenas de Sudamérica, pero ya no podía volver más a Perú porque me habían echado de Perú y de Bolivia después no pude volver. Así que me quedé en Europa, y ahí estuve. Después de la Conferencia no tenía donde ir, estuve un tiempo en Francia y unos amigos me dieron la mano y... una amiga que murió lamentablemente... ella

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

me apoyó con vivienda en París, donde viví 11 meses y donde yo, bueno... traté de sobrevivir ahí trabajando. Trabajé de tapicero, había aprendido en Buenos Aires, estudiaba. Entonces como vivía en París me invitaban a dar charlas, iba a Alemania, a Noruega, a Finlandia, a Holanda, Bélgica. Fue muy interesante, aprendí... en esa época había muchos movimientos, digamos grupos de apoyo a los pueblos indígenas en Europa. En París había un grupo de apoyo, o dos o tres. Así que fue muy interesante el proceso ese, pero yo me quería regresar a Sudamérica. Pero era difícil, no sabía a donde...

JC: ¿Cuándo a vos te amenazan la primera vez es por tu participación en la ONU?

NC: Ya había sido amenazado, lo de la ONU fue un poco lo que rebalsó el vaso. Ahí en la ONU fue el embajador y el dictador Videla, que los invitaron. Me llamó, me dijo que por lo que yo había dicho él pensaba que yo era parte del marxismo internacional en contra de Argentina. Ellos decían que había una campaña de mentiras en contra de Argentina, que no había violación de derechos humanos, sino que estaban deteniendo, combatiendo a algunos...

JC: ¿Y cuáles eran las principales demandas de las organizaciones indígenas, de las primeras que se conformaron como la CCIIRA, la AIRA? ¿En los parlamentos regionales que se organizaron que se discutía?

NC: Bueno las demandas eran sobre todo que nos den derechos sobre las tierras. El hecho de intimidar y de amedrentar y reprimir a la gente, porque no la dejaban reunir a la gente. La gente que se reunía los apaleaban, los reprimían porque estaban prohibidas las reuniones en esa época. Las demandas eran esas, la de la tierra,

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

y también la educación. Que respeten nuestro idioma, que nos respeten la cultura, la identidad, el derecho a la autonomía.

JC: Y después cuando ya empieza el período dictatorial y vos empezás a participar más internacionalmente, ¿cambian las demandas o siguen siendo las mismas?

NC: No, quedaron así, un poco porque honestamente estaban bastante inactivas las organizaciones, a raíz de la represión. Entonces no participaba mucho. Había sí reuniones pequeñas, pero... cuando la hacíamos nos reprimían. Así que era muy difícil. La gente un poco tenía miedo, andaban policías y militares armados por todo el país, porque no permitían esas reuniones, controlaban todo. Fue terrible. Más de treinta mil personas murieron. Fueron desaparecidos, masacrados por los militares.

JC: ¿Y en Ginebra en el 77 cuáles eran los temas?

NC: Bueno más que nada, lo de la tierra y la represión, eso era suficiente por supuesto para los militares condenarme, acusarme de subversivo. Yo decía que estaban amenazando a la gente, y violando los derechos, y reprimiendo a la gente que se organizaba y que reclamaba sus derechos. Para ellos siempre era subversivo. Así que finalmente como te dije en el 79 cuando me fui de Argentina, me fui a Perú, después a Bolivia, después la Conferencia en Suiza, después en Francia donde viví y después quería regresar a Sudamérica y le escribí a algunos hermanos, ahí, pero no se podía, era muy difícil. Llamé por teléfono a unos amigos de San Francisco en California, que los había conocido cuando vivía en Lima, fuimos a una Conferencia en el 81, del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas en Australia. Y pasamos por San Francisco y se rompió el avión, y nos quedamos un día y medio varados ahí. Aprovechamos para hacer

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

contacto con organizaciones de apoyo en California, así que nos conocimos. Y con ellos estábamos en contacto después. Así que cuando vivía en Francia le escribí a ellos y los llamé por teléfono una vez. Me dijeron si quería probar suerte en EEUU, quedarme un tiempo hasta que se calme la cosa en Argentina. Bueno así que fui a EEUU y me dieron apoyo los grupos de apoyo, la gente de la Universidad de Berkeley, el subcomité de Discriminación sobre los Pueblos Indígenas, el coordinador. Con esos hermanos trabajamos en EEUU, siempre con la universidad. Y así comenzó todo un trabajo, un trabajo de difusión de la cultura, de defensa de los derechos. Fundamos un Centro de Información, del cual yo era el director. Empezamos a difundir en las revistas, la gente nos mandaba noticias, nosotros las publicábamos y las mandábamos por correo a todo el continente, las distribuíamos. Se llamaba Centro de Información para los Pueblos Indígenas de Centro y Sudamérica (SAIIC). Hicimos mucho trabajo de derechos humanos, la gente pensaba que éramos una organización grande de derechos humanos y éramos un pequeño grupo de siete u ocho personas con algunos indígenas.

Bueno estando en París, le hablé a la embajada de EEUU en París y le dije que estaba regresando a Lima – no era cierto, me habían echado de Lima- le pedí un pasaje ida y vuelta desde Lima diciendo que había ido a la Conferencia de Naciones Unidas, que había estado once meses ya, y que tenía que regresar a Perú y tenía que pasar por Nueva York a una conferencia. Me dijeron: "Está bien, ¿cuánto tiempo necesita?". Le dije: "Necesito tres días". Me dice el cónsul de EEUU: "Bueno está bien, le voy a dar dos semanas así conoce Nueva York". Le digo: "Bueno gracias", y no le dije la verdad por supuesto. Fui a Nueva York y después con vuelo de conexión a San Francisco, a California, donde me quedé. Me quedé muchos años, 24 años.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

Con ese Centro de Información de Derechos Humanos tuve la oportunidad de poder viajar a los países como Colombia, Guatemala, México... de ayudar a la gente a participar en la organización, fui testigo del nacimiento de las organizaciones. Fue entonces para mí muy enriquecedor y eso lo valoro mucho. Eso es parte de mi libro, porque estuve mucho tiempo en Guatemala apoyando a los hermanos. En Guatemala hubo más de doscientos mil indígenas que fueron asesinados en los años 80, comenzó en los 70 la represión en contra de los hermanos maya. Aprendí mucho con ellos, ví el sufrimiento, ví la represión, ví el nacimiento de las organizaciones. Aprendí también de la política indígena. Que teníamos que formar nuestra propia organización, con nuestra propia identidad, participar en los movimientos populares en un proceso liberador. No nos entendían, decían que teníamos que integrarnos. Lo mismo que decían en Argentina, decían ahí en Perú o en Bolivia, que éramos campesinos, no éramos pueblos, sino campesinos indígenas. Fue un momento muy difícil. No fue nada fácil, porque los supuestos aliados, que eran la izquierda, no nos consideraban como un movimiento o sujeto autónomo y político, sino que nos teníamos que integrar al movimiento popular para hacer la revolución socialista. Así que fue una pelea tremenda.

Esa fue la gran enseñanza de la gran experiencia de haber participado. Conocí a tantas comunidades, a tantos pueblos indígenas, aprendí de ellos. Estoy eternamente agradecido y me siento un privilegiado por haber sido parte de todo ese movimiento, participado con ellos y en un momento apoyado. Necesitábamos fuentes de dinero, gente progresista que pudiera apoyar la causa indígena. Alguna organización que nos patrocinaba, que administraba nuestros fondos, y con eso apoyábamos algunas reuniones, pequeñas publicaciones en diferentes países. Yo viajaba para eso, para ver cuáles eran los

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

problemas, cómo se podría apoyar. Eso fue muy enriquecedor, quizás debo haber sido el único indio que tuvo esa posibilidad, de viajar a tantos lugares, tantos países, tantas comunidades.

JC: ¿Cuando estabas en el exilio tenías contacto con las organizaciones de Argentina o estaban ya desintegradas por la dictadura?

NC: Era muy difícil la comunicación, porque las cartas casi no llegaban. No, era muy difícil. Además, casi ya las organizaciones no estaban activas a raíz de la represión, por el miedo. Lo único que podíamos hacer eran campañas. De los derechos humanos, para que la gente común de otros países pudiera presionar al gobierno militar.

JC: Y los que vos me contabas del racismo que había en la escuela en los Toldos, cuando arrancó la dictadura ¿eso siguió siendo así o cambió?

NC: No, eso no cambió nada. Siguió igual. Al contrario, fue más fuerte.... o sea... el racismo en Argentina fue terrible en esa época de los militares.

NC: Bueno, hay un tema importante que no lo mencioné. Mencioné todo el trabajo que hacíamos del Centro de Información para todo el continente, pero algo importante, que después de la Conferencia del 77 en Ginebra, se conformó un Grupo de Trabajo de las ONGs, y también con el auspicio de la secretaría de derechos humanos... algo así de las Naciones Unidas. Un Grupo de Trabajo para que todos los años los pueblos indígenas, los delegados podamos ir a las Naciones Unidas, o diez días o dos semanas, a llevar testimonio de la situación de la violación de los DDHH, las propuestas ante los Estados y todo eso. Así que el Grupo de Trabajo que comenzó a funcionar - bueno recién comenzó en el 82-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

pero hubo muchas discusiones previas, informes. Y en el 82 comenzó a funcionar un Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas que iba todos los años a las Naciones Unidas. Yo vivía en EEUU con el Centro de Información, y llevaba las propuestas también. Conseguíamos fondos de alguna manera. Había un fondo también en Naciones Unidas que la gente podía aportar para que los delegados indígenas de todas las Américas, y ya del mundo... porque después el tema de los pueblos indígenas se hizo mundial porque se incorporó la gente indígena de Asia, la gente indígena de África, en menor medida, pero la gente indígena también del Atlántico Sur, de la Polinesia, de Nueva Zelanda, se incorporaron. Así que el Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas, trataba el tema de los Pueblos Indígenas del mundo. Viajábamos todos los años, con la idea de proponer a la OIT que se estableciera un Convenio sobre los Pueblos Indígenas, porque había un Convenio obsoleto que era el Convenio 107, que sería... el Convenio 107 hablaba de la asimilación, la incorporación de los Pueblos Indígenas al Estado. Era un Convenio asimilacionista, pero con el fin de que desaparezcamos como pueblo. Y eso lo logramos cambiar en el año 89, después de muchas reuniones con la OIT y la ONU se logró que se apruebe el Convenio 169 que está vigente hoy día, que es el único Convenio importante. No es el único, también está la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas que se adoptó en el 2007. Entre el 89 y el 2007 hubo muchas reuniones y conferencias y lobby digamos. Abogar ante los estados para que acepten el Convenio 169 que había sido aprobado por las Naciones Unidas, y la forma en que funcionan las Naciones Unidas, que los Estados tienen que adherirse, acogerse a los convenios de las Naciones Unidas. Pero hasta que las reuniones no lo ratifican no tiene vigencia en los países. Estamos abogando para que sea aceptado por los gobiernos y se incorpore a todos los Estados. Las leyes internaciona-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

les de Naciones Unidas están sobre las leyes nacionales, por eso la importancia del 169. Que tenga vigencia y que se aplique. Inclusive está todo en la Constitución, los convenios tienen que cumplirlos. Por eso es muy importante el Convenio 169. En el año 2007 se aprueba la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que no es un Convenio, es una declaración pero firmada por los gobiernos donde se comprometen a respetar los derechos indígenas, la autonomía. Las leyes existen, el Convenio de Biodiversidad también: el derecho de los pueblos indígenas a conformar su biodiversidad, el conocimiento tradicional y que no sean utilizados como se mercantilizan. La industria farmacéutica utiliza las medicinas indígenas, las patentan y después venden, eso lo siguen haciendo. También el Convenio sobre la Diversidad Cultural del mundo aprobado por la UNESCO: el derecho a la cultura, el derecho al idioma, el derecho a hacer respetar la diversidad de las culturas en los diferentes Estados. Pero eso no se cumple, o sea, que las leyes están, pero no se están cumpliendo. Los Estados violan, porque tienen el control de poder, las leyes que ellos mismos firmaron, que aceptaron, que rectificaron, pero no las respetan. Así que esa es una tarea de hoy, hacer valer todos esos acuerdos que hay.

(...)

JC: ¿Para vos el movimiento indígena cuando se fortalece?

NC: Bueno se fortalece en los 70, en esos procesos que se dieron durante las dictaduras militares que hubo. Porque hubo dictaduras militares en Argentina, en Chile, en Paraguay, Bolivia. En Perú también, en Colombia, todos esos países, hablando de Sudamérica. Y también en Centroamérica. Tuve mucha suerte de conocer bastante México, relacionarme con los pueblos indígenas

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

de allá. Ya mucho antes del levantamiento zapatista el movimiento indígena en México era muy fuerte.

(...)

JC: En tu vuelta a Argentina ¿fuiste directamente a los Toldos? ¿o a Buenos Aires?

NC: Estuve en Buenos Aires, y después fui a los Toldos.

JC: ¿Y cómo encontraste todo después de tantos años?

NC: Y bueno en los Toldos hemos retrocedido desgraciadamente. Había todo un proceso de desintegración, la gente ha perdido casi todas las tierras. Por ejemplo, en los Toldos tenemos 3400 hectáreas hoy día, en manos mapuches nos quedan 700 hectáreas. Así que te imaginás hemos perdido el 98 % de las tierras, es mucho.

JC: ¿Y no quedó ningún referente en los Toldos que haya continuado la organización?

NC: En el campo muy poco, porque la gente empezó a dejar sus tierras, las vendió o se las quitaron. Y no hubo realmente referentes o líderes que pudieran guiar un proceso de recuperación de las tierras y exigir a los gobiernos. Desgraciadamente no hubo eso. No hubo eso. Primero, por la represión de los militares que le lavó la cabeza a la gente, fundó el miedo. Es difícil cuando la gente piensa de esa manera, que está como resignada porque ya perdieron sus intereses y sea que Dios los proteja y cuando se muera haya justicia. Es muy triste. Yo venía con muchas ganas de trabajar, y lo sigo haciendo, pero veo que mucha gente, no todos, pero...

Se formó un grupo importante en los Toldos que estamos tratando ahora de hacer un relevamiento de tierras,

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
“Hacer un puente indígena”. - Johanna Candelo

estamos tratando de que se respete la cultura, de recuperar las tierras y también que tenga cierta visibilidad. Hay una campaña de estigmatización en cuanto a los pueblos indígenas, sobre todo de los mapuches diciendo que somos chilenos. Una distorsión total de la historia, de la realidad. Es difícil de revertirla porque los medios de comunicación están del lado de los represores.

El defender los derechos para mi es fundamental porque mi tío abuelo decía “el mapuche no sirve si no tiene sus tierras, sus territorios”. Por eso hay que recuperar las tierras y tenía razón porque es difícil que los mapuches que viven en las ciudades, en las villas miseria, en los barrios precarios, puedan construir cultura, por ejemplo. O sea, crear cultura. Evolucionar como pueblo, como cultura... porque la gente vive en villas miseria, barrios pobres, lo que sea, en los Toldos, otros en Junín, otros en Buenos Aires. No es lo mismo. Entonces como que el futuro si no recuperamos las tierras va a ser difícil. Que podamos sobrevivir como una cultura homogénea como éramos antes. (Entrevista con Nilo Cayuqueo, líder indígena, 77 años, 12 de agosto de 2022)

Análisis de la entrevista

Tal como el testimonio de Nilo lo muestra, su vida tiene un carácter excepcional y resulta una puerta de entrada para poner la lupa sobre diversas temáticas. Nos interesa aquí focalizar en algunos ejes centrales: la construcción de identidad; la génesis, crecimiento y autonomía de los procesos organizativos indígenas; y por último, las lógicas represivas y sus efectos.

La construcción de la identidad

Como mencionamos previamente, Nilo Cayuqueo se reconoce mapuche desde su niñez. Según su relato, el hecho de nacer y criarse en su propio *lof*, estar en contacto con el territorio y compartir tiempo con su tío abuelo fueron factores que forjaron su identidad. Habitar el territorio es importante para la cultura mapuche y para otros pueblos originarios, en la medida que hace posible, no sólo la reproducción material sino también la cultural o simbólica. El territorio permite a los pueblos indígenas generar sus propias condiciones de vida a partir del uso y la preservación de los recursos naturales disponibles y del desarrollo y conocimiento de la biodiversidad. También es receptáculo de una historia compartida y guarda especial relación con la memoria de lxs antepasadxs. Es el elemento central desde el cual se articula la construcción social colectiva (Hadad y César, 2007). En ese sentido, Nilo pasó los primeros quince años de su vida siendo parte de ese espacio construido colectivamente. Ello fue permeando su sentido de pertenencia, tanto con el territorio como con la cultura mapuche, indisociables entre sí.

Por otro lado, cuando Nilo debió mudarse a Capital Federal, ese modo de habitar el territorio se vio interrumpido y tuvo que adaptarse a nuevas formas de vida. La desterritorialización trae aparejada la introducción a la lógica del capital y la reproducción de relaciones sociales y de poder, que sólo dejan un lugar marginal para identidades que no sean la nacional (Briones, 2020; Llancaqueo, 2005) En el relato, el traslado hacia la ciudad es señalado como un error y posteriormente se retoma esta cuestión al explicar el valor de las tierras para los mapuches y las dificultades que emergen de su separación. *Mapu* significa ‘tierra’ y *che* ‘gente’, esto quiere decir, ‘gente de la tierra’. La propia denominación da cuenta del vínculo intrínseco entre las personas y el medio. La desterritorialización y el consecuente desanclaje de la cultura respecto de su vínculo con el territorio y la incorporación a un sistema económico desde una posición marginal, profundizan en las comunidades indígenas procesos de desigualdad

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

social y económica. En el caso de Los Toldos, la desintegración de la identidad fue de la mano del despojo territorial. Nilo señala la imposibilidad de "construir cultura" cuando las personas viven en villas miseria y barrios pobres. Por un lado, esa dificultad se presenta por la dispersión territorial y la anulación de la conexión entre el territorio, la comunidad y la cultura. Y, por otro lado, y no menos importante, porque empiezan a priorizar las necesidades materiales para la reproducción de la vida. Cuando las necesidades básicas no están satisfechas y el territorio no aparece como un elemento de cohesión, las identidades se van diluyendo.

En el caso de Nilo, otro de los factores importantes que hicieron a la construcción de su identidad indígena y mapuche, es el contacto cercano con su tío abuelo Félix. El mismo había sido nombrado cacique por la comunidad con el fin de "continuar la tradición mapuche" (Cayuqueo, 2003: p. 298), aun cuando era cada vez más frecuente sentir "vergüenza" por ser "indio". Desde entonces, encabezó las luchas por los derechos indígenas y la cuestión territorial, lo que le valió ser blanco de la represión reiteradas veces. Cuando falleció en 1970, su trabajo fue retomado por una de sus hijas, Magdalena Cayuqueo, a quien la comunidad eligió como cacique.

Entonces, podemos observar que dentro de la familia de Nilo Cayuqueo ya hay una tradición de activismo político indígena. En su relato es recurrente la palabra de su tío abuelo como un marco de referencia para pensar su propia trayectoria. Por un lado, porque lo menciona como la persona que le enseñó y transmitió conocimientos sobre la cultura y la vida en comunidad, además de hacerlo partícipe desde niño en las luchas que estaba llevando adelante. Nilo colaboraba leyendo cartas y escribiendo (generalmente de abogadxs por la cuestión de la propiedad de la tierra), pero también fue formándose al calor de ese trabajo y de la compañía de su mentor.

Por otro lado, Félix aparece como una figura de referencia en la construcción ideológica de Nilo. Señala algunas rispideces que

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

han tenido, cuando debió irse a la ciudad y cuando empezó a tomar contacto con otros grupos militantes no indígenas, como los socialistas. En una mirada retrospectiva, Nilo reconoce que su tío abuelo tenía razón cuando le advertía sobre la necesidad de crear un "movimiento propio" y no integrarse dentro del socialismo, aún con sus contradicciones, ya que él mismo tenía contacto con referentes del Partido Socialista. Sin embargo, hay una línea de continuidad en todo el relato de Nilo en la que puede observarse que Félix tuvo claro cuál era su identidad étnica y cómo deberían actuar en consecuencia para conquistar derechos específicamente referidos a su pertenencia indígena. En ese sentido, fue una figura relevante y ejemplo a seguir.

Todo ese bagaje cultural aprehendido fue indispensable al momento de transitar la escuela, institución esencialmente homogeneizante. Los recuerdos de Nilo sobre su paso por este lugar son referidos como "traumatizantes", debido a los discursos y prácticas racistas que prevalecían. Era común la descalificación, ya sea por distinciones físicas como por prácticas culturales. Su padre no quería que se exponga a la discriminación, por lo cual pretendía ocultar la lengua, no transmitírsela a su hijo, como una forma de cuidarlo. Asimismo, era su deseo que Nilo se integrara a la sociedad, aprendiendo el castellano, "superándose". Leer y escribir en castellano se constituían en una marca civilizatoria, la escuela se erigía como un símbolo de progreso para que los indígenas pudieran "desarrollarse" y "ser alguien en la vida", es decir, insertarse dentro del sistema capitalista (Delrío, 2017)

Aún en este contexto, y quizás como resultado de la discriminación sufrida por su pertenencia indígena, Nilo reconoció su autoadscripción étnica al pueblo mapuche y permaneció en la firme convicción de sentirse indígena.

Génesis, crecimiento y autonomía de los procesos organizativos indígenas

En la entrevista Cayuqueo mantiene un hilo temporal que nos va llevando desde su niñez hasta la actualidad, atravesando todo su recorrido como agente político indígena. La construcción de su identidad fue fundamental para que creyera necesario comenzar a organizarse con otros hermanos indígenas.

La migración del campo a la ciudad puede entenderse como un momento bisagra en su historia. Si bien, como mencionamos anteriormente, tuvo que adaptarse a la desterritorialización, no dejó de frecuentar su tierra, manteniendo ese lazo incommovible. Más aún, en su experiencia el ámbito urbano trajo consigo novedades que fueron capitalizadas para sus proyecciones. La ciudad le aportó una perspectiva “más general”, es decir, ya no sólo conocía la situación específica de los mapuches de los Tollos, sino que, en este nuevo espacio, empezó a frecuentar la realidad de indígenas de las diferentes provincias del país. Ese contacto interétnico fue figurando la necesidad de una organización que trascendiera los límites de las propias comunidades y fortaleciera la lucha común de todas.

Como bien menciona Nilo, hacia fines de los sesenta y principios de los setenta, comenzó a formar parte de las primeras organizaciones indígenas que se conformaron en la ciudad de Buenos Aires. El Centro Indígena (1968) devenido en la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas en Buenos Aires (1971) y la Asociación Indígena de la República Argentina (1975) respondieron a la necesidad de “hacer un puente indígena en contra de la discriminación y por la defensa de los derechos”. En la medida en que este tipo de organizaciones, creadas en base a la pertenencia étnica, fueron estrechando lazos a lo largo del territorio nacional, se fueron constituyendo federaciones regionales y se materializaron diversos encuentros: el Segundo Parlamento Indígena del Neuquén (1971), el Primer Parlamento Indígena del

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

Chaco (1972), el Primer Parlamento Nacional Indígena *Futa Traun* de Neuquén (1972), el Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes (1973), y el Segundo Parlamento Indígena Nacional en la ciudad de Buenos Aires (1973) (Lenton, 2015).

En esos distintos espacios y encuentros se fueron delimitando los principales objetivos de las organizaciones indígenas en pos de la lucha por sus derechos. Significaron la organización supra comunitaria y abrieron la posibilidad a vínculos más allá de la frontera nacional.

Tal es así que, en el año 1974, Nilo participó del Primer Parlamento Indio del Cono Sur en Asunción, Paraguay, en donde estuvieron presentes indígenas de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Venezuela. Esa fue la primera reunión fuera del país, pero no la única. Al contrario, en cada encuentro se fueron fortaleciendo y expandiendo los contactos indígenas más allá de los límites de la nación y el continente, y se fueron diagramando procesos organizativos internacionales. Luego de esta instancia, se sucedieron la Primera Conferencia Internacional de Pueblos Indígenas en Canadá (1975), la Segunda Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (1977) y la Conferencia Internacional de ONG's de Discriminación sobre los Pueblos Indígenas (1977)⁶.

Especial importancia tuvo esta última conferencia, entendida por Nilo como la "consolidación de los movimientos indígenas a nivel panamericano y también mundial". Fue el punto de arranque en el reconocimiento de los derechos indígenas a nivel internacional y el encauce de las luchas que se venían dando, ahora cohesionadas y amparadas bajo el sistema de Naciones Unidas y el apoyo efectivo y constante de ONGs de distintas partes del mundo. Constituyó el primer paso en un largo recorrido por crear mecanismos de participación indígena dentro de Naciones Unidas y herramientas institucionalizadas que fueran

⁶ Nilo menciona instancias de participación indígena posteriores, no menos importantes, que no están presentes en el análisis por el recorte temporal del capítulo.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
“Hacer un puente indígena”. - Johanna Candelo

reconocidas por los Estados y sirvieran para garantizar los derechos de los pueblos indígenas. Cabe aclarar que los principales instrumentos con los que se contaba hasta ese entonces eran la Declaración Universal de los Derechos Humanos - que no hacía referencia a derechos específicamente indígenas - y los pactos que de la misma se desprendían. El artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos contemplaba a las “minorías étnicas, religiosas o lingüísticas” pero aún no se formularon los derechos en términos de pueblos indígenas.

Como evidencia el relato de Cayuqueo, a lo largo de la década del setenta, los procesos organizativos indígenas habían avanzado a grandes pasos, no sólo en Argentina, sino en los diferentes países del mundo. Es visible el crecimiento de estos procesos, que en el caso de nuestro protagonista, comenzaron con la creación de las primeras organizaciones indígenas en la ciudad de Buenos Aires, y que luego se regionalizaron mediante la realización de Parlamentos- tanto al interior de Argentina como en países limítrofes- para ya a mediados de la década del setenta, confluir en encuentros internacionales que le fueron otorgando solidez a la organización, por ejemplo, a través del reconocimiento de Naciones Unidas y la creación de organismos destinados a la participación indígena al interior del sistema.

A partir del recorrido por la trayectoria de Nilo, podemos observar que los procesos organizativos indígenas fueron ocupando sitios clave para la prosecución de una agenda vinculada a las reivindicaciones étnicas y cómo esos lugares les dieron capacidad de enunciación y poder de negociación para establecer, posteriormente, cambios concretos a nivel jurídico y legislativo⁷.

7 El trabajo que comenzó en los años setenta y se continuó en la siguiente década, tuvo como resultado el reemplazo del Convenio 107 de la OIT por el Convenio 169 en 1989 y la aprobación en 2007 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, erigiéndose ambos como los principales instrumentos de derecho internacional en defensa de los pueblos indígenas. En Argentina se logró la reforma constitucional en 1994 en donde por primera vez se reconoció la preexistencia étnica de los pueblos indígenas.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

En ese proceso, la organización indígena fue tomando su propio rumbo respecto de sectores que habían acaparado la cuestión de los derechos indígenas. El Indigenismo, entendido como la realización de políticas para los indígenas, dirigidas por no indígenas (Bengoa, 2000), puso la mirada sobre la situación de los pueblos originarios y propuso políticas para superar la marginalidad. Sin embargo, lo hizo desde una perspectiva integracionista y proteccionista, quitando y negando la capacidad de acción de lxs propixs sujetxs. Como contracara de esto, en la década del setenta las organizaciones que se conformaron, defendieron su derecho a la autodeterminación y autonomía. Los espacios de enunciación indígena, cada vez más, empezaron a ser ocupados por representantes de pueblos originarios y ya no por antropólogos, ONGs o actorxs estatales.

En la entrevista, un ejemplo de estas disputas, lo constituye el acercamiento de Nilo con sectores socialistas. En plena década del setenta, en un clima de creciente radicalización política, Nilo ya residía en la ciudad de Buenos Aires y era estudiante en la universidad. En ese entonces, comenzó a simpatizar con ideas marxistas y socialistas, creyendo que podían conciliarse perfectamente con las luchas indígenas. No obstante, con el correr de los años y luego de su propia experiencia, comprendió que había diferencias insalvables. Advirtió, tal como se lo había hecho saber su tío abuelo, que las luchas de los pueblos indígenas no eran una prioridad en la agenda del socialismo, y que la organización indígena tenía una identidad y lógica propias. Según la visión de Nilo, luego de haber recorrido todo el continente americano siendo testigo de la conformación de las organizaciones, lejos de tener que integrarse a movimientos de raigambre occidental, lxs indígenas debían posicionarse como actorxs autónomxs y políticxs.

A partir del activismo de Nilo en los setenta, se puede inferir que la capacidad de organización creció ampliamente y que se fueron configurando procesos organizativos de impronta exclusivamente indígena, que darían lugar más adelante a los movimientos indígenas de los ochenta y noventa (Bengoa, 2000;

Quijano, 2006; Balazote y Radovich, 1999). Lxs indígenas organizadxs fueron capaces de distinguir su base organizacional y de proclamar su separación de tendencias o movimientos ideológicos no-indígenas, priorizando la autonomía indígena.

Lógicas represivas y sus efectos

Al hablar de represión en los setenta, no se debe perder de vista, que si bien la misma tuvo su momento de mayor algidez durante la última dictadura militar (1976-1983), debe ser inscripta en un continuum de prácticas, normativas y discursos preexistentes, y situada en el contexto de una época que desborda el período dictatorial (Águila y Alonso, 2017).

En la historia personal de Cayuqueo podemos registrar la lógica represiva ya en los años inmediatamente anteriores al golpe de estado de 1976. En 1974 la Triple A perseguía a miembros de la AIRA aduciendo que eran “comunistas”. Asimismo, en el año 1975 se ordena por parte del gobierno de María Estela Martínez de Perón el Operativo Independencia con el fin de “neutralizar y/o aniquilar” el accionar de “elementos subversivos” en Tucumán. En ese contexto, fueron reprimidxs hermanxs indígenas de la provincia, especialmente aquellxs que fueron líderes. La figura del “subversivo” venía definiéndose en torno a una serie de leyes y decretos de defensa de seguridad interna ya en los años previos a la dictadura militar (Pontoriero, 2022). La “subversión” fue una definición clara, vinculada a cualquier modo de cuestionamiento o crítica al orden imperante, y a la vez, ambigua, porque resultaba complejo entender qué podía ser visto como crítico o contestatario (Feierstein, 2007). En ese sentido, justificó y posibilitó la represión sobre cualquier tipo de actividad, incluso la de lxs dirigentes indígenas.

A pesar de las amenazas, Nilo no detuvo su actividad etnopolítica, pero tampoco cesó la espiral represiva que, luego del golpe, se agudizó. Cuando se instaló la dictadura militar en 1976 la AIRA

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

fue intervenida y Nilo optó por dejar de frecuentar la sede, aunque continuó representándola puertas afuera del país. La participación en la Conferencia de Ginebra de 1977 le valió un llamado de atención por parte del embajador de Argentina, que terminó precipitando su exilio con el auxilio de IWGIA⁸.

Luego de la participación en Ginebra, volvió a Argentina, pero el contexto no era propicio para llevar adelante los planes delineados en la conferencia. Tenían dificultades para comunicarse y cualquier tipo de reunión era vigilada o reprimida, por lo que no había margen de maniobra. Ya sea por la generación de miedo o como por amenazas y represión lisa y llana de lxs indígenas organizadxs, comenzó la desmovilización de lxs actorxs. La presencia omnipotente del aparato represivo desalentaba cualquier tipo de actividad que pudiera ser entendida como disruptiva del orden.

En paralelo, la represión tuvo repercusiones en el orden de lo económico. Específicamente en la comunidad de los Toldos, en estos años hubo un avance sobre las tierras de las comunidades consolidado luego de sancionada la Ley Provincial 9231⁹ que legalizó el lento y progresivo despojo de las tierras de Coliqueo (Fischman, Hernández, 1990). Nilo señala que en su regreso a los Toldos luego del exilio, la comunidad había "perdido casi todas las tierras" y que "no hubo líderes que pudieran guiar un proceso de recuperación" de las mismas. No pueden entenderse estos dos aspectos de manera disociada. La generación de miedo hizo que se paralizara la actividad política y organizativa, y en consecuencia posibilitó el avance de actorxs privadxs sobre las tierras de la comunidad. La última dictadura militar reprodujo y profundizó estructuras de desigualdad económica y social, beneficiando a determinados sectores minoritarios en perjuicio de otros.

8 Fundada en 1968 IWGIA es una organización global de derechos humanos dedicada a promover, proteger y defender los derechos de los pueblos indígenas.

9 Esta ley facilitaba el trámite de usucapación (adquisición de la propiedad por el transcurso del tiempo) a los no-indígenas, por lo cual en la década del ochenta el 58% del total de las tierras adjudicadas pasaron a manos criollas (Fischman, Hernandez, 1990).

Entonces podemos concluir que la represión sobre indígenas organizadxs se inició antes de la última dictadura, pero se acentuó durante la misma. Tuvo implicancias en el tejido social, paralizándolo momentáneamente la comunicación y la actividad de algunas organizaciones. Pero también incidió fuertemente en el plano material, al acelerar la privatización de las tierras comunales en los Toldos. En la vida de Nilo Cayuqueo, la represión constituyó un punto de inflexión, tanto porque lo obligó a exiliarse, como porque hizo que su militancia se encauzara hacia la organización internacional.

Algunas consideraciones para el cierre

La entrevista realizada a Nilo Cayuqueo nos aporta distintos tipos de información. Primero, datos fácticos, es decir, referencias sobre hechos o procesos, que pueden ser contrastados con otro tipo de fuentes para verificar los detalles y reconstruirlos de manera fehaciente. Segundo, nos brinda información sobre el sentido de las acciones de lxs actorxs y sobre los hechos bajo la mirada subjetiva del actor. Este tipo de registros nos resultan valiosos porque contribuyen a entender la realidad histórica de una forma más completa. Difícilmente hubiésemos podido hallar en otros documentos la perspectiva del pensamiento de este líder indígena, las motivaciones que guiaron sus acciones y los lazos que fue estableciendo a lo largo del tiempo.

A partir de su narrativa hemos podido identificar distintos factores que fueron claves en la construcción de su identidad étnica y su autoadscripción al pueblo mapuche. A su vez, hemos desandado los caminos que él mismo fue forjando desde los inicios de las organizaciones indígenas en Argentina hasta fines de la década del setenta cuando debió exiliarse y encauzar su lucha a nivel internacional. Pudimos identificar el crecimiento de la organización, que superó la escala local y nacional, a través de la construcción de redes entre lxs actorxs indígenas de distintos lugares del mundo, y posteriormente con el apoyo de ONGs, y

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

Naciones Unidas. Toda esa experiencia acumulada fue dotando a los procesos organizativos de mayor autonomía, hasta crear, en palabras de Nilo "una política indígena". Por último, la visión de conjunto de la trayectoria de Nilo nos permitió rastrear hilos conductores de la lógica represiva sobre agentes de organización indígena, antes y durante la dictadura militar, y establecer los efectos que tuvo sobre lxs mismxs.

Analizando la entrevista surgen nuevas inquietudes, nuevas preguntas que podrían formularse a Cayuqueo y a sus compañerxs, para continuar descifrando el sentido de la trama socio histórica referente a la organización indígena de los setenta. Siempre se pueden establecer nuevas lecturas sobre las fuentes que complejizan el análisis. Con todo, un buen inicio ha sido el hecho de que el propio protagonista de la historia, Nilo, leyó, en su entonces el primer trabajo realizado (tesis de licenciatura) y nos expresó su acuerdo e identificación con la versión final. Si bien no pudo estar presente el día de la defensa de la tesis, nos envió un mensaje para que proyectemos ese día, en el cual consideró a la tesis como "una contribución para generar un debate por una sociedad más justa".

Referencias

- Águila, G. y Alonso, L. (2017). Presentación al dossier "La historia reciente en la Argentina: problemas de definición y temas de debate". *Ayer*, 107, 3.
- Balazote, A. y Radovich, J. (1999). Present situation of Indigenous Peoples in Argentina. *IMO Bulletin, Cultur Link, Network of Networks for Research and Cooperation in Cultural Development*, (28), 157-163.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

- Briones, C. N. (2020). *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*. Asociación Latinoamericana de Antropología, II. 17-52. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/147471>
- Candelo, J. (2023). *Procesos organizativos indígenas durante la última dictadura militar argentina (1976-1983): una aproximación a partir de la elaboración de una historia de vida*. (Tesina para optar por el grado de Licenciada en Historia). Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/6410>
- Cayuqueo, N. (2003) Mi infancia en los Toldos. En A. Colombres, R. Bugallo y A. Hechenleitner. *Literatura popular bonaerense: Cuentos y leyendas, literatura testimonial, literatura mapuche* (Vol. 2) (pp. 297-307). Catálogos.
- Coliqueo, M. I. (2004) *La incidencia del estado en el proceso de construcción de la identidad étnica: Los mapuche de Los Toldos 1986-2003*. (Trabajo final de grado para optar por el grado de licenciada en Sociología). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.508/te.508.pdf>
- Delrío, W. M. (2017). Estado y pueblo mapuche en Argentina. *Anales de la Universidad de Chile* (13). 133-151. <http://hdl.handle.net/11336/64974>
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Fischman, G. y Hernández, I. (1990). *La ley y la tierra: historia de un despojo en la tribu mapuche de Los Toldos*. Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
"Hacer un puente indígena". - Johanna Candelo

- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Hadad, G. y César, G. (2007). Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos. En *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-024/152.pdf>
- Llancaqueo, V. T. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 67-102. <https://repository.unad.edu.co/bitstream/handle/10596/7651/404030%20Pol%C3%ADticas%20ind%C3%ADgenas%20y%20derechos%20territoriales%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina.pdf?sequence=1>
- Lenton, D. I. (2015) Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades. Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco*, Núm 8. 117-15. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/56058>
- Pontoriero, E. D. (2022). Represión y "aniquilamiento de la subversión" durante los gobiernos peronistas de la década del setenta. *Sociohistórica*, (49). <https://doi.org/10.24215/18521606e159>.
- Quijano, A. (2006). El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, 19 (50), 51-77. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-57952006000100003&script=sci_arttext



II

Campo, teorías y prácticas de investigación

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

Los Campos del Campo.
Arreglos del Trabajo de Investigación
en un Estudio Socio-Sexual

José Ignacio Larreche*

* Departamento de Geografía y Turismo, Universidad Nacional del Sur. E-mail:
joseilarreche@gmail.com

Resumen

En el siguiente texto se quieren explicar las estrategias llevadas a cabo en un trabajo de campo en torno a sujetos identificados como gays y lesbianas situados en Bahía Blanca. A partir de la complejidad que suponen las investigaciones centradas en sujetos subalternos, resulta de interés dar cuenta de las dificultades y los arreglos convenidos en el marco de una metodología cualitativa.

La multiplicidad de voces y experiencias en torno a la sexualidad condicionan las decisiones y los recortes analíticos de quien investiga, convirtiendo al campo en una encrucijada entre las prácticas reflexivas y espaciales en curso.

Palabras clave: estaciones del campo; sujetos socio-sexuales; espacio no metropolitano.

Abstract

In the following text we want to explain the strategies carried out in a fieldwork around subjects identified as gays and lesbians located in Bahía Blanca. Given the complexity of research focused on subaltern subjects, it is of interest to account for the difficulties and arrangements agreed upon within the framework of a qualitative methodology.

The multiplicity of voices and experiences around sexuality condition the decisions and analytical cuts of the researcher, turning the field into a crossroads between ongoing reflexive and spatial practices.

Key words: field stations; social-sexual subjects; non-metropolitan space.

Introducción: más prácticas espaciales y menos fórmulas discursivas para la identidad

Como invita la introducción de este libro, enmarcado en el Proyecto de Grupo de Investigación (PGI) *Voces e Identidades*¹, los asuntos metodológicos auspician cada capítulo dedicado a preguntarnos cómo investigar en general y cómo realizar nuestros trabajos de campo en particular. Para la ciencia geográfica² resulta crucial el tema del campo, ya que a partir del mismo se pueden advertir y comprobar lógicas, prácticas y hechos alineados con el espacio geográfico como producto social, su objeto de estudio. Sin embargo, las discusiones metodológicas en torno al mismo no han sido extendidas y mucho menos sus cruces con otras ciencias sociales como la antropología y la sociología en virtud de complejizarlo.

Perla Zusmán (2011) explica que recién en la década de 1990, la relación entre saberes científicos y locales se pone en discusión de una forma inflexiva en la disciplina, reconociendo el aporte al conocimiento de estos últimos a partir del giro cultural. Esto respondió a los distintos momentos epistemológicos y políticos de la geografía que repercutieron en su itinerario metodológico. Inicialmente, se ha homologado su entendimiento a la cartografía como fuente de exploración de los viajeros, luego como instrumento de conquista y en la actualidad se produce un diálogo con la etnografía, lo que ha significado cambios de escalas, otros procesos de indagación y sobre todo nuevas miradas en la investigación, en los que hace eco la nueva geografía cultural donde las sexualidades se posicionan.

El siguiente texto pretende explicar las estrategias metodológicas llevadas a cabo en un trabajo de campo orientado a obtener datos cualitativos en torno a sujetos identificados como gays y

1 Dirigido por la Dra. Graciela Hernández.

2 Este texto se desprende de un proceso de más de cinco años que tuvo como producto una tesis doctoral en geografía.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

lesbianas, situados en Bahía Blanca. Con la idea de situación se quiere reponer en dos aspectos relevantes del camino recorrido: el anclaje territorial local de lo que se está estudiando (Latour, 2008), y vinculado a esto, el conocimiento parcializado (Haraway, 1995), es decir, no neutral, que se construye de manera consciente o inconsciente como resultado de una relación de implicación entre el investigador y lo que investiga. En este caso, el interés (que también puede ser interpretado como sesgo) está enfocado en las prácticas más que en los discursos, entendiendo la identificación como un hecho activo a nivel espacial, determinante en una pesquisa geográfica.

Se piensa que las voces son fundamentales en el trabajo exclusivo con las fuentes orales, pero cuando se repara en el trabajo de campo las prácticas también resultan importantes y, muchas veces, consolidan la comprensión del testimonio. Desde este punto de vista, se quiere destacar el peso de las prácticas espaciales de cualquier índole por sobre el discurso³. Este último se ha vuelto una caja negra en una sociedad posmoderna, donde lo que se expresa y/o publica suele tomar una forma menos auténtica (políticamente correcta) que las prácticas. Por este motivo, lo que inquieta tiene que ver con las cosas sucediendo, con las personas relacionándose y con lo sexual *in situ*, más allá de las exigencias políticas coyunturales y las fórmulas “superadoras” disponibles. Por eso, si bien las humanidades son importantes, su resonancia resulta usualmente limitada en las indagaciones propias de las ciencias sociales, más aún cuando las prácticas demuestran muchas más contradicciones que coherencias eruditas.

Privilegiar el análisis cultural crítico conforma una postura política necesaria en tiempos complejos como los que se están atravesando en Argentina. Como sostiene Meccia (2022) no se debe confundir la ampliación de los horizontes éticos con la

³ No se quiere equiparar discurso con relato vida. Este último adquiere una densidad mayor y permite “la recuperación del proceso de construcción de una identidad en particular”, como adelantó la compiladora de este libro en su Introducción.

producción de la moral que se desprende de cierto feminismo y de los discursos *queer* en alza. Como consecuencia, se somete a determinados sujetos y sus prácticas⁴ a un escrutinio que acerca peligrosamente la explicación a la otrización (Meccia, 2022), volviendo la crítica vigilancia, deteriorando los mínimos vínculos estratégicos para la lucha, generando nuevos resentimientos entre los ya resentidos por sus vivencias subalternas en términos generales y, lo que es peor, limitando la curiosidad genuina de la investigación en la temática⁵.

Por último, cabe mencionar que las referencias bibliográficas y las técnicas de investigación movilizadas responden a la cuestión del *armario*, una metáfora existencial que, a su vez, tiene un correlato espacial y, por lo tanto, metodológico. Esta relación entre, por un lado, lo figurativo y representacional y, por el otro lado, lo material de las prácticas, caracterizan a los espacios sexualizados en cuestión (Brown, 2000), por lo menos en una generación que habita en un espacio no metropolitano como el que enfatizará el manuscrito. En cuanto a la secuenciación de éste, en primer lugar, se hará hincapié en algunas premisas importantes de cara a los arreglos del trabajo de investigación, que ocuparán la segunda parte la lectura, con un intervalo mediante, vinculado a los desafíos inquietantes que supone este puente (entre teoría y método, entre método y teoría) para un investigador.

4 El autor señala a los varones cis gays, urbanos y de clase media como los sujetos sospechosos.

5 Para un apunte de estos solapamientos ver Larreche (2023).

La identificación socio-sexual: una cuestión territorial

Según Arfuch (2005), el pensamiento posmoderno⁶ trajo consigo el debate sobre la identidad y su despliegue plural, análisis cobijados por la teoría política (identidades postnacionales, nuevas fronteras, fundamentalismos, nuevos derechos, ciudadanía multiculturales) así como por los recientes estudios de la diferencia (estudios de género, estudios gay-lésbicos, estudios queer). En lo que respecta al derrotero LGBT, la confrontación relativa a los procesos de adscripción individuales, que pusieron en jaque cierta identidad gay y lésbica, ya había sido evidenciada con la crisis del VIH-SIDA.

En la actualidad, se han popularizado otras nociones dentro de la cuestión sexual que han resignificado dicha identidad; la identidad de género es una de ellas. Ésta se configura ante la “compatibilidad” del género con el sexo “asignado” al nacer. Si la anatomía, la genitalidad y la autopercepción de una persona condicen se habla de personas cis; si esto no ocurre se habla de personas trans. Por otro lado, la expresión de género también sigue cierto orden identitario femenino y/o masculino ante la exteriorización de los mandatos culturales de género que presumen a una persona como masculina o femenina (Alcaraz y Alcaraz, 2008), dimensión que incluye vestimenta, gestualidad, arreglo personal y usos del lenguaje, y por defecto, una performatividad en el espacio que permita dicha evaluación. En ninguno de estos casos (identidad de género y/o expresión de género) está comprometida la orientación sexual, por ejemplo, una persona trans o un varón cis que usa tacos no es necesariamente gay. Sin embargo, las confusiones entre estos meandros analíticos siguen siendo muy frecuentes y peligrosas ya que pueden alimentar prejuicios y anular las especificidades propias de un conjunto social.

⁶ No se deben asumir posmodernismo y posmodernidad como sinónimos. Para una mayor profundización ver Foster (2002).

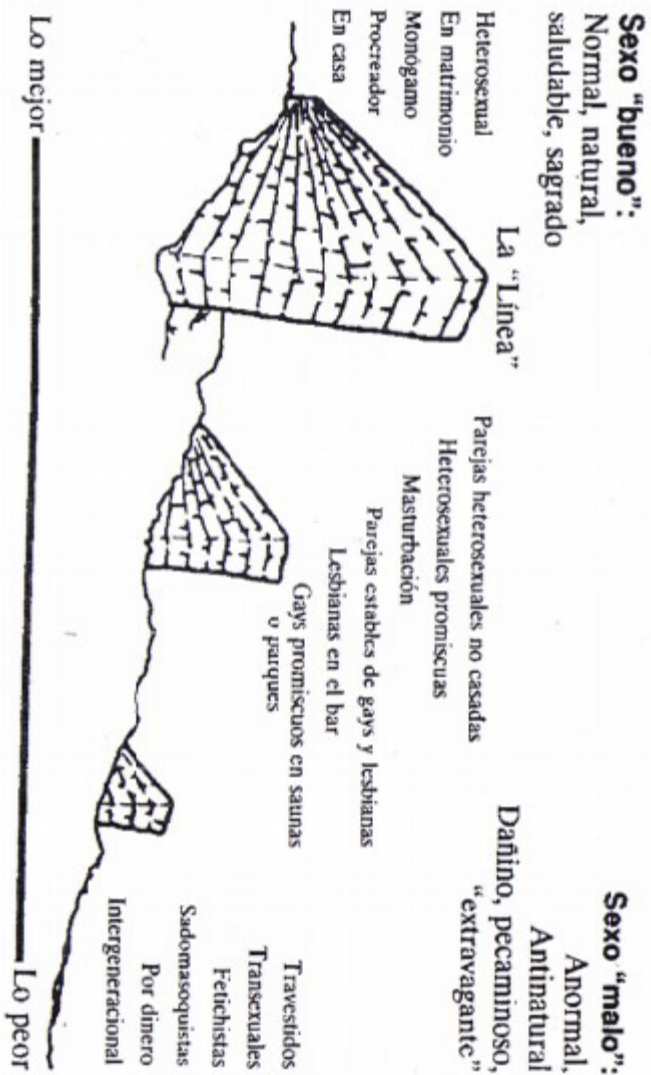
Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

La orientación sexual remite al objeto de la pulsión sexual según la herencia psi. Asimismo, en los últimos años esta idea ha sido actualizada como deseo sexual, permeable a un análisis propio de las ciencias sociales y no tan dependiente del contexto freudiano, que ha tenido varios efectos nocivos para quienes no se han estructurado como heterosexuales. A lo largo de la historia, este deseo se ha dividido en dos únicas posibilidades: la heterosexual o la no heterosexual, pero recientemente se han instalado múltiples sujetos y objetos de deseo que se han sumado en la ya extendida sigla LGBTIQ+, particularmente en el signo matemático (esta acumulación incesante no está exenta de críticas). Por ende, en esta fórmula se contemplan aspectos muy dispares entre sí (identidades, deseos, expresiones) que van a suponer cada vez más confusiones (o necesidad de precisiones) y disputas hacia adentro y hacia afuera.

En este trabajo importa la conexión del deseo con el espacio o, mejor dicho, la inherente propiedad territorial que expone toda sexualidad entendida como hecho social y cultural. En una aproximación más reciente, Illouz y Kaplan (2020) dan cuenta de dos terrenos en la discusión de lo sexual: como sensualidad de los cuerpos y como ámbito de la experiencia. En lo que se va a desarrollar, no sólo interesa el plano íntimo (lo primero) sino y principalmente la deriva social de la sexualidad (lo segundo), algo que ya preocupaba a Gayle Rubin (1998) (Figura 1). Si bien en el primer terreno se sostiene que la sexualidad es plástica (Giddens, 1998), esta flexibilidad no aparece tan automáticamente en la escena social, puntualmente en lo que hace a las prácticas. Aquí vuelve a aparecer el tema de la identidad, particularmente la **gestión territorial de la identidad sexual**. En efecto, el meollo no es si existe una inclinación biológica o psicológica que distingue a los que se sienten atraídos sexualmente por personas del mismo sexo-género de los que no, sino los significados que adquieren esas inclinaciones, como quiera que sucedan y las categorizaciones sociales que intentan demarcar los límites de los significados y su efecto en las posturas colectivas y en el sentido individual del yo (Weeks, 2012) a través y con el territorio.

Figura 1. Los deseos sexuales y sus fronteras espaciales y simbólicas



Fuente: Rubin (1998).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

Si bien la exploración sexual es parte de la vida, en varios casos esta acción desborda el territorio íntimo⁷. En esta decisión, muchas veces incontenible, la persona se aleja del esquema aleatorio y discrecional en términos de Sedgwick (1998) y se acerca al plano socio-sexual, al terreno de la experiencia total. Esto posee impactos comunicativos, más o menos extendidos, con el entorno social y con el espacio circundante, de acuerdo con las posturas personales y también al contexto cultural específico (Weeks, 2012). Así, el deseo se transforma en una identificación socio-sexual que “armoniza” las esferas privada y pública. Esto tiene estrecho vínculo con las diferencias entre salir del armario (*coming out*) y asumirse (*becoming*) (Kuo, 2006; Sívori, 2005). De esta forma, la identificación se construye relacionadamente (Arfuch, 2005; Argüello Pazmiño, 2013) y de manera territorial.

Asimismo, con este tipo de identificación se pretende rastrear cierta conexión con la (sub)cultura gay-lésbica, es decir, con la escala grupal. Para muchas personas, la orientación sexual es anecdótica una vez hecho el destape⁸ y, más que una visibilidad, se produce una marcada indiferencia hacia sus pares. De algún modo, el registro, contacto y la participación en/con los territorios de sociabilidad o disputa, en distintos momentos de las biografías, es cardinal en este pasaje hacia una subjetivación identitaria (Vélez Pelligrini, 2008) que promueve distintas modalidades de politicidad y espacios de posibilidad (Larreche, 2018) como ilustra la siguiente figura:

7 Aquellas personas que se limitan a la exploración sexual se suelen señalar por parte del colectivo como “tapadas”. Éstas se presentan como heterosexuales en la vida pública, pero tienen *affairs* con personas de su mismo sexo en la vida privada, es decir, practican una “doble vida”, más paralela que unida.

8 Es importante destacar que este proceso es sumamente personal y, desde aquí, se está en contra de cualquier política de escrache. El llamado *outing* (sacar del armario) forma parte de estas nuevas instancias de justicia informal.

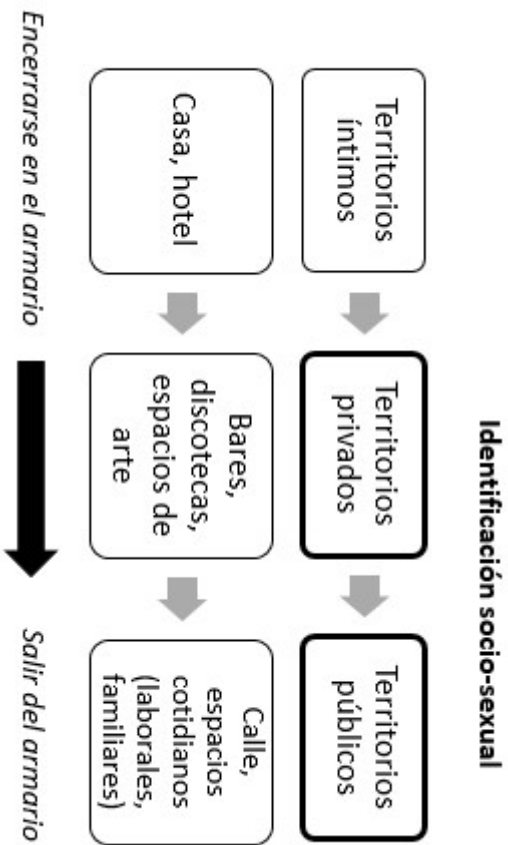


Figura 2. La sexualidad y su implicancia territorial

Fuente: elaboración propia.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

En esta dirección, la identificación socio-sexual como gay y/o lesbiana permite comprender “la formación de grupos, los sentidos de pertenencia y alteridad, la agencia, el poder y la dominación presentes en torno a la construcción de identidades” (Argüello Pazmiño, 2013, p.175) poniendo énfasis en su implicancia territorial, sin que ello signifique arrasar con las diferencias productivas intragrupalas. Desde la geografía, la comunidad funciona como una escala intermedia entre la cultura y el territorio (McDowell, 2000) constituyendo una encrucijada entre lo social y lo individual. Como explican Johnston y Lingham (2010), la comunidad se encuentra producida por la acción social pero también es productora de ésta, por ejemplo, en cuanto a estilos (Fox, 1996).

Esto suele suceder con quienes se reconocen dentro la comunidad LGBT desde la revuelta de Stonewall. Weeks (2000) habla de cuatro consignas para entender lo que denomina comunidad sexual en relación con gays y lesbianas: la comunidad como núcleo de identidad (orgullo gay); la comunidad como carácter o depósito de valores (jerga, códigos, mitos y rituales); la comunidad como capital social (la crisis del VIH, el ambiente) y la comunidad como política (ciudadanía y derechos) que sus miembros pueden profesar, integrar o reproducir con mayor o menor asiduidad y fidelidad. Yi-Fu Tuan remarca que la fuerza de la comunidad no depende tanto de cuantos participan de ella sino de su cohesión en la que el trazado de fronteras simbólicas cobra relevancia (Nogué, 2018). En este sentido, la comunidad no debe medirse sólo a partir de proximidades espaciales, como ha sido tradicionalmente concebida y puede tratarse de una retórica global. La comunidad en cuestión atraviesa estos parámetros dado que “no hay subcultura presente en la aldea-mundo occidental con un carácter de globalidad comparable a la de la cultura gay” (Cardín citado en Eribon, 2001, p.34).

Con el advenimiento de la visibilización, las conquistas legales y cierta inyección capitalista, la comunidad se ha metamorfoseado en múltiples comunidades LGBT. Para Tuan, la comunidad sólo es un ente homogéneo desde la mirada del extranjero, es de-

cir, para quien no pertenece a ella ni la conoce en profundidad (Nogué, 2018). Desde la perspectiva de quienes la componen, la contradicción es la clave de su lectura y esto se vincula a que “comunidad significa estar adentro, pero por momentos también estar afuera” (Johnston y Linghurst, 2010, p.61). Por ende, en la comunidad se desarrollan relaciones personales de solidaridad, pero sobre todo de negociación y tensión que invitan a considerar más pertinente la noción de colectivo, algo más conflictivo como lo que se viene señalando.

Consideraciones al investigar lo socio-sexual

A grandes rasgos, los estudios cualitativos responden a investigaciones intensivas a pequeña escala, en las cuales se explora la experiencia cotidiana de las comunidades en diferentes tiempos y espacios (Pedone, 2000). Esta autora sostiene que, a diferencia de los antropólogos, los geógrafos han teorizado muy poco sobre metodologías de este tipo hasta la reivindicación de la geografía feminista.

En los estudios en sintonía con estos temas quien investiga no desaparece, es decir, no se “desubjetiva” y, a lo largo del proceso, carga con los filtros culturales con los que ha sido troquelado (Fernández Christlieb, 2006). Por eso, para poder llegar a la profundidad de la cuestión, en temas donde el “objeto” refiere a sujetos, es primordial algún tipo de expansión personal, en virtud de construir una productiva y ética relación con quien se investiga. La empatía y el cuidado son habilidades que, frente a grupos que han sido históricamente discriminados, se vuelven acuciantes.

En primer lugar, la empatía, según Vasilachis (2009), versa sobre el pasaje de la mera observación a la mirada comprensiva que se produce en el contacto sostenido con los otros: compartir su tiempo, sus situaciones, sus relaciones, sus esperanzas, sus logros, sus desdichas modifica nuestros preconceptos al mismo tiempo que nos modifica a nosotros mismos. Esta medida dota

de cierta horizontalidad al trabajo de investigación, “no se propone ‘sacar’ información, pretende producirla. Acompaña, escucha, da soporte y soporta, ríe, pone el hombro, abraza, guarda silencio, habla, transmite o comunica y si es necesario, no dice nada” (Figari, 2011, p.10).

El cuidado es otra aptitud importante en estos estudios y estriba en reconocer la vulnerabilidad de quienes colaboran en la investigación con su tiempo, espacio y su voz. Ser cuidadoso como investigador presupone ejercitar la empatía, pero necesita de una mayor implicación en términos concretos, como a través del consentimiento informado (Figueroa Perea, 2017). Este imperativo resulta variable de acuerdo con las técnicas de investigación en rigor. Por ejemplo, salir o no del anonimato por parte estas personas, es un acuerdo posibilitado por el diálogo que brinda la entrevista y no tanto una etnografía digital. Los relatos en torno al devenir de la identificación socio-sexual suelen condensar vivencias de sufrimiento, vergüenza, señalamiento y otras cargas, por lo que el uso de nombres ficticios en el escrito suele ser recomendable.

El cuidado aquí también se vincula al área de estudio en cuestión y lo situacional de ese contexto. Entornos rurales o no metropolitanos exigen un cuidado más estratégico debido a las consecuencias del “quemo”, algo que emerge también en la negociación con fotos e imágenes donde aparecen personas. Esto es importante de considerar más aún cuando la geografía es la ciencia que patrocina la investigación. El lema de “cartografiarlo todo” puede colisionar con los intereses de estos sujetos y, sin una sensibilidad estratégica, los resultados pueden, muchas veces, volverse en contra de estas personas y sus prácticas como una especie de *boomerang*. En efecto, detallar direcciones de sitios en un documento escrito que, posiblemente, sea de acceso público y generalizado, puede ser un riesgo.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando aparecen demandas por parte del campo en el que se quiere ingresar? ¿qué (auto)cuidados se

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

construyen por parte del investigador? ¿por qué es importante tener en cuenta estas cuestiones a la hora de emprender una investigación socio-sexual? La construcción del campo en este tipo de indagación depende, en gran medida, de la distancia del investigador en relación la comunidad en cuestión. Esto va a condicionar la observación y la confianza a la hora de intentar establecer vínculos propicios para, más allá del trabajo de campo, aplicar otras técnicas complementarias.

A lo largo de mi recorrido doctoral, han convivido distintos tipos de investigador en una misma persona (Tabla I) y esto lo pude ver al comprobar la complejidad de un campo donde el conflicto y las tensiones son más recurrentes de lo que se suele apreciar desde una mirada externa. La experiencia más adversa se corresponde con mi incursión al terreno feminista, a partir del cual se quería recuperar, en alguna medida, las voces lesbianas. Allí me sentí un “sapo de otro pozo”, lo que Vespucci (2017), como varón cisheterosexual sintió al adentrarse a los boliches gays marplatenses. Durante abril de 2018, en un contexto agitado socialmente frente a los inicios de la discusión por la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) en el plano nacional, se organizó la fiesta Futurx Feminista en el espacio cultural Casa del Pueblo, con un claro componente lésbico en la convocatoria. Gracias a la red social Facebook, se supo del evento y por el mismo canal se consultó sobre la posibilidad del ingreso. El rechazo de mi presencia por mi condición de varón cis (daba lo mismo ser heterosexual o gay) generó desánimo, pero me ayudó a calibrar mejor el funcionamiento de las alianzas entre los movimientos.

Por otro lado, al momento de participar de la marcha del orgullo de Bahía Blanca durante la primera oportunidad en el año 2017 y seguidamente durante el 2018 y 2019 sentí que mi incursión al campo fue más camaleónica en el despliegue de las interacciones y en los lugares elegidos para poder observar durante el recorrido. Como me advirtiera mi directora, al no poder contar con un equipo para abordar de la manera más holística dicho

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

movimiento, ha sido necesaria la destreza de ocupar distintas angulaciones y zigzaguear entre distintas columnas partidarias. Esto último acentuaba la necesidad de jugar al camaleón para que mi permanencia en una fila no generara sospechas y eso restara confianza a la hora de entablar una conversación más profunda. Cabe destacar que esta estación del campo ha sido sumamente difícil, principalmente a partir de disputas y rupturas explicitadas durante las asambleas de organización previas que se mantuvieron en 2019, año electoral a nivel nacional y local.

Por último, en algunas instancias de los 15 eventos nocturnos a los que concurrí, la tarea de investigador se sintió como “pez en el agua”. El conocimiento previo de los lugares, de los organizadores y de parte de la audiencia, por mi afición por la noche urbana desde muy joven, colaboró para una mejor receptividad, beneficiada tal vez por mi condición de varón cis. En los ámbitos de seducción y consumo de la nocturnidad los obstáculos son mucho menores para un investigador que para una investigadora, principalmente en ciudades como Bahía Blanca donde hasta no hace muchos años algunos bares prohibían el ingreso de mujeres trans y también de algunas lesbianas.

Tabla I. Los tipos de investigadores en la construcción del campo socio-sexual

| INVESTIGADOR | SAPO | CAMALEÓN | PEZ |
|------------------------------------|---|--|--|
| Cualidades del ingreso al campo | Intrincada, frustrante, incómoda, forzada, sospechosa, peligrosa. | Pragmática, interesada, por momentos puede ser manipuladora. | Empática, cómplice, inclusiva, emparentada, fluida. |
| Principales ventajas y desventajas | Estar "desintoxicado" con respecto a un tema o un grupo social colabora en la calidad de los datos y producto de una observación fresca y desprejuiciada. Sin embargo, el desconocimiento inicial puede ser una dificultad importante en el desarrollo de la investigación. | La incursión no es problemática, a pesar de no ser lo suficientemente natural. La posibilidad de interacciones permite una observación más robusta que la anterior, aunque pueden aparecer mayores escollos en técnicas de mayor inmersión como la entrevista. | Conocer los códigos y locus del mundo social en cuestión facilita llegar a datos complejos. Sin embargo, estar plenamente sumergido en los nativos puede exagerar los datos, incentivar una observación ciega y construir investigaciones soberbias. |
| TIPO DE IMPLICACIÓN | BAJA | MEDIA | ALTA |

Fuente: elaboración propia.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

En relación con lo comentado, surge la importancia de pensar la accesibilidad al campo no sólo en términos físicos sino sociales como apunta Guber (2004). Conforme se frecuenta el campo se interiorizan códigos, se advierten reminiscencias e internas que antes no se percataban y que, en algunos casos, requieren de una ayuda más precisa, como el acompañamiento de una persona, una espera más prolongada o una distancia necesaria para, por un lado, ingresar al campo y, por otro lado, lograr el cometido de una observación lo más limpia posible. En este sentido, el trabajo de campo no es sólo una técnica de investigación, sino un tercer espacio que permite la ruptura con los límites que contornean tanto el activismo como la academia en la creación de una nueva situación social. El trabajo de campo nos lleva continuamente a reflexionar sobre nuestra situación social, nuestra situación dentro de la disciplina, la localización física de nuestra investigación y nuestra posición política (Routledge citado en Zusman 2002).

Durante cualquier preparación para el ingreso al campo se debe ser lo suficientemente precavido ya que una mala entrada puede tener consecuencias dramáticas, inclusive dinamitar el desarrollo del proceso de investigación por lo que “romper el hielo” es una tarea de bisturí. En ésta, muchas veces, el investigador es sometido a una serie de preguntas por parte de quienes conforman su público objetivo. Asimismo, una vez que se logró advertir cierto relajamiento en las interacciones verbales y no verbales entre las partes, es importante reconocer que el investigador puede seguir siendo investigado. Durante las cortas y largas conversaciones en el trabajo de campo que protagonicé surgieron intereses por mis intereses, mis deseos y mi vida personal en general y esto también es parte de la horizontalidad a la que alienta el crecimiento de la confianza. Sin embargo, esto desafía el rol del investigador, especialmente cuando se trabaja con el deseo y en ámbitos donde la seducción define la dinámica social (Blázquez y Liarte Tiloca, 2018; Morcillo, 2023).

Asimismo, la responsabilidad de quienes investigan estos (sub) mundos hace imperiosa la necesidad de devolver, en alguna medida, la información, socializarla y reiterar desde dónde y para qué fin se está investigando. Esta prerrogativa no sólo es interesante para impedir la fetichización del “objeto” sino como una instancia (tal vez la más importante) de poner a prueba los argumentos (Figueroa Perea, 2017) y no confundir voces con portavoces (Pecheny, 2008). En definitiva, la reflexividad reviste un interés mayúsculo en este tipo de investigaciones. De acuerdo con Schütz, y Garfinkel, ésta es en primer lugar una capacidad de los agentes sociales de monitorear sus propias acciones (en Baranger, 2018) por lo que requiere un desandar crítico incesante: mirarse hacia adentro, hacia atrás y desde arriba, ser uno con el otro, investigar la investigación.

Esta habilidad no sólo se expresa al momento de la negociación y contrastación de repertorios, sino que es una decisión (nunca totalmente resuelta sino flexible) desde el inicio mismo de la curiosidad por un tema. Según Piovani (2018) la reflexividad puede advertirse en las decisiones relativas a la construcción del objeto/delimitación del problema a investigar, decisiones relativas a la selección, decisiones relativas a la recolección y decisiones relativas al análisis.

El campo como construcción

Para el geógrafo Fernández Christlieb (2006), estas investigaciones exigen que los protagonistas se introduzcan hasta los límites de lo posible en la lógica territorial del grupo que estudian, siguiendo el *modus operandi* que el grupo social utilizó al producirlos. En este sentido, el investigador social lleva a cabo una comprensión terciaria, es decir, desde las estructuras conceptuales de los agentes: el *cómo es* para ellos. De esta forma, la tarea descriptiva “proviene de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con los nativos” (Guber, 2016, p.18).

El conocimiento previo del colectivo por la propia experiencia personal como parte de las instancias anfíbias (investigador pez), ha colaborado en conocer cierto capital espacial (Larreche, 2018) de los sujetos en cuestión y, más tarde, en la realización de gran parte de las 42 entrevistas que fueron sostén de la tesis. La focalización en prácticas identificadas gays y lésbicas en conjunto con la autodefinición homónima (más permanente que temporal en el caso de la “muestra”) ha sido un efecto de las primeras incursiones al campo que determinó varias decisiones con respecto a las unidades de análisis y al marco teórico, insospechadas previamente. El punto decisivo no es sólo establecer sobre quiénes sino también *con quiénes* hacer la investigación para diferenciar unidades manifiestas de latentes (Guber, 2004). En esta interiorización se potencia la empatía, se afina el cuidado y se realiza también, no exento de culpas, el recorte temático y metodológico de los estudios sociales. Para este caso, se optó por prácticas y no sólo discursos y, en este embudo, por dirimir una tesis más sobre lo gay-lésbico que por fuera de estos sujetos (y culturas) como las personas travestis-trans, las queer, las no binarias o cualquiera que en este momento pueda sentirse poco representada.

A pesar de no revestir la condición de “sapo de otro pozo” en la generalidad del proceso, el investigador nunca trabaja como “pez en el agua”, es decir, las dificultades en el trabajo de campo están siempre presentes y son importantes para evitar las investigaciones demagógicas y/o soberbias. Por un lado, suele ocurrir que quienes primero se acercan al investigador pez son los llamados especialistas, que se caracterizan por representar a la comunidad (Agar citado en Guber 2016). Para evitar este sesgo y contrapesar el particularismo se priorizó una muestra evaluada (Guber, 2004, 2016) dando lugar también a otras voces que no son las más mediáticas en torno a la cuestión sexual, pero que igualmente tienen una opinión formada al respecto, muchas veces como consecuencia de otra relación con la política, la edad existencial y la ciudad. Por esta razón, también es importante repensar la modalidad bola de nieve después de entablar comodidad con los entrevistados ya que, si bien ésta ayuda a completar ciertos

hechos que aparecen como hiatos, es probable que las personas recomendadas ratifiquen el punto de vista de quien las instaló.

Si se persiste exclusivamente en los canales conocidos restándole importancia a la construcción del campo, se pierde la posibilidad de acceder a una perspectiva más global de los distintos sectores que componen la población. Es necesario entonces “saltar el cerco” como se envalentona Guber, “sin abandonar el rumbo que señalan los contactos ya entablados, se puede intentar otros nuevos que pertenezcan a fracciones distantes u opuestas a las iniciales” (2004, p.85). En segundo lugar, en ciertas estaciones del campo donde “todos se conocen”, existe cierto monitoreo y “el investigador puede aparecer, sin quererlo, adscripto a subgrupos y facciones, como si tomara partido por unos u otros” (Guber, 2004, p.93). Esto produjo también, en la negativa de algunas personas (del mundo gay-lésbico, ya no puramente feminista) para formar parte de esta tesis y, por lo tanto, ser susceptibles de desnudarse. Esto puede responder a múltiples factores como el “quemó”, al desinterés como parte de considerar sus prácticas poco trascendentes y por lo tanto no merecedoras de una indagación científica, a no quedar “pegado” con un tema que consideraban “muy político” o a su falta de empatía con quien la lleva a cabo como parte de ser uno más en una comunidad más chica de lo que se desearía, entre otros.

Vinculado a esto, pero de manera inversa surgió la construcción del campo lésbico, a pesar de haber vivenciado en gran medida lo extranjero. Si bien existieron vallas en el camino, gran parte de ellas también saltaron su propio cerco y me dejaron demostrarles esa reflexividad en curso y, a costa de una mayor evaluación o una entrega amistosa, colaboraron con la labor. Cabe destacar que, en estas barreras propias de mi subjetividad ajena (por no ser mujer, ni lesbiana, ni avanzado en edad, ni suficientemente feminista), apareció lo mejor del trabajo de campo y de las entrevistas, porque se dieron verdaderas construcciones vinculares que siguen hasta el día de hoy.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

Por último, en la construcción del campo no quería dejar de hacer referencia a la importancia de las redes sociales no sólo como espacios de indagación (en geografía en particular bajo la idea de territorios digitales) sino como una agenda de campo muy importante y para capturar otras voces del campo. En cuanto a la primera acepción se debe reconocer la valía de la creación para el seguimiento de cuentas de Instagram y Facebook destinadas a difundir información sobre eventos, fiestas y encuentros informales del colectivo LGBT ya sea políticos (pintadas, marchas), culturales (exposiciones, lecturas de poemas, muestras de cine) o de ocio (picnics o fiestas electrónicas). Cabe destacar que en los espacios no metropolitanos como Bahía Blanca no poder asistir a distintas instancias del trabajo de campo exagera el costo de oportunidad, ya que no son muchas las posibilidades donde es posible observar estas dinámicas.

En cuanto a la segunda acepción, y si bien no se pensó su inclusión en este manuscrito, la autenticidad de aplicaciones de citas para evidenciar el sentimiento y la percepción humana sobre ciertos temas socio-sexuales ha sido cardinal. El monitoreo de la aplicación Grindr (para gays) y, gracias a una amiga, Tinder o Badoo (para lesbianas) hizo posible la premisa planteada en la introducción. Las personas en aquellos canales que permiten anonimato se muestran tal cual piensan, con su cúmulo de contradicciones, pero totalmente desencadenadas de lo políticamente correcto, que puede aparecer en cuentas que funcionan como vidriera familiar o laboral.

En el caso de los sondeos virtuales de la aplicación Grindr, para conseguir el testimonio de gays *centennials* y *millennials*, es decir, de 21 a 35 años resultó llamativo el ocultamiento de las caras y nombres de un modo generalizado, llegando inclusive a abarcar la totalidad de perfiles que se muestran por pantalla (como mínimo se pueden ver doce). Las caras se reemplazan por paisajes o partes del cuerpo (abdominales, glúteos, brazos) lo que complica, en muchos casos, las sensaciones de confianza y los encuentros, frustración que se denota en los mensajes resumi-

dos para describir el perfil de lo que se busca. En el caso de las aplicaciones para lesbianas, los mecanismos de visibilidad son más exiguos y también lo son los posicionamientos políticos a través de íconos como banderas del orgullo, pañuelos verdes o puños de empoderamiento, o bien la explícita adscripción como feminista que en el caso de los gays toma un sentido más de antitesis (se manifiesta lo que no se adscribe, inclusive lo que da asco o genera odio).

Con este apunte, se quiere rescatar el fenómeno de redes no sólo como una economía de pequeña escala de clasificación social en torno al éxito de la atractividad para otros (Illouz y Kaplan, 2020) sino como un termómetro social privilegiado en el marco de una frontera porosa entre lo público y privado, más allá de no dar la cara. En una investigación sobre varones cisheterosexuales que consumen sexo, Morcillo (2023) trabaja la tensión online/offline de una manera ejemplar para dar cuenta de las potencialidades que tienen estas páginas web como insumos metodológicos para ver la crudeza social que se aprecia en lo virtual (*haters*), mucho más conducente con una sociedad contradictoria o en deconstrucción, que deconstruida.

Los campos del campo

Un medio para acceder a los significados que los sujetos intercambian es la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, por eso la participación es una condición *sine qua non* de la observación (Guber, 2016). Se observa para participar y se participa para observar, aunque esta última disposición requiere de un tiempo socialmente prudente. Junker reconoce un amplio espectro de la observación participante que va desde la pura observación hasta la participación plena (Guber, 2016). Dichas opciones dependen del número de inserciones y la naturaleza del campo. Por ejemplo, en una fiesta LGBT o en la marcha del orgullo aparecen distintas versiones de esta técnica (más o me-

nos participativas), también condicionadas por la posición en el espacio y el sujeto que observa (investigador camaleón).

La observación participante llevada a cabo también requiere un trabajo. Como exponen Lois y Mazitelli Masticchio, “hay cierto consenso en aceptar como punto de partida una distinción básica entre ver y mirar: el primero es un acto físico pasivo que consiste detectar el mundo exterior con el ojo; el segundo, implica un movimiento intencionado de los ojos hacia el objeto de interés” (2019, p.71). Por lo tanto, para construir el campo de observación, se consultaron los análisis geográfico-sociológicos de Lindón (2006) que ponen de relieve las prácticas del sujeto a través de sus movibilidades y simbolismos espaciales. Las tres situaciones que brinda la autora, como posibles **campos del campo**, han permitido abordar la complejidad del quehacer geográfico de gays y lesbianas. Éstas son: las calles tomadas; las periferias y urbanizaciones de la vida natural y la construcción de la interioridad en la exterioridad, en sintonía con la identificación socio-sexual pautada (Tabla II). En rigor, es importante remarcar que el espacio exterior es el denominador en común en todas que, a su vez, son analizadas en clave de prácticas:

Voces e identidades
 Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
 Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

Tabla II. Los campos del campo

| ESTACIONES DEL CAMPO | SITUACIONES | PRÁCTICAS CENTRALES |
|--------------------------------|--|---|
| Territorio de ocio nocturno | Construcción de la interioridad en la exterioridad | Socializar, bailar, besarse, reunirse. |
| Territorio barrial | Periferias y urbanizaciones de la vida natural | Interpelar (sin dinámicas sociales in situ) |
| | | Transitar, citarse, salir |
| Territorio del <i>cruising</i> | Calles y plazas tomadas | Mirar, tocar, medir |
| Territorio público | | Exclamar, intervenir, pensar, instalar(se) |
| Territorio político | | Marchar y todas las mencionadas |

Fuente: elaboración propia sobre la base de Lindón (2006) y Fernández Christlieb (2006).

El interés por el espacio exterior pone en consideración un aspecto poco tenido en cuenta por otras ciencias sociales alineadas a la observación como técnica: la lectura del paisaje humano. Sin ahondar en su conceptualización sino en su validez metodológica para poner en ejercicio la observación participante, la producción del paisaje de un grupo social implica cinco prácticas de distinto grado o poder que han inspirado las prácticas en foco: reconocerse, orientarse, marcarse, nombrarse e institucionalizarse (Fernández Christlieb, 2006). En este sentido, se han ponderado territorios que responden a formatos más lúdicos y de sociabilidad para reconocerse, como las fiestas nocturnas, canales más ligados a lo puramente sexual como las zonas de *cruising*⁹, inscripciones como la pintada de murales o la organización de eventos importantes en la escala local (asumidos como marcas) y movilizaciones políticas como la marcha del orgullo anual que, desde afuera, resulta la práctica más institucionalizada.

Los arreglos del trabajo de campo explicitados recuperan las prácticas de los sujetos en un nivel analítico grupal y en un tiempo predominantemente presente. Esta es la otra singularidad del trabajo de campo que lo vuelve tan significativo, a pesar de su complejidad. En la entrevista en profundidad puede aparecer un tiempo pasado o futuro, pero en las prácticas *in situ* la primacía del presente (fáctico) posibilita una reflexividad aún más efectiva de la que nos tenemos que hacer cargo.

Reflexiones finales

A lo largo de estas páginas se quiso demostrar cómo la recuperación de la etnografía resignifica el alma distintiva de los estudios geográficos: el campo. La geografía interesada en la sociedad y la cultura debe trabajar la reflexividad durante todo el proceso de investigación. Esta manera de trabajo es relativamente reciente en ciertos repertorios institucionales como la Univer-

9 Comúnmente referidas como zonas de yire en el lunfardo rioplatense.

sidad Nacional del Sur, en donde muchas veces se critica dicho proceder por ser profundamente cualitativo y desprenderse de la observación aérea y explicativa de la geografía tradicional.

Bogar por una cartografía más rizomática y menos arbórea puede ser una interesante maniobra en el marco de geografías subalternas que piensen en los contextos de enunciación y despliegue de las personas al mismo tiempo que convoque los arreglos que conviven en la investigación. No obstante, el peso de la palabra escrita debe despertar un repensar constante y esto también es parte de la comprensión holística de las investigaciones sociales con un profundo componente humano. En la rápida revisión realizada sobre aspectos metodológicos en estudios permeados por el deseo se han problematizado las dificultades de congeniar el rol del investigador-participante con quienes conforman su alarma reflexiva. Sin embargo, existen menos preocupaciones sobre las repercusiones que cierta información puede generar si se hace pública. La trampa de la tolerancia y la confianza ciega a un sistema siempre heteronormativo en sus formas (más allá de sus discursos) es algo que merece mayor rigurosidad si se consideran los vaivenes culturales y las áreas de estudio en donde se desarrollan los casos.

Por otro lado, es importante advertir los distintos estilos de investigador que se ponen en juego en la implicación con los sujetos de indagación (y su vez indagadores) a partir de los desafíos siempre novedosos de la incursión al campo: por momentos sapo, por otros momentos camaleón y también pez. Esto torna importante la exposición del posicionamiento (parcial y situado), los recortes analíticos (prácticas espaciales), las dificultades y las derivas de éste en las construcciones de la observación empírica (estaciones del campo). Así, se blanquea y transparenta una honestidad (en lo personal durante mucho tiempo culposa) vinculada a la no fetichización de los sujetos, que permite evidenciar la construcción reflexiva del campo, algo no muchas veces explicitado.

Por último, se ha intentado demostrar que el campo es un territorio singular donde confluyen una multiplicidad de elementos, tanto metodológicos como subjetivos, lo que lo hace al trabajo de campo algo mucho más desafiante que sólo una técnica de investigación.

Referencias

- Alcaraz, A. y Alcaraz, R. (2008). *El derecho a la no discriminación por identidad y expresión de Género*. CONAPRED.
- Arfuch, L. (2005). Problemáticas de la identidad. En L. Arfuch (Comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 21-44). Prometeo.
- Argüello Pazmiño, S. (2013). El proceso de politización de la sexualidad: identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva. *Revista mexicana de sociología*, 75(2), 173-200. <http://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v75n2/v75n2a1.pdf>
- Baranger, D. (2018). Notas sobre la noción de reflexividad en sociología y en la obra de Bourdieu. En J. Piovani y L. Muñiz Terra (Comps.) *¿Condenados a la reflexividad? apuntes para pensar el proceso de investigación social* (pp. 22-51). Biblos.
- Blázquez, G. y Liarte Tiloca, A. (2018). De salidas y derivas. Anthropological Groove y "la noche" como espacio etnográfico. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*, (60), 193-216. <https://doi.org/10.17141/iconos.60.2018.2630>
- Brown, M. (2000). *Closet Space: geographies of metaphor from the body to the globe*. Routledge.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Anagrama.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

- Fernández Christlieb, F. (2006). Geografía Cultural. En D. Hiernaux y A. Lindón (Dir.) *Tratado de Geografía Humana* (pp. 220-253). Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Ixtapalapa.
- Figari, C. (2011). Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica. *Coloquio internacional de filosofía y teoría jurídico-social "Enrique Marí"*. Universidad de Buenos Aires.
- Figueroa Perea, J.G. (2017). El riesgo de expropiar la subjetividad como dilema ético al investigar la diversidad sexual. *El Cotidiano*, (202), 7-16. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32550024002>
- Foster, H. (2002). *La posmodernidad*. Kairós.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra.
- Guber, R. (2016). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway (Ed.). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Cátedra.
- Illouz, E. y Kaplan, D. (2020). *El capital sexual en la modernidad tardía*. Herder.
- Johnston, L. y Longhurst, R. (2010). *Space, place and sex. Geographies of sexualities*. Rowman & Littlefield.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

- Kuo, J. (2006). From 'coming out' to 'becoming': locating, performing and re-engineering the geography of the closet. *Dong Hwa Journal of Humanities* (8), 213-148. <http://ws2-sun.ndhu.edu.tw/~chass/journal/8/8.pdf>
- Larreche, J.I. (2018). Las sexualidades y su capital espacial. Exploraciones teórico-situadas en la ciudad intermedia de Bahía Blanca, Argentina. *Cuaderno Urbano*, 25(25), 163-183. <https://doi.org/10.30972/crn.25253515>
- Larreche, J. I. (2023). A propósito del género, las sexualidades y el sexo. *Punto Sur*, (8), 27-42. <https://doi.org/10.34096/ps.n8.10862>
- Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lindón, A. (2008). De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. *Revista da ANPEGE*, 4(4), 7-26. <https://doi.org/10.5418/RA2008.0404.0001>
- Lois, C., y Mazzitelli Mastricchio, M. (2019). Del ojo a la mirada: debates sobre el sentido de la vista y las técnicas de observación y registro en la ciencia moderna. *Punto Sur*, (1), 58-80. <https://doi.org/10.34096/ps.n1.6913>
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Cátedra.
- Meccia, E. (2022). Los nuevos extraños. Crítica de la sociología buchona. *Revista latinoamericana de sociología, política y cultura*, 4, 38-51. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/7ensayos/article/view/7666/6470>

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

- Morcillo, S. (2023). El cabaret online. Homosocialidad y masculinidades entre hombres que pagan por sexo en Argentina. *Revista Humanidades*, 13(1), <https://doi.org/10.15517/h.v13i1.52210> ISSN 2215-2253
- Nogué, J. (2018). *Yi-Fu Tuan. El arte de la geografía*. Icaria.
- Pecheny, M. (2008). Introducción: Investigar sobre sujetos sexuales. En M. Pecheny, C. Figari y D. Jones (eds.) *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina*. Libros del Zorzal.
- Pedone, C. (2000). El trabajo de campo y los métodos cualitativos. Necesidad de nuevas reflexiones desde las geografías latinoamericanas. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 57(1). https://www.researchgate.net/profile/Claudia_Pedone/publication/28055129_El_trabajo_de_campo_y_los_metodos_cualitativos_Necesidad_de_nuevas_reflexiones_desde_las_geografias_latinoamericanas/links/57a8d18e08aed1b226244749.pdf
- Piovani, J.I. (2018). Reflexividad en el proceso de investigación social: entre el diseño y la práctica. En J. Piovani y L. Muñiz Terra (Comps.) *¿Condenados a la reflexividad? apuntes para pensar el proceso de investigación social* (pp. 74-92). Biblos.
- Rubin, G. (1998). Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. En P. Nardi y B. Schneider (Eds.) *Social perspectives in lesbian and gay studies. A reader* (pp.100-133). Routledge.
- Sedgwick, E. (1998). *Epistemología del armario*. Ediciones de la Tempestad.
- Sívori, H. (2005). *Locas, chongos y gays*. Antropofagia.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Los Campos del Campo. - Jose Ignacio Larreche

- Vasilachis de Gialdino, I. (2009). Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa. *Forum: qualitative social research*, 10(2). https://www.researchgate.net/profile/Irene_Vasilachis_De_Gialdino/publication/291693667_FQS2009EspAdobe/links/56a4dbce08aeef24c58ba70c/FQS-2009EspAdobe.pdf
- Vélez Pelligrini, L. (2008). *Minorías sexuales y sociología de la diferencia. Gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*. Montesinos.
- Vespucchi, G. (2017). Homosexualidad, familia y reivindicaciones: De la liberación sexual al matrimonio igualitario. UNSAM Edita.
- Weeks, J. (2000). The idea of a sexual community. En J. Weeks (Ed.) *Making sexual history* (pp. 71-84). Polity Press.
- Weeks, J. (2012). *Lenguajes de la sexualidad*. Nueva Visión.
- Zusman, P. (2002). Geografías disidentes. Caminos y controversias. *Documents d'anàlisi geogràfica*, (40), 23-44. <https://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n40/02121573n40p23.pdf>
- Zusman, P. (2011). La tradición del trabajo de campo en Geografía. *Geograficando*, 7(7), 15-32. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5089/pr.5089.pdf

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas.

***Entrelazando historia, Cultura y
Sexualidad en el Abordaje de la ESI
desde el Paradigma Interseccional***



Jessica Visotsky*

* Departamento de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Sur. E-mail:
jessicavisotsky@yahoo.com.ar

Resumen

En este trabajo ahondamos en categorías desde y con las que abordamos nuestros trabajos de campo durante casi treinta años en los campos de la educación popular, la cultura popular, los derechos humanos; fue central la comprensión de las realidades a partir del paradigma interseccional y de categorías de ancestralidad y colonialidad. Abordar la ESI desde estas miradas fue clave en estos recorridos. Los aportes teóricos y epistemológicos de campos que promovieron rupturas en los modos de hacer investigación social como la investigación participante, la antropología colaborativa, nos han permitido reflexionar en los modos de relación y producción de saberes.

Palabras Clave: Interseccionalidad; Colonialidad; Ancestralidad; ESI.

Abstract

In this work we delve into categories from and with which we approached our fieldwork for almost thirty years in the fields of popular education, popular culture, human rights; the understanding of realities from the intersectional paradigm and categories of ancestrality and coloniality was central. Approaching CSE from these perspectives was key in these journeys. The theoretical and epistemological contributions of fields that promoted ruptures in the ways of doing social research, such as participant research and collaborative anthropology, have allowed us to reflect on the ways of relating and producing knowledge.

Keywords: Intersectionality; Coloniality; Ancestrality; ESI.

Introducción

En este trabajo presentaremos un desarrollo de categorías desde las que venimos trabajando en miradas sobre la investigación, para lo que ahondaremos en las corrientes y tendencias que abrevaron a la construcción de nuestra praxis de investigación participante. Asimismo, desarrollamos un avance de una perspectiva desde la que venimos abordando espacios de formación, cátedras y seminarios en grado y posgrado, así como proyectos de investigación y extensión universitaria desde la perspectiva interseccional en la pedagogía y puntualmente cómo estamos abordando la Educación Sexual Integral (ESI) desde esta perspectiva. El desarrollo de experiencias e instancias de investigación, así como la propia experiencia de docencia y asesorías pedagógicas en nivel medio nos fue llevando a desarrollar reflexiones en torno a la Educación Sexual Integral que han implicado un desarrollo de categorías, conceptos y han recuperado otros que nos permiten abordar la Educación Sexual Integral desde una perspectiva interseccional.

Tradiciones

A casi treinta años de iniciados nuestros trabajos de campo nos proponemos en este artículo revisar categorías desde y gestadas en el caminar de la construcción de relaciones etnográficas y de intervención social.

Desde el plano epistemológico las preocupaciones sobre los sentidos de la investigación social se dieron de la mano de las lecturas freireanas y de referentes que siendo aún muy joven conocíamos a partir de libros adquiridos en aquella visita de Paulo Freire en 1993 a la Argentina. Fue en la Escuela de Psicología Social en una mesa de libros donde nos aproximábamos por primera vez al “Saber popular y educación en América Latina” una compilación de Isabel Hernández (1985), de artículos en su

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

mayoría sobre la investigación participante en América Latina; fue a partir de éste que conocimos a Carlos Rodrigues Brandao, de Vera Gianotten y Ton de Witt, Oscar Jara entre otros y otras. Fueron estas perspectivas las que fueron orientando las preocupaciones, preguntas, interrogantes, miradas que habían comenzado a germinar con las lecturas de “Pedagogía del Oprimido”, en ese simultáneo comenzar a caminar los barrios periféricos de la ciudad de Bahía Blanca; conociendo ya a fines de los '90 a hombres y mujeres migrantes de la Patagonia argentina y chilena, muchos de ellos y ellas mapuches en la ciudad, con la complejidad que esta movilidad humana ha tenido desde el punto de vista cultural, político, económico, educativo.

Podríamos señalar que son tres las grandes corrientes epistemológicas que han reflexionado en torno a los procesos de co-investigación, o que han problematizado la relación etnográfica planteada por la ciencia positivista (y que en gran medida las perspectivas interpretativas suelen reproducir): una de ellas es la tendencia inscripta en la educación popular, la otra en las corrientes sociológicas y otra desde la antropología o perspectivas antropológicas.

En el primer grupo podemos mencionar a Paulo Freire (1981; 1985), Carlos Rodrigues Brandao (1996; 2001; 2018), Teresa Sirvent (2014; 2018, 2022), Luis Rigal (2022), Oscar Jara (1985), Alfonso Torres (2015, 2019), Norma Michi y Javier Di Matteo (2012), Guelman y Palumbo (2018). En el segundo grupo a Orlando Fals Borda (1985; 1993; 1996; 1999; 2008), Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y los estudios críticos a la colonialidad en las investigaciones de Catherine Walsh (2010). En un tercer grupo de trabajos antropológicos y etnográficos a Daniel Mato (2014), Elena Achilli (2017), Leticia Katzer (2012, 2019, 2022), Macarena Manzanelli (2022), Graciela Hernández (2002 ; 2018). Dejamos fuera los trabajos de corrientes de la investigación acción participativa que consideramos no problematizan la relación etnográfica, haciendo más bien un uso instrumental de la participación, específicamente la corriente española de la investigación acción participativa.

Podemos profundizar en estas miradas hallando puntos de encuentro, diferencias, especificidades, pero las tres corrientes mencionadas asumen perspectivas críticas al poner en cuestión las relaciones de poder en la investigación social. En algunas miradas poniendo el foco en la colonialidad, en otras al plantear una deconstrucción de las relaciones etnográficas o investigativas, o en otras al menos poner en signos de pregunta los sentidos de la investigación. Estas miradas se plantean la pregunta de al servicio de quiénes y contra quiénes se investiga, al interrogarse sobre los circuitos de publicación, circulación del conocimiento, en interrogarse sobre las autorías, el problematizar el extractivismo académico entre otros interrogantes en que unas u otras profundizan en mayor o menor medida.

Acerca de nuestras experiencias

Realizar una sistematización de nuestros archivos personales, mapeando y analizando nuestras propias intervenciones a lo largo de estos treinta años, nos ha permitido ahondar y reflexionar construyendo categorías acerca de las relaciones etnográficas gestadas. Estas relaciones, inscriptas en una diversidad de experiencias y en períodos de trabajo diferentes, han estado centradas en tres elementos: 1) escucha-diálogo, 2) la reflexión colectiva desde la especificidad que la educación popular tiene para aportar en los procesos y la 3) co-construcción de estrategias.

La interdisciplinariedad, el carácter plural desde los diferentes colectivos que participan de las experiencias, así como el asumir la autonomía como horizonte y en este sentido el propiciar el fortalecimiento de los colectivos o espacios con los que se trabaja han sido claves en estos procesos. Entonces esta tríada escucha-diálogo, reflexión colectiva, co-construcción de estrategias ha sido el eje estructurador de los dispositivos desde los que en las distintas experiencias se ha gestado la relación etnográfica.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

La escucha-diálogo: el primer punto de la tríada en nuestras praxis ha sido el diálogo, el conocerse, el proponer una praxis intrasubjetiva (Vigotsky 1979; 1993) para propiciar luego una praxis intersubjetiva. Esta praxis intersubjetiva va a ser el punto de partida de la siguiente parte de la tríada que es la reflexión colectiva. La escucha, acto de habla naturalizado en las relaciones etnográficas pero que entendemos debe ser atendido con mucho más cuidado, la escucha atenta, la escucha senti-pensante (Fals Borda, 2009), la escucha comprometida, escucha con proyección, va estrechamente ligada a los procesos de diálogo. Esos diálogos que tal como Paulo Freire propuso son ética-política-epistemológica-políticamente necesarios en la relación etnográfica, pero no cualquier diálogo, un diálogo horizontal, un diálogo intercultural, en el que se ejercite la hermenéutica diatópica (Segato, 2004), un diálogo por el que ontológicamente reconozcamos al otro como un sujeto/a. Por ejemplo, los Talleres de historia y memoria en escuelas de adultxs y centros de alfabetización, los espacios con jóvenes en escuelas secundarias del norte neuquino, los espacios de Talleres de Pedagogía Crítica ejercitados en el marco del FOCODEP en el interior de la provincia de Neuquén y Río Negro, o de formación en el marco de sindicatos docentes, los espacios de diagnósticos participativos en torno a la educación junto a trabajadores de fábricas recuperadas, son algunos de los espacios en que hemos ejercitado esa escucha-diálogo.

La reflexión colectiva: esta es la praxis de la intersubjetividad, dada siempre a partir de problemáticas en común, muchas veces se ha dado a partir de propuestas que tienen que ver con el arte, sobre objetos o utensilios, prácticas culturales, que ha permitido desde una praxis descolonial reflexionar sobre la cultura popular, sobre la ancestralidad, sobre la hegemonía, sobre la colonialidad. Los relatos que anclan en la memoria, han sido propuestas surgidas desde los dispositivos gestados, así como la revisión de archivos que contribuyan a esa reflexión colectiva. Asimismo, las prácticas cotidianas de tomas de decisiones en espacios autogestivos, por ejemplo.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

La co-construcción de estrategias es el punto cúlmine de la intersubjetividad (Vigostsky, 1979, 1993). Son espacios de gestar alternativas, de fortalecimiento de lazos, de construcción de relaciones horizontales y también desde la especificidad de los espacios y ámbitos de trabajo cuyo horizonte ha sido la autonomía de los colectivos y grupos. Estrategias como sistematizar historias y memorias, como impulsar diagnósticos participativos, creación de espacios o ámbitos que permitan dar respuesta a las necesidades educativas en fábricas recuperadas, o acompañar estrategias para llevar adelante demandas colectivas como lo son el derecho al agua, a la educación.

Algunas tensiones que pueden ser problematizadas en las relaciones etnográficas que observamos o que se plantearon como problemáticas son:

Pérdida de especificidad del lugar desde el que se puede acompañar, esto es la desvalorización del lugar del conocimiento vs. el academicismo. Esto hace que se caiga en prácticas de basismo, por un lado, con escuchas eternas sin que se plantee un diálogo, un intercambio que genere procesos, o el asistencialismo, escucha y dar respuestas materiales que resuelven lo inmediato y no problematizan; o, por el contrario, en el otro extremo, prácticas iluministas que expliquen, teoricen la realidad de los colectivos sin plantear la reflexión acerca de propuestas de transformación.

Entre la despolitización de las intervenciones y la manipulación, esta es una tensión presente a lo largo de muchas de las intervenciones con que hemos convivido en los territorios.

Las políticas públicas y sus tiempos, sus categorías, sus lógicas como contraparte a las políticas de las organizaciones.

Cabe señalar siguiendo a María Teresa Sirvent (1999) que la participación es un proceso y que a lo largo de nuestras experiencias estos procesos han asumido las características que fueron posibles en función de los contextos, desde máximos estándares de participación como lo es definir desde los mismos objetivos de las investigaciones junto a los espacios sociales, como por ejemplo, junto a trabajadores de fábricas recuperadas como lo fue el CPEM 88 “Boquita Esparza en Zanon” o e, el Frigorífico INCOB, hasta niveles menores de participación en la definición de objetivos o estrategias como lo son los grupos focales en escuelas. Así para nosotros la participación es esa utopía que está en el horizonte, y que son los máximos niveles de participación como lo son los procesos de democracias participativas o asamblearias en los procesos políticos como lo fue Nicaragua en los años '70, como lo fueron instancias del Chile de la Unidad Popular y que hay cientos de ejemplos en el continente de protagonismos de los pueblos (Visotsky, 2023).

Categorías en diálogo

Los trabajos en torno al saber popular y la educación han tenido un profuso desarrollo en las décadas de los años 60 y 70 en América Latina. Sin embargo, las reflexiones en torno al saber ancestral y la ancestralidad no han gozado de la misma suerte en el campo de la educación popular, tal vez sí de la antropología.

A partir de los trabajos pioneros de Frantz Fanon (1963), sabemos que la colonización y la opresión han afectado la formación de la identidad de los pueblos colonizados; los procesos coloniales han desconectado a los pueblos colonizados de sus raíces ancestrales y han erosionado su sentido de pertenencia, genuinidad y singularidad. Desde aquellos trabajos pioneros de los descoloniales como Césaire, Franz Fanon, hasta los recientes estudios descoloniales, sobre los que hemos profundizado, sobre referentes como bell hooks, Catherine Walsh, los estudios de feministas latinoamericanas como Francesca Gargallo y las

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

feministas comunitarias indígenas como Lorena Cabnal, Adriana Guzmán, Julieta Paredes (Visotsky 2018; 2023). Hallamos en algunos de ellos profundas reflexiones acerca de la ancestralidad y la colonialidad. Las feministas negras han sido y son claves en proponernos hoy una reflexión acerca de la ancestralidad; sin embargo, ellas mismas insisten en que todos los pueblos tienen su ancestralidad, solo que la filosofía africana ha puesto el foco en esta categoría con un énfasis semejante al que los feminismos indígenas le han otorgado.

En América del norte y del sur, en la poesía y la literatura hallamos reflexiones profundas desde las obras de Toni Morrison pasando por Gioconda Belli en su *La Mujer Habitada*. También líderes y lideresas políticas contemporáneas y movimientos sociales contemporáneos están reivindicando el lugar de relevancia de los conocimientos transmitidos por los antepasados en la vida comunitaria. Las perspectivas gestadas de la diáspora africana están siendo claves en estos planteos.

En esta línea y en este contexto latinoamericano, nos hacemos eco de los planteos de Frantz Fanon, quien señaló que la liberación y la construcción de una identidad auténtica requiere la reivindicación y la reconexión con la ancestralidad, la cultura y las tradiciones de los pueblos colonizados. Para él, la ancestralidad resulta ser un aspecto fundamental para la construcción de una identidad política y cultural autónoma y liberada de la opresión colonial.

A lo largo de estas experiencias ha sido central para nosotros, desde hace casi treinta años, el compartir reflexiones desde esta perspectiva de los saberes ancestrales y la educación. Los hemos abordado en la esfera micro o macro sociológica, a niveles de historias de vida o historias familiares, a nivel de las políticas que se dan las propias organizaciones o comunidades en tensión, por momentos, en diálogo en algunos puntos o momentos con las políticas públicas, y estos abordajes en más de una veintena de intervenciones han tenido como horizonte la autonomía de los espacios y sujetos junto a quienes trabajamos (Zibechi, 2007).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

Asimismo, ha sido clave para nosotros una perspectiva a la que no le dábamos este nombre hace treinta o veinte años, pero que sí estaba en el horizonte interpretativo de nuestros trabajos, y es la perspectiva interseccional, se hacía necesario a lo largo de las relaciones gestadas en el campo, poder reflexionar en torno a las opresiones múltiples que operan en estos procesos: la clase, el racismo, el patriarcado, la nacionalidad, edad, entre otras.

Las perspectivas gestadas para comprender muchos de los procesos en los que estábamos involucradas e involucrados no nos permitían captar y explicar la complejidad de los procesos, o eran explicaciones exclusivamente clasistas, o étnicas o de género, cada cual por separado. Eran los años 90 y estas miradas, sin embargo, co-existían en el campo académico con estudios cuantitativos, en el apogeo del neoliberalismo, estudios despolitizados, que desconocían la complejidad de los procesos socio-culturales. En ese contexto todo enfoque que permitiera explicar las causas de las opresiones eran sin duda aportes de un valor inmenso, pero sin embargo no lograban aunar en lo que estaba ya por fines de esa década siendo denominado como Interseccionalidad y más tarde ya como paradigma interseccional (Visotsky, 2018; 2023).

Las mujeres y hombres en los centros de alfabetización, las mujeres migrantes indígenas, a su vez analfabetas, precarizadas percibiendo planes sociales como contraprestación a trabajos precarios (Visotsky, 2022), en esos años previos al estallido eran algunas de nuestras sujetas de la co-investigación etnográfica.

Hoy a lo largo de los años y de las prácticas recorridas, vemos que en estas co-construcciones de estrategias y en las reflexiones colectivas resulta clave situar las reflexiones y miradas en el contexto teórico de una perspectiva de derechos humanos y de los pueblos.

Ancestralidad, interseccionalidad y derechos humanos y de los pueblos –perspectivas descoloniales de los mismos - nos permiten comprender, pero también contribuir a reflexionar y

co-construir estrategias en los procesos oscilantes de las identidades, procesos de los que somos también parte. Estas miradas representan sin duda una alternativa para salir del pensamiento único, dicotómico, de las imposiciones globales, de las lógicas homogeneizadoras del sistema-mundo contemporáneo.

La educación sexual integral (ESI) desde el paradigma interseccional: historia social, cultura y sexualidad.

Del cómo llegamos al paradigma interseccional y cómo llegó a nosotrxs

La Educación Sexual Integral en Argentina es parte de una política de derechos humanos (Morgade, 2016; 2019) y así ha sido impulsada y defendida. Los debates, planteos y luchas que dieron lugar a la educación sexual integral fueron parte de los debates del movimiento feminista en el mundo y en el continente.

A partir de nuestro trabajo en espacios de alfabetización de adultxs, en su mayoría mujeres y migrantes de Chile, pudimos desarrollar durante 5 años una experiencia de Talleres de Historia Oral, en los que la sexualidad, a través de la afectividad, los partos, las primeras menstruaciones, la pareja, la crianza de mujeres, niñas, la relación con los hombres y la construcción de los estereotipos emergieron y fueron puestas en debate, tematizadas, a partir de temas y problemas generadores que dieron lugar a miradas de lo que hoy llamamos ESI, desde planteos e interrogantes en torno a las políticas públicas (Visotsky, 2004; 2013), la interculturalidad, la identidad, la medicalización de la cultura popular (Benvenuto y Visotsky, 2001). La pertenencia al pueblo mapuche de muchas de las mujeres hizo que la reflexión en torno a la identidad y la cultura atravesase las miradas de la

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

sexualidad. Se dio en ese contexto el estallido, la crisis del año 2001, los clubes de trueque sostenidos por mujeres.

Aún no hablábamos en aquellos años en que desarrollamos los talleres -entre el 1999 y 2003- de “educación sexual integral”. Los debates sobre la opresión de género se hacían en espacios minoritarios, pequeños espacios feministas, o incipientemente en sindicatos, que propiciaban instancias sobre feminismo o violencia de género. La mirada sobre la salud sexual y reproductiva era lo más avanzado que había entonces y los postgrados en género comenzaban a avizorarse en el campo académico. Jornadas académicas como las de Historia de las mujeres y estudios de género, fueron espacios relevantes para los debates feministas. Asimismo, leíamos en las facultades textos que denunciaban el silenciamiento de la categoría género en los CBC de la reforma educativa neoliberal, de Graciela Morgade. Los materiales sobre sexualidad en educación feminista a partir de cartillas se encontraban en las librerías de mujeres y eran elaborados desde colectivos feministas. La influencia de Beijing había sido importante para las organizaciones feministas en esos años.

Estas miradas fueron complejizadas con abordajes desde nuestra praxis en asesorías pedagógicas en el nivel medio en la provincia de Neuquén, más precisamente en el interior de la provincia donde las jovencitas vivían situaciones de pobreza, pero también hipersexualización, en un contexto de zonas de extractivismo, comenzábamos a ver el avance de los prostíbulos y los casinos en el territorio. En este contexto, las lecturas zapatistas del subcomandante Marcos¹ nos ayudaban a entender que se trataba de una cultura del petróleo, el petróleo no viene solo trae consigo una cultura. La violencia, los intentos de suicidio de lxs jóvenes, autoagresiones, conflictos familiares, abandono de las niñas, hogares monomarentales, o también hogares paralelos como se da en zonas de extractivismo, adopciones de niñas de

¹ Nos marcó en ese momento las Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial, donde refiere a esta idea de la cultura del petróleo.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

mujeres prostituidas, entre otras crudas realidades y también la violencia policial, la falta de acceso al agua potable, las mujeres cortando por estas razones las rutas, los trabajadores de YPF y desocupados y también lxs trabajadores de la educación cortando rutas para acceder a aumentos salariales. En la cordillera lxs niñeces eran las válvulas de escape a las estrategias de control social, creciendo en contextos de conservadurismo, silenciamiento de las voces disidentes, un ámbito en el que las murgas y el sindicatos docente ATEN. En estos contextos las jovencitas raramente podían ir a estudiar a la ciudad y estudiaban magisterio en las localidades, donde el control ideológico era la práctica desde el poder político. Comenzaban las primeras exploraciones petroleras. El pueblo mapuche en comunidades empobrecidas, los pequeños crianceros y las veranadas. Y paralelamente la emergencia y lucha popular que acompañó a los obreros y obreras de la fábrica recuperada Zanon.

Aquellas realidades fueron ayudándonos a reflexionar en torno a la necesidad de un feminismo que alcanzara a comprenderlas, a dar cuenta de situaciones que vivían las jóvenes en los barrios más pobres de estas zonas de sacrificio. Conversaciones que recuerdo de aquellos años con Carlos Fuentealba, el maestro asesinado en 2007, con quien trabajé en el CPEM 54 (Centro Provincial de Educación Media), sobre los embarazos adolescentes. Preocupaciones que Carlos tenía y charlas profundamente sociales y pedagógicas. Las estrategias desde colectivas feministas respecto del aborto comenzaban a plasmarse en estrategias y organizaciones de la tradición italiana del socorrismo en la región.

Los debates sobre la educación sexual integral nacieron en el contexto de la mitad de esa década de los 2000, y nacieron del movimiento feminista justamente. Trabajaba en Institutos de Formación Docente de la Provincia de Neuquén cuando esta perspectiva asomaba en proyectos y propuestas a nivel nacional para la educación pública. Se sanciona en 2006 la ley 26160, que crea el Programa de Educación Sexual Integral y en 2008 se definen los lineamientos curriculares; las lecturas comienzan a

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

ayudarnos en dicho contexto a comprender las realidades en las escuelas (Morgade y Alonso, 2008).

La praxis desarrollada en institutos de formación docente y universidades nos fue llevando a reflexionar sobre la educación popular, el feminismo y la necesidad de que estas reflexiones feministas se abran lugar en la educación popular en los sectores más empobrecidos, que no quede escindido el debate y pueda darse una traducción de las demandas. En barrios periféricos del gran buenos aires, de capital federal se discutía sobre subsistencia, las cooperativas, la formalización de esa economía popular sostenida por mujeres, pero nacida de aquel 2001 que venía a formalizarse. Es recién cuando se reglamenta la ley de ESI y ya para mitad de los 2010 que la formación en ESI llega a sindicatos, políticas públicas, universidades con masividad.

Aquellas reflexiones y sobre todo la experiencia vivida nos fueron acercando primero a miradas que pretendían comprender el racismo estructural, las problemáticas de género y de clase. Fue entonces que comenzamos a leer sobre la perspectiva interseccional y a acercarnos a la comprensión de este paradigma a partir de las referentas latinoamericanas (Viveros Vigoya, 2016). Desde el año 2016 incorporamos la perspectiva en cátedras de grado, seminarios de grado y progresivamente también en postgrado y proyectos de investigación y de extensión universitaria, hemos dirigido tesis de grado, estamos dirigiendo en posgrado, así como estamos dirigiendo becas de investigación y realizado y preparando publicaciones desde esta perspectiva.

El paradigma interseccional y la ESI en la investigación en ámbitos institucionales²

En la investigación hemos propuesto desarrollar un trabajo en escuelas secundarias públicas de zonas periféricas y regiones rurales cercanas en torno a la implementación de la Ley de Educación Sexual Integral como derecho, y lo proponemos a partir de reflexionar en las experiencias e historias de vida (Visotsky, 2018).

Las intencionalidades que guiaron a este proyecto fueron por un lado sistematizar las distintas perspectivas teóricas que toman como temas centrales: la perspectiva interseccional, la desigualdad, la diversidad cultural, la identidad, el género, el colonialismo y su hegemonía cultural, las perspectivas en derechos humanos y su enseñanza, por un lado.

El interés es problematizar las relaciones entre identidad y procesos sociales a partir del análisis de los registros recopilados, a los efectos de convertir a los testimonios orales en documentos legítimos que pueden constituirse en el sustento empírico de los procesos que estudiamos a partir de procesos de investigación participante.

Se abordan las problemáticas desde una perspectiva de educación en derechos humanos en términos de clase, género, racialización esto es la interseccionalidad en torno a la vulneración de los derechos humanos o de su demanda y ejercicio, entre ellos el derecho a la educación, pero también a un medio ambiente sano, a la vivienda, al trabajo, etc. y las posibilidades de pensar una educación en derechos humanos que recupere sus realidades para transformarlas. En este proyecto nos preguntamos quiénes son los sujetos de la educación en el estos sures, en tanto sujetos

² Proyecto de Investigación "Pedagogías críticas, interseccionalidades y derechos humanos: una mirada en territorio desde la investigación participante y las metodologías cualitativas", Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. 2019-2022. Código de Proyecto 24/I281.

de derechos y en tanto sujetos protagonistas de la historia, de esas historias y voces que nacen desde abajo, que consideramos deben estar presentes en una nueva pedagogía en derechos humanos de las ausencias y de las emergencias (Visotsky, 2022).

Estas perspectivas en torno a la Educación Sexual Integral han sido abordadas a partir de los trabajos de Graciela Morgade y en torno a las experiencias territoriales de educación popular, y aunada a esta mirada con la de pedagogía feminista, hay un trabajo interesante desarrollado por Claudia Korol (Korol, 2007; 2016; 2017), Tania Pérez Bustos en Colombia (Pérez Bustos, 2010; Martínez Martín, 2016). Hemos inscripto estas problemáticas y realidades en las infancias en los movimientos sociales y se está realizando un abordaje desde la educación sexual integral desde tesis en curso.

El paradigma interseccional, la educación sexual integral y la formación curricular de grado universitaria

Desde el año 2016, en cátedras de pedagogía hemos incorporado la perspectiva interseccional, así como la perspectiva de la ESI en diálogo con aquella en cátedras universitarias de Pedagogía y Educación en Derechos Humanos. Asimismo, en seminarios operativos de grado venimos desarrollando un abordaje de la Educación Sexual Integral a partir del paradigma interseccional. A lo largo de los años hemos ido incorporando miradas, temáticas, perspectivas, problemáticas, así como casos que han sido analizados en las cátedras y seminarios. Así, en la formación de grado, el paradigma interseccional es parte de los contenidos explicitados en la planificación, así las propuestas recuperaban miradas, perspectivas, autorxs, vinculadas a las perspectivas indígenas, descoloniales, racializadas.

Desde su incorporación, los contenidos planteados han ido progresivamente profundizando en esta perspectiva, en el paradigma, en las experiencias y las problemáticas y realidades a abordar por lxs estudiantes, proponiendo entrevistas, visualización de videos, trabajos de campo y propuestas de trabajos finales que recuperan esta perspectiva para el desarrollo de propuestas pedagógicas para escuelas.

El dictado de seminarios de posgrado en la perspectiva interseccional y la ESI y la publicación de trabajos en esta clave

En seminarios de posgrado desarrollados desde el año 2019 venimos incorporando la perspectiva interseccional en el programa, abordando a la investigación participante, el paradigma interseccional y la educación en derechos humanos, entre la que consideramos a la Educación Sexual Integral. La propuesta contempla la inscripción en marcos teóricos, experiencias, testimonios y la visualización de material audiovisual desde esta perspectiva.

Hemos desarrollado publicaciones en torno a estas perspectivas en las que participaron estudiantxs (Visotsky y Sapini, 2024) así como la participación en jornadas en las que esta perspectiva ha sido desarrollada. Hemos participado en eventos de escuelas de la zona y acompañado el desarrollo de talleres en varias de ellas, entre las cuales algunas son escuelas rurales. Hemos organizado espacios de formación en esta perspectiva con invitadas que han sido pioneras en las miradas latinoamericanas del feminismo, como Francesca Gargallo y referentas de pueblos originarios en ámbitos en que dialogaban con compañeras de colectivas feministas y organizaciones territoriales y campesino-indígenas.

La formación de becarixs y tesistas

Otro punto no menos importante está siendo el acompañamiento en el desarrollo de tesis de grado y posgrado y también en el marco de los proyectos de investigación se han incorporado becarias de investigación (con becas locales y nacionales) que han trabajado o se encuentran trabajando miradas respecto de la perspectiva interseccional en la educación sexual integral como ser las niñeces en espacios de movimientos sociales, experiencias formación feminista en espacios de educación popular con mujeres y diversidades, en general trabajos en ámbitos territoriales de vulneración de derechos. Asimismo, se han y están acompañando investigaciones en torno a las niñeces en ámbitos tanto rurales como indígenas y en ese contexto la perspectiva interseccional fueron parte de tesis desarrolladas y en desarrollo. Tesis en torno a la educación en contextos de encierro que recuperan esta perspectiva, becas en torno a esta perspectiva puntualizando en la educación sexual integral en la enseñanza de la filosofía, en la educación media de jóvenes y adultxs, tesis en torno a la ESI en contextos rurales o incluso tesis desde la formación docente en ESI en escuelas artísticas en clave interseccional que se encuentran en desarrollo.

Notas para el cierre

Paracerrar consideramos que hay una línea de trabajo en curso con grandes proyecciones para desarrollar producciones en el ámbito socio-cultural y de lucha por los derechos humanos, así como en el ámbito académico que recupera una tradición vinculada a las luchas feministas, anticoloniales y que resulta de suma coherencia realizarlo desde perspectivas vinculadas a las etnografías colaborativas, la auto etnografía, la investigación participante.

Reflexiones sobre las múltiples opresiones que atraviesan las mujeres y diversidades en el continente y puntualmente desde un enfoque educativo, atravesado por la mirada intercultural,

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

antirracista, pero también que reconozca la cultura popular, la ancestralidad es de suma necesidad y un enorme desafío. Son reflexiones que permitirían en nuestros contextos problematizar las identidades.

Las limitaciones culturales, ideológicas, vinculadas a lo que se considera como normalidad en las instituciones educativas, en el contexto de estados coloniales, un estado que ha construido prácticas y miradas heteronormativas, monoculturales sobre la sexualidad así como la vitalidad de un racismo estructural e institucional (Almeida, 2019) hace que estas perspectivas resulten sumamente difícil de abordarse en las instituciones educativas. A su vez resulta de suma urgencia y pertinencia el abordaje desde perspectivas que no caigan en el relativismo cultural de prácticas sociales que afectan a la dignidad de las mujeres y diversidades, afectando el acceso a la educación, la salud, la integridad, que requiere de abordajes territoriales y perspectivas de género que asuman una concepción desde lo que Rita Segato (2004) nos ha planteado respecto de la necesidad de miradas que problematizan la propia cultura desde la hermenéutica diatópica; Segato ha planteado la relevancia de esta perspectiva para el abordaje de los conflictos que involucran concepciones culturales. Esto será motivo de abordaje en futuros trabajos territoriales y académicos.

Referencias

- Achilli, E. (2017). Construcción de conocimientos antropológicos y coinvestigación etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social* (45), 7-20.
- Almeida, S. (2019). *Racismo estructural*. Pólen.
- Benvenuto, A. y Visotsky, J. (2001). *La Cultura Popular... Los caminos de su medicalización. Estrategias alternativas: la participación en salud y educación en Bahía Blanca, Argentina*. IV Congreso Chile-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

no de Antropología, Colegio de Antropólogos de Chile. <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/7>.

Brandao, C.R. (2001 [1987]). *Repensando a pesquisa participante*. Editora Brasiliense.

Brandao, C.R. (2018). *Educación popular de ayer y de hoy*. Biblos.

Di Matteo, A., Palumbo, M., Plaza, B.; Almada, A. (2021). Consideraciones acerca de la producción audiovisual en la investigación compartida junto con movimientos populares. *Masquedós. Revista de Extensión Universitaria*, 6(6), 1-13. <https://ojs.extension.unicen.edu.ar/index.php/masquedos/article/view/115>

Fals Borda, O. (Coord) (1985). *Conocimiento y poder popular*. Siglo XXI Editores.

Fals Borda, O., Rodrigues Brandao y Cetrullo, O. (Coords.) (1986). *Investigación participativa*. Instituto del hombre.

Fals Borda, O. (1993). Investigación acción participativa. *Revista Documentación Social*, (92).

Fals Borda, O., (1999). Orígenes universales y retos actuales de la I.A.P. *Revista Análisis Político*, (38), 73-90. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>

Fals Borda, O. (2008). La investigación acción en convergencias disciplinares. <https://journalusco.edu.co/index.php/paca/article/view/2194/3415>

Fals Borda, O. y Moncayo, V. M. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo del Hombre Editores.

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Grove Press.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

- Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1981). Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. En Brandão, Carlos Rodrigues (org.) *Pesquisa participante: a partilha do saber* (pp. 34-41). Brasiliense.
- Güelman, A. y Palumbo, M. (2018) *Pedagogías descolonizadoras. Formación en el trabajo en los movimientos populares*, Clacso-Editorial El Colectivo.
- Hernández, G. (2002). *Relato oral y cultura. Presencia en Bahía Blanca de algunos aspectos de la cultura mapuche o araucana entre migrantes indígenas y no indígenas*. Editorial de la Universidad Nacional del Sur (EDIUNS).
- Hernández, G. (2018). *Hebras feministas: en la historia y la memoria de los pueblos originarios pampeano-patagónicos*. Biblos.
- Hernández, G. y Visotsky, J. (2004). Una mirada diacrónica en las concepciones de familia en sectores populares urbanos, *Temas de Mujeres. Revista del CEHIM de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1(1). <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/3>
- Hernández, I. (1985). *Saber popular y educación en América Latina*, Editorial Búsqueda-CEAAL.
- Jara, O. (1985). El reto de teorizar sobre la práctica para transformarla. En Hernández, I. *Saber popular y educación en América Latina*, (pp. 39-66). Editorial Búsqueda-CEAAL.
- Katzer L. y Samprón A. (2012). El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica, *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 1(2).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

Katzer L. y Chiavazza H. (Ed.). (2019). *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Katzer, L. y Manzanelli M. (Coord). (2022). *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas*, Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas, Bahía Blanca. <https://www.uncuyo.edu.ar/ices/upload/etnografias-colaborativas.pdf>

Korol, C. (2007). *Hacia una pedagogía feminista: géneros y educación popular*. Editorial El Colectivo-América Libre.

Korol, C. (2016). *Feminismos populares: pedagogías y políticas*. Chirimbote-América Libre.

Korol, C. (2017). *Diálogo de saberes y pedagogía feminista*. América Libre.

Ley 26150 (2006), Programa Nacional de Educación Sexual Integral. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/123542/texto>

Manzanelli, M. D. P. (2022). Participación en un juicio como testigo-experta: “desde las cosas en que te metés” al compromiso político-afectivo. En L. Katzer y M. Manzanelli, *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas*, Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas, Bahía Blanca. <https://www.uncuyo.edu.ar/ices/upload/etnografias-colaborativas.pdf>

Martínez Martín, I. (2016). “Construcción de una pedagogía feminista para una ciudadanía transformadora y contra-hegemónica”. *Foro de Educación*, 14(20), 129-151. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5354751.pdf>

Mato, Daniel. (2014). “No “estudiar al subalterno”, sino estudiar con grupos sociales “subalternos” o, al menos, estudiar articu-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

laciones hegemónicas de poder”, publicado en Revista Desafíos, Bogotá (Colombia), (26-1): 237-264.

Michi, N. y Di Mateo, J., (2012) Movimientos sociales y procesos formativos, Polifonías Revista de Educación Año 1 N°1 - ISSN: 2314-0496 (2012), pp. 22-41.

Michi, N., Vila, D. y Di Matteo, A.J (2015). Docencia, extensión y producción de conocimientos. Una experiencia para sumarnos a los debates sobre curricularización. Ponencia presentada en VI Congreso Nacional de Extensión Universitaria II Jornadas de Extensión de la Asociación de Universidades del Grupo Montevideo I Jornadas de Extensión de Latinoamérica y Caribe.

<http://www.divisionadultos.unlu.edu.ar/sites/www.divisionadultos.unlu.edu.ar/files/site/Michi,%20Vila,%20Di%20Matteo.%20Docencia,%20estensi%C3%B3n%20y%20producci%C3%B3n%20de%20conocimientos,%20Rosario%202014.pdf>

Morgade, G. y Alonso, G. (comps.) (2008). Cuerpos y sexualidades en la escuela. De la “normalidad” a la disidencia Buenos Aires, Paidós.

Morgade G. (coord.). (2016). Educación sexual integral con perspectiva de género: la lupa de la esi en el aula. Rosario: Homo Sapiens.

Morgade, G. (2019). La educación sexual integral como proyecto de justicia social. *Memoria Académica*. 3 (1). http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9626/pr.9626.pdf

Pérez Bustos, Tania (2010). Aportes feministas a la Educación popular: entradas para repensar pedagógicamente la popularización de la ciencia y la tecnología. *Educação e Pesquisa* (36). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29813593004>

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

Resolución C.F.E. N° 45 (2008). Lineamientos Curriculares para la Educación Sexual Integral. <https://cfe.educacion.gob.ar/resoluciones/res08/45-08.pdf>

Rivera Cusicanqui, (2010). *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara, 1900-1980.* La mirada salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores,* Tinta y Limón.

Segato, R. L. (2004). *Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales* (356). Universidad de Brasília, Departamento de Antropología.

Sirvent M. T. (1999). *Cultura popular y participación social. Una investigación en el barrio Mataderos,* Miño y Dávila.

Sirvent, M. T. (2018). De la Educación Popular a la Investigación Acción Participativa. Perspectiva Pedagógica y Validación de sus Experiencias. *Revista Intercambios.* 5 (1).

Sirvent, M. T. y Rigal, L. (2014). Investigación acción participativa como modo de hacer ciencia de lo social, *Decisio,* (38), 32-37.

Sirvent, M. T. y Rigal, L (2022). *La investigación social en educación,* Miño y Dávila.

Torres, A. (2015). La Investigación Acción Participativa: entre las ciencias sociales y la educación popular. *La Piragua,* (41), 11-20.

Torres, A. (2019). Investigar los movimientos sociales desde los bordes de la Universidad, *Kavilando,* 11 (2), 337-355.

Vygotsky, L. (1993). *Pensamiento y lenguaje.* Ediciones Fausto

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

Vygotsky, L. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Grijalbo.

Visotsky, J. (2013). *Hegemonía – Subalternidad en la Historia Social de la Educación. Reflexiones en Centros de Alfabetización de Adultos en Bahía Blanca entre los años 1999-2003*. (Tesis para optar por el posgrado de Doctora en Historia). Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Visotsky, J. (2014). Métodos cualitativos e investigación participativa: reflexiones desde la praxis en Argentina. *Revista Paideia, Universidad de Concepción, Chile*, 53. <http://www.revistapaideia.cl/index.php/PAIDEIA/article/view/6>

Visotsky, J. (2014). Historia oral e investigación participativa en educación de adultos, *Revista Contextos de Educación del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Río Cuarto*. <http://www.hum.unrc.edu.ar/publicaciones/contextos/contextos%2019/HTML/articulos/vol19/07-vistosky.html> –

Visotsky, J. (2016). Territorio, clase, “raza” y género. Una mirada desde la educación de adultos. En B. Garrido y G. Hernández (Comps), *Feminismos nuestroamericanos. Ideas y prácticas de investigación*, Ediunt.

Visotsky, J. (2018). Interseccionalidad crítica y educación. *Cuadernos de descolonización y liberación*, 13 (21). <https://repositorio-digital.uns.edu.ar/bitstream/handle/123456789/5797/Visotsky,%20J.%20A.%20Interseccionalidad%20cr%C3%ADtica%20y%20educaci%C3%B3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Visotsky, J. (2018). Atravesamientos de opresiones: opresión de las mujeres, de clase y racismo en el capitalismo colonial. En Güelman, A. y Palumbo, M., *Pedagogías descolonizadoras*. For-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Revisión Crítica de Categorías y Relaciones Etnográficas. - Jessica Visotsky

mación en el trabajo en los movimientos populares, (pp 145-162).
Editorial El Colectivo. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx377.10>

Visotsky, J. (2022), Hegemonía – Subalternidad en la historia social de la educación. Reflexiones con grupos migrantes en la ciudad Bahía Blanca 1999-2003. Praxis Ediciones. NuestrAmérica desde Abajo. <https://zenodo.org/record/7072998>

Visotsky, J. (2023), Interseccionalidad crítica versus descriptiva: hacia una herramienta política de liberación de los pueblos. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 28(103). <https://produccion-cientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e8232309>

Visotsky Jessica y Sapini Sonia (Coord). (2024) *Pedagogías críticas y universidad: una mirada situada desde el territorio en perspectiva interseccional*, Editorial Praxis y Ediciones Nuestramerica-Dese Abajo, en prensa.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación, *Debate Feminista, Volume 52*, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

Walsh, C. (2010). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías de-coloniales. *Revista Nómadas*, 26. <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/16walshson%20posibles%20unas%20ciencias%20sociales%20culturales%20otras.pdf>

Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

Relectura de Narrativas Indígenas desde Perspectivas Feministas

Graciela Beatriz Hernández*

* CONICET; Instituto de Humanidades (IHUMA), Departamento de Humanidades;
CIEGeF; Universidad Nacional del Sur. E-mail: grahernandez16@gmail.com

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

Resumen

Proponemos una relectura de la temática de los cuentos del jaguar y del puma; estos felinos ayudaron a un mapuche solitario a punto de morir, o a un grupo humano amenazado por las persecuciones de los "blancos". En estos relatos la supervivencia de lo/as mapuches fue producto de la ayuda de ciertos animales y no del uso de armas de guerra, ni de la acción heroica de algún guerrero. Abordaremos la temática desde una metodología interpretativa guiada por propuestas originadas en la epistemología feminista elaborada por Haraway a partir de la "epistemología de la bolsa de la ficción" de Le Guin.

Palabras Claves: Narrativa; Feminismos; Mapuche.

Abstract

We propose a reinterpretation of the theme of the tales of the jaguar and the puma; these felines helped a solitary Mapuche about to die, or a human group threatened by the persecution of the "whites". In these stories, the survival of the Mapuches was the product of the help of certain animals and not of the use of weapons of war, nor of the heroic action of some warrior. We will approach the theme from an interpretative methodology guided by proposals originating in the feminist epistemology elaborated by Haraway from Le Guin's "epistemology of the bag of fiction".

Keywords: Narrative; Feminisms; Mapuche.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

¿Consideraban quizá que la guerra es una actividad de desplazamiento puramente masculina, una vasta violación, y decidieron eliminar la masculinidad que viola y la femineidad que es violada? Dios lo sabe. El hecho es que los guedenianos, aunque extremadamente competitivos (como lo prueban los elaborados medios sociales que invitan a la lucha de prestigio, etc.) no parecen ser muy agresivos; por lo menos hasta ahora, no han tenido nunca algo que pudiera llamarse una guerra. Se matan a veces y rápidamente, de uno o de a dos; rara vez de diez a veinte, nunca de a cien o mil. ¿Por qué?¹

Úrsula K. Le Guin

Introducción

La narrativa oral puede convertirse en un espacio de análisis de las explicaciones de cómo se entiende a la historia, a la vida y su ubicación en el cosmos, pero también lo es de las teorías que utilizamos para analizarla; los registros orales tienden a ser evanescentes, para estudiarlas hay que fijarlos a través de grabaciones, anotaciones y transcripciones que intentan fijar lo dicho.

En este trabajo queremos focalizar en ciertos relatos mapuches que nos parecen significativos para realizar nuevos análisis, diferentes a los que veníamos haciendo. Las temáticas de la narrativa indígena configuran un universo muy amplio, sin embargo, con mucha frecuencia se focaliza en los mitos sobre el origen de un pueblo, sobre el diluvio u otras catástrofes apocalípticas y por sobre todo de las hazañas, tanto vinculadas a la caza como a las contiendas bélicas, con sus batallas, héroes, vencedores y

¹ Fragmento de *La mano izquierda de la oscuridad* (2021, p.111).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

vencidos. En este caso queremos ahondar en una temática poco heroica, en la que las armas de caza y los combates prácticamente no aparecen, aunque el contexto sí es bélico.

Hemos delimitado un núcleo narrativo que nos parece apropiado para una reflexión desde el feminismo, en especial desde la “epistemología de la bolsa”, una perspectiva que incluye otros conflictos que no son el dualismo entre naturaleza y cultura, tan referido en las interpretaciones de mitos y cuentos americanos.

El principal objetivo de este capítulo es realizar una relectura de una temática específica del universo narrativo mapuche. Se trata de los cuentos -en los cuales tigre, jaguar (*Panthera onca*), *nahuel* en mapuzungun, o el puma (*Puma concolor*), llamado león o *lión* en el lenguaje coloquial, y *trapial* y *pagni* en mapuzungun (según sea macho o hembra)- ayudaron a un mapuche que estaba a punto de morir, como consecuencia de las persecuciones de los “blancos”. Los protagonistas son hombres vencidos que solo esperaban el final de sus vidas. En algunos casos, en menor medida, la ayuda la recibe un grupo humano y no solo una persona.

Desde una metodología interpretativa guiada por propuestas epistémicas feministas, esperamos formular nuevas preguntas sobre la temática, para esto proponemos elaborar un estado de la cuestión, a partir de la búsqueda bibliográfica y de los archivos de nuestro trabajo de campo e incluir nuevos registros de estos cuentos, recopilados por interesado/as en la valorización de la cultura mapuche, en el marco de las luchas que sostiene este pueblo indígena en distintos frentes, legales, territoriales, educacionales y político culturales. Nuestros intentos de reinterpretar estos relatos se encuentran en un entramado que anuda a la “teoría de la bolsa de la ficción” de Úrsula Le Guin, con “la epistemología de la bolsa” de Donna Haraway y los feminismos que podríamos delimitar como nuestroamericanos y decoloniales en un sentido amplio.

Recorridos teóricos

El dualismo entre naturaleza y cultura es sólo uno de los pares de opuestos en los que se ha enfocado la antropología para el análisis de los mitos, del parentesco, los rituales y la sociabilidad en general. Por supuesto que estas categorías binarias han atravesado la interpretación sobre los masculino y lo femenino con fuertes implicancias epistémicas y de interpretación del sentido de los comportamientos socioculturales. Françoise Héritier, fue una antropóloga feminista, pero a su vez fue sucesora de Claude Lévi- Strauss, a ella el estructuralismo le dio herramientas para sostener que la dominación de las mujeres era un fenómeno universal. La asimetría entre varones y mujeres se debía a lo que llamó "la valencia diferencial de los sexos" (2007, p.17), mediante la cual se valoriza a un sexo y se desvaloriza a otro, y consideraba que estas valoraciones están en la estructura de pensamiento de todas las culturas.

Esta categorización de base dualista es en mi opinión el resultado de la observación preliminar de la diferencia sexual sobre la cual la voluntad humana no tiene influencia. Está en el núcleo del sistema de pensamiento, en todas las sociedades. Estas funcionan con categorías dualistas, oposiciones binarias concretas y abstractas, que se hallan, sobre todo las concretas, connotadas por el signo de lo masculino y lo femenino. (Héritier, 2007, p.16)

En esta organización dual ambas partes no serían equivalentes, la valencia diferencial genera jerarquías y desigualdades; la valorización de un sexo y la desvalorización del otro. Las distintas sociedades pueden mostrar diferencias en cuanto al orden de las categorías, por ejemplo, el lugar del sol y la luna en las distintas cosmovisiones, sin embargo, a quien se identifica como varón, luego se le trasladan los términos que corresponden a la esfera de lo masculino. La autora considera que las caracte-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

rísticas masculinas y femeninas quedan delimitadas por las siguientes oposiciones: "Calor/frío, seco/húmedo, activo/pasivo, rugoso/liso, duro/blando, sano/enfermo, rápido/lento, fuerte/débil, belicoso/pacífico, competente/incompetente, claro/oscuro, móvil/inmóvil, exterior/interior, superior/inferior, aventurero/hogareño, etc; pero también abstracto/concreto, teórico/empírico, transcendente/inmanente, cultural/natural, etcétera" (Héritier, 2007, p.17).

Héritier identifica desde el estructuralismo un sistema de jerarquización de la esfera de lo masculino y se propone disolver esta jerarquía. Es decir, utiliza las herramientas teóricas de su director, pero con otra intencionalidad, a favor de la lucha de las mujeres. Lévi- Strauss fue muy cuestionado por las feministas, en especial por su explicación del origen de la cultura, al cual considera producto del intercambio de mujeres.

Más allá de estas cuestiones puntuales el estructuralismo fue cuestionado por sus ambiciosas generalizaciones y además es citado como un momento referencial, como un punto de partida para buscar nuevas teorías que suelen englobarse en el posestructuralismo. Entre las feministas que levantan las banderas del posestructuralismo se encuentran por ejemplo Luce Irigaray, Hélène Cixous, Judith Butler, Monique Wittig y Julia Kristeva.

El feminismo es un potente movimiento político que genera teorías dinámicas, en forma de olas, mareas y otras. Las teorizaciones incluyen a los procesos de pensar y repensar a las ideas y a las propias prácticas políticas, sociales, culturales, científicas y hasta espirituales/religiosas. En la actualidad los feminismos indígenas, los que podríamos llamar nuestroamericanos, pero también del Abya Yala, descoloniales o decoloniales en un sentido amplio, están incluyendo especialmente el tema de la espiritualidad. Por ejemplo, la filósofa feminista Francesca Gar-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

gallo² eligió recuperar el topónimo usado por el pueblo kuna de Panamá (Abya Yala) para nombrar y encauzar su propuesta política, filosófica y militante, y lo delimita de la siguiente manera: *Feminismos desde el Abya Yala*, allí reunió a los contenidos que consideró como un primer paso hacia “la escucha de las ideas que se producen desde los sistemas políticos y teorías de conocimiento no occidentales, por feministas que hablan una de las 670 lenguas de Nuestra América” (2013, p.22). Otras feministas se llaman a sí mismas postcoloniales, decoloniales, descoloniales, comunitarias.

Más allá de optar por un rótulo de una vez y para siempre, entendemos que la identificación de perspectivas teóricas y de acciones políticas propias del universo de los feminismos norteamericanos, significa que nos estamos haciendo nuevas preguntas para seguir adelante con nuestras prácticas de investigación. Los nuevos -o no tan nuevos- interrogantes requieren también de la revisión de las propuestas metodológicas y epistémicas, entre los planteos epistémicos manifestados por los feminismos indígenas, mestizos y populares. Volviendo a Gargallo, nos parece fundamental recuperar su pregunta acerca de la existencia/inexistencia de un feminismo no occidental, de un feminismo autónomo, no concebido desde los fundamentos de la modernidad (2013, p.30).

En ese recorrido recupera las voces de numerosas mujeres indígenas y reconoce la importancia que tiene narrar como una forma de conocer y de dar cuenta de su cosmovisión la cual puede considerarse una cosmogonía. Luego señaló:

Me hice a la idea de que para entender el pensamiento de las mujeres indígenas acerca de su ser mujeres y cómo construirse una mejor vida sin traicionar a sus

2 Nuestro reconocimiento infinito al trabajo de Francesca, fallecida tempranamente en 2022. En Bahía Blanca vivenciamos su forma de trabajar, siempre en contacto con las mujeres de los sectores populares y las militantes en general, propiciando la participación de todas y escuchando sus ideas.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

comunidades, debía comprender desde donde ese pensamiento se genera: desde cosmovisiones que no son la tradición europea; desde sujetos que no son necesariamente individuales, aunque estén personificados y encarnados en mujeres de carne y hueso. (2013, p.33)

Si bien en este artículo focalizamos en la búsqueda de ideas no patriarcales en la narrativa indígena, sabemos que las luchas de las mujeres indígenas exceden ampliamente este universo. Julieta Paredes, feminista comunitaria aymara, se opone tanto a la idea de que las europeas sean las referentes de las disputas políticas de todas las mujeres del mundo, y que toda acción organizada por las mujeres indígenas en favor de las mismas mujeres sea traducida al castellano como feminismo. Reconoce las enseñanzas de sus ancestras, a las que considera importantes para enfrentar a las imposiciones del feminismo blanco:

Nuestras abuelas nos enseñaron el respeto, pero también la indignación cuando ya llegan a colmos y este es el caso de cómo andan las relaciones entre mujeres, especialmente en el espacio del feminismo eurocentrado, que continúa e insiste en erigirse como el paradigma de las luchas de las mujeres en el mundo, como las políticamente correctas. (Paredes, 2017, pp.8-9)

Entre las mujeres indígenas, y entre las mapuches muy especialmente, encontramos distintas y diferentes propuestas de contar la historia e interpretar los símbolos culturales y su cosmovisión; esto sucede en el contexto de la lucha sostenida, por el reconocimiento de sus derechos por este pueblo indígena. Estas luchas tienen puntos en común, pero a la vez diferentes características en Argentina y Chile, como así también en los diferentes estados provinciales. Además de los diferentes contextos también están en debate y diálogo cuestiones como: espiritualidad, la existencia/inexistencia de reciprocidad, el dualismo de género y el reconocimiento/desconocimiento de la violencia de género en el interior de las comunidades.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

Entre las voces militantes del universo mapuche se encuentra a Moira Millán, quién además de haberse convertido en vocera a nivel nacional de la resistencia a la minería en Esquel, de las disputas territoriales de la provincia de Chubut y otras, ha producido material audiovisual y literario, ha dado charlas y respondido a entrevistas en las que considera que es necesario el reconocimiento y legitimación de la espiritualidad mapuche.

Andrea Pichilef, académica y militante mapuche participa del Feminismo Territorial Mapuche, al que consideran un colectivo disidente en el interior de la provincia de Río Negro, y escribió un artículo en el que condensa su voz y la de sus compañeras. El texto desarrolla las perspectivas teóricas desde las cuales analizan la situación de mujeres mapuches contemporáneas, que habitan el campo y la ciudad, y generan sociabilidades campesinas y urbanas. Desde este lugar plantearon la necesidad de rever ciertas formas discursivas de organizar la lucha, a la cual consideran una reificación del patriarcado. Pichilef puntualiza en la necesidad de resignificar la figura del *weichafe*. Este vocablo ha significado tradicionalmente guerrero, en la actualidad hay mujeres que se consideran *weichafe* (guerrera) -entre ellas la citada Moira Millán-, sin embargo, hay un peso cultural muy fuerte que asocia esta figura a la del guerrero varón. Las integrantes del Feminismo Territorial Mapuche ven con preocupación el afianzamiento de la figura del guerrero en la formación de varones mapuches.

Manifestamos también que la figura del *weichafe* reproduce un modelo de masculinidad hegemónica, ya que generalmente hace referencia a varones jóvenes y fuertes, a la vez que deja afuera a otras corporalidades que habitan los territorios. Afirmamos que mientras se enaltece esta figura, dispuesta a dar la vida por el territorio, se delinea una necropolítica que establece quiénes y cómo deben morir. Desde el FTM vemos con preocupación que “un tipo de proyecto político unidireccional, que le asigna a la juventud, especialmente a los varones, la tarea de resistir con su cuerpo la violen-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

cia como una forma legítima de proyectarse individual y colectivamente como mapuche, corre el riesgo de que la violencia estatal se torne el único lenguaje habilitado como espacio de dignificación". De esta forma, se desacreditan otras formas de lucha y se refuerza la falsa dicotomía entre los mapuches violentos y los pacíficos, mientras ubica a quienes trazan otros caminos de lucha como yanaconas. (Pichilef, 2022, p.56)

Nos encontramos así, en el presente, con el peso de los arquetipos de género construidos durante siglos: el del guerrero mapuche indomable, capaz de enfrentarse con su coraje y sus lanzas a los ejércitos que poseían armas de fuego. Seguramente hablar de estas cuestiones desde "la bolsa" permitirá que entren en el juego otras narrativas que explican las resistencias y las permanencias indígenas.

Para la escritora y militante de la causa mapuche Liliana Ancaílo, descolonizar significa transparentar -para hacer visible aquello que estaba tapado y no lo puede observar- y además resacralizar.

Transparentar es desmitificar, descolonizar, recuperar y resacralizar.

Decir que nuestro territorio se va transparentando implica desmitificar este espacio como fin del mundo e instalarnos, cada vez que escribimos un poema, en el principio del mundo, este principio que nos hace originarios de Wangelen [estrella] y sobrevivientes de la furia de Kay Kay [serpiente mítica que produjo el diluvio en la cosmovisión mapuche] (2018, p.58) (Los corchetes aclaratorios son nuestros).

Es frecuente que, en los debates con mujeres mapuches, se ponga el acento en rescatar a las cosmovisiones indígenas. Este interés por resacralizar e indagar en las cosmovisiones nos lle-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

vó a volver sobre nuestras prácticas, a nuestros análisis sobre una temática a la cual abordamos con otros objetivos, en una búsqueda de articular la historia oral y la antropología, intentando bucear en los relatos que consideramos indicadores para aprehender los puntos nodales que dan cuenta de la historia y la memoria desde el universo narrativo.

Esta resacralización significa poder realizar una mirada propia sobre los mitos, las creencias, la cosmovisión y la forma de narrarlos. En conversaciones con Liliana Ancalao ella me señaló que no coincidía con mi análisis de la figura del toro en los mitos mapuches. Para mí el toro representaba sólo a la conquista hispánica, como tal era temido y tenía un lugar totalmente negativo en toda la narrativa; ella considera que esta generalización no representa al pensamiento indígena, en el cual puede tener un reconocimiento positivo. Sus observaciones guían este trabajo en el sentido que nos lleva a limitar nuestras temáticas de estudio, a pensar desde otros lugares y a corrernos del impulso de dejarnos llevar por las legitimidades de los marcos teóricos.

Durante mucho tiempo sostuvimos un análisis inspirado en el estructuralismo, mediante el cual entendíamos que el antagonismo entre blancos y mapuche se plasmó en la simbología de la “ayuda del tigre o del león”. Además, complementamos esta interpretación con los cuentos en los que interviene el toro, en este caso, el mapuche junto con el felino salvador, eran derrotados, aniquilados y hasta devorados por el toro. Entendíamos que el toro y el tigre son adversarios que invertían sus papeles en momentos terribles como la “Conquista del Desierto” y “La pacificación de la Araucanía”, el herbívoro se convertía en carnívoro y el feroz carnívoro en protector. En estos cuentos el tigre y el león pueden ser aliados de los hombres, especialmente de los que se encuentran en problemas -perdidos, hambrientos, fugitivos- mientras que el toro era un enemigo de los hombres y del propio tigre. El toro representaba el mayor peligro con el que se puede encontrar alguien que ya está en una situación difícil debido a

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

las guerras internas y a veces en los conflictos interétnicos entre parcialidades indígenas (Hernández, 2002)³.

Veámos en esta temática una potente narrativa que nos mostraba que los antagonismos entre naturaleza y cultura -que ubicaban a los mapuches del lado de la cultura y a los felinos del lado de naturaleza- se alteraban por la intervención y el accionar de las campañas de exterminio; allí la naturaleza se alió a la cultura para evitar el exterminio total. Los felinos fueron aliados y el toro -un animal foráneo- fue un antagonista destructor.

Ahora intentamos otras lecturas, guiadas por otras miradas a la cosmovisión indígena, por propuestas epistemológicas que parten de otra ontología⁴.

“La epistemología de la bolsa” y el dualismo del arco y el cesto

“La epistemología de la bolsa” es una conceptualización de Donna Haraway, quien la tomó de la escritora de ciencia ficción Úrsula Le Guin. Para esta última la bolsa de acarreo es un objeto que no ha tenido el reconocimiento que se merece en la teoría an-

3 Trabajamos el tema como parte de la tesis doctoral, sobre la cultura mapuche en Bahía Blanca. En nuestro trabajo de campo en el ámbito urbano recopilamos el relato que titulamos “Historia de la ayuda del León”, lo llamamos “historia” a pedido de la narradora, quien insistió en aclarar que se trataba de un hecho “verdadero” y no de un “cuento”. El relato le fue transmitido por su abuelo y describe cómo se salvó su abuelo mapuche durante la guerra y esto sucedió porque el león (puma) le llevó un caballo para que comieran (Hernández. 2002, p.126).

4 No desconocemos que desde la antropología política se desconfiaba de quienes habían realizado la compilación y análisis de mitos y cuentos. Es así, que “lo crudo y lo cocido” son considerados como “estigmas etnopolíticos” por el antropólogo Hugo Trincheró (Trincheró, 2007, p.225). Los paradigmas que guiaron a la antropología interesada en los mitos - el biologicismo ahistórico de Lehmann Nistche y la fenomenología bormidiana-, de alguna manera pusieron en cuestión la legitimidad del estudio de la narrativa indígena. Trincheró elige la afirmación “los indios comen pescado crudo” para señalar el racismo y el etnocentrismo imperante aún a fines del siglo XX; “comer pescado crudo” ubica a los indígenas del Chaco fuera de la cultura y desconoce sus prácticas culinarias.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

tropológica, ni en otras disciplinas que explican los mecanismos de incorporación de tecnologías a la cultura humana. Para esta literata, el relato de los cazadores -centrado en golpear, matar, violar, cortar y penetrar-, es el relato del héroe:

El relato del asesino. A veces, parece que este relato está tocando a su fin. Para que no se llegue a la situación de que ya no quede nadie contando relatos, algunos de nosotros aquí entre la avena brava, entre el maíz alienígena, creemos que es mejor empezar a contar otro relato, que quizás la gente pueda seguir desarrollando cuando el antiguo relato haya terminado. El problema es que nos hemos permitido ser parte del relato asesino, y puede que su fin también sea el nuestro. Por eso es con cierta sensación de urgencia que busco la naturaleza, el sujeto, las palabras del otro relato, del nunca contado, del relato de la vida. (Le Guin, 2022, pp.35-36)

Esta idea fue la que inspiró la propuesta epistémica de Haraway que claramente se entronca con sus trabajos en primatología, ya que, Le Guin cuestiona el relato de la ciencia, luego reproducido por la ciencia ficción, en la cual el gran actor de la historia es el "hombre mono"⁵ creador de armas para matar, a las que se relacionan con las tecnologías contemporáneas y del futuro. No escapa a su análisis de que los cazadores de mamuts y otros grandes animales ocupan espectacularmente las paredes y cuevas con pinturas, y considera que todos estos dispositivos de representación de la vida fueron captados por el relato del héroe. Entiende que no se puede decir que no haya una narrativa que cuente otras historias -porque gran parte de la humanidad se mantuvo con vida por el consumo de los alimentos vegetales y animales que podía recolectar y acarrear en bolsas, cestos, calabazas, conchas, redes y bandoleras- pero este relato ha quedado oculto por el peso simbólico del relato del héroe (2022, pp.30-32).

5 Refiere a la película *2001 Odisea del espacio*, de 1968 de gran repercusión cinematográfica y simbólica.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

Estas ideas nos parecen fundamentales para repensar el círculo narrativo de la "ayuda del nahuel", ya que en estos relatos no se destaca la figura del héroe, ni del cacique, ni del guerrero, no es su capacidad para la lucha lo que le permita seguir viviendo, sino el auxilio del felino.

La lectura heroica de las flechas ocultó la importancia de la bolsa

Seguramente las opiniones de Le Guin recuperan ideas de su padre el antropólogo Alfred Kroeber y la antropóloga y escritora Teodora Kracaw Brown; ambos influyeron mucho en su vida, junto con sus "tíos indios" de quienes escuchó sus narrativas y sus testimonios de vida (Le Guin, 2004, pp.20-30). Le Guin fue escritora de ciencia ficción y desde su profesión se permitió pensar en otros mundos posibles en el plano literario, es así, que propuso que la bolsa que sirve para llevar semillas, frutos, hierbas medicinales -no las armas de caza- sería la clave para pensar posibles mundos. Sin embargo, esta idea no quedó solo en el plano literario, sino que pasó también a la ciencia, a la epistemología, es la bióloga e historiadora de la ciencia Donna Haraway quien tomó estas ideas para pensar en la "epistemología de la bolsa" como propuesta epistémica y dijo que Úrsula Le Guin le enseñó que la teoría de la narrativa y de la historia es similar a una bolsa, una bolsa con mucho espacio para recolectar y contar cosas de la vida, pero que ha sido relegada, subalternizada.

Para Haraway es necesario ahondar en los sentidos de los mitos, así como de la ciencia. Entre algunas de sus *creaciones* se encuentra la metáfora científica del Cyborg⁶ como una construcción discursiva y filosófica/antropológica que supera el dualismo

⁶ El Cyborg en la teoría de Haraway es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y carne, una criatura de realidad social y también de ficción. El Manifiesto Cyborg es un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista desde perspectivas no naturalistas.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

humano/máquina y el concepto de Chthuluceno⁷; el nuevo período que implicaría vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada. Propone que, para seguir viviendo, para que la vida sea posible, hay que recurrir a otras narrativas.

Para estudiar el tipo de sabiduría situada, mortal y germinal que necesitamos, recorro a Úrsula K. de Le Guin y Octavia Butler. Importa las historias que contamos para contar con ellas otras historias: importa qué conceptos pensamos para pensar con ellos otros conceptos. (2019, p.269)

Desde nuestro punto de vista estamos tratando de volver a leer, de repasar nuestros análisis, dejar en suspenso nuestras certezas, pero es solo el inicio de un camino, con más preguntas que respuestas. En este caso volveremos a pensar en cómo aproximarnos de una manera distinta a los cuentos del *nahuel* y *pagni o trapial*, en la narrativa mapuche.

La Cesta y el Arco

Unos años antes de que Le Guin escribiera sobre la importancia de la bolsa, Pierre Clastres escribió un capítulo de su estudio de las sociedades sin estado -a las que denominaba “primitivas”- y lo tituló “el arco y el cesto”. En este análisis el arco y el cesto son los indicadores que dan cuenta de un tipo de organización social, de una sociedad a la que llama “primitiva”, en la cual no hay división social de clases. Este antropólogo estaba en desacuerdo en llamarlas “precapitalistas”, ya que, entendía que nombrarlas de esta manera era suponer que el destino de las sociedades es convertirse en Estados. En su estudio con los guayakies (se llaman achés a sí mismos) analizó la división sexual del trabajo

7 Chthuluceno: Nombre de raíz griega, diferente, pero con un nombre parecido a Chthulhu, el monstruo que la autora considera una pesadilla racial misógina del escritor Lovecraft. Según la autora este componente del nombre es todo un desafío: “Me arriesgo a esta superabundancia inspirada en los significados de la raíz ‘cene/ Kairos’, a saber, la temporalidad del espeso, fibroso y grumoso ‘ahora’, que es y no es antiguo” (Haraway, 2019, p. 230).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

en esta sociedad a partir del uso de la cesta y el arco. Para los 70 estaba bastante aceptado de que las mujeres recolectaban con la cesta y los varones cazaban con el arco. El autor sostiene que: "De manera general, los útiles y los instrumentos son sexualmente neutros, si así puede decirse: el hombre y la mujer pueden utilizarlos indiferentemente; solo escapan a esta neutralidad el arco y el cesto" (Clastres, 1978, p.96).

Los achés contaban con una pedagogía específica, con ceremonias que convertían a unos en varones y a otras en mujeres, a los niños se les daba el arco y las niñas tenían su cesto. No escapa a su análisis la existencia de varones que no querían ser cazadores, pero el centro de su análisis radica en la importancia de la caza, tarea que solo podían realizar los hombres, la cual a su vez es la principal actividad que generaba lazos sociales, porque el cazador solo podía comer la carne obtenida por otros cazadores. Esta práctica de tener que esperar que otros hombres cazaban para alimentarse y proveer de carne al grupo familiar, ha sido una práctica muy documentada en las sociedades de cazadores recolectores. Nos encontramos así con la reciprocidad y con el *don* del alimento.

El análisis de la reciprocidad lo llevó a comparar a la caza con el matrimonio: un hombre necesita de otro para alimentarse y para tener esposa. Sin dudas Clastres sigue a Lévi- Strauss que entendió que el origen de la cultura se encontraba en la superación del incesto, por eso los varones debían buscar mujeres fuera de su familia, y sostenían que para que eso ocurriera había que pactar con un hombre dispuesto a intercambiar a su hija o a su hermana, o a compartir a su esposa, como en el caso de la sociedad poliándricas achés.

Para el estructuralismo la presa era al cazador algo muy parecido de lo que la mujer era al marido, algo que se obtiene de otros hombres. Caza y matrimonio eran los soportes de la cultu-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

ra, mediante “el intercambio de bienes y el intercambio de mujeres” (Clastres, 1978, p.109).

Claramente, desde esta mirada teórica y desde esta episteme, las mujeres eran algo a intercambiar y los hombres tenían derechos sobre ellas. Además, ellas aportaban bastante poco, dado que ni siquiera recolectaban demasiadas cosas para llevar en su cesto. Clastres describe a la poliandria de los achés como un mensaje que inscribe un texto, siguiendo la teoría estructuralista, por la cual Lévi Strauss fue interpelado por el feminismo. La mirada de Clastres, ha sido recuperada, analizada y dinamizada por el perspectivismo indígena de Eduardo de Viveiros de Castro.

Tanto Viveiros de Castro, como Haraway, insisten en la necesidad de pensar en alternativas a las de los combates entre naturaleza y culturas. Ambos autores proponen una mirada superadora para poder pensar en cómo vemos el futuro y poder seguir habitando este planeta. Desde este lugar plantea la descolonización de antropología, analizó y contextualizó los aportes de Levi-Strauss, y cuando le preguntaron sobre esta temática respondió: “Entonces, mi idea sería: tomemos las *Mitológicas* como una versión occidental de los mitos amerindios, esto es, como si dijéramos, una versión contada por un nativo de Occidente. Un indio griego” (Viveiros de Castro, 2013, p.213).

Aproximaciones a un estado de la cuestión sobre la narrativa de la ayuda del *Tigre Nahuel* y *El León o Puma Pagni* o *Trapial*

Principales antecedentes documentales

Desde comienzos del siglo XX se han recopilado cuentos en los cuales el llamado tigre americano, jaguar, yaguar, yagueté -el felino más grande de este continente- podía ser un aliado que salvaba a un mapuche moribundo, que había sufrido los em-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

bates de algún ejército colonial. Luego, seguramente por la casi desaparición de este animal en el sur argentino y chileno, este lugar de animal amigo que rescata de la muerte segura a un mapuche solo y en riesgo, pasó a ser ocupado por el puma, denominado león en el campo.

En la bibliografía publicada en Chile encontramos documentada la temática que estamos estudiando. El maestro normal Tomás Guevara y el misionero capuchino Félix de Augusta publicaron material específico: "Cuento de un tigre y un cachitoto (toro cuerno chico)" (1911, p.100) y "Una tragedia" (1924, pp.243-244). Por su parte, el investigador chileno Yolando Pino Saavedra tradujo una serie de cuentos que fueron recopilados por Rodolfo Lehman-Nitsche⁸ en la Argentina, uno de ellos, "Una historia de un tigre y un mapuche", trata de la temática que estamos analizando⁹.

Relectura de esta esfera narrativa

Intentaremos una revisión de este universo narrativo desde la "epistemología de la bolsa", y desde las narrativas que no oponen naturaleza a cultura, que no cuentan los orígenes de las armas de caza y las proezas de los héroes, sino que ahondan en la narrativa de los vínculos de los humanos con los grandes felinos.

Eduardo Viveiros de Castro considera que el cuento escrito por João Guaimrães Rosa, "Mi tío, el yaguareté", es una pieza clave de la literatura brasileña, equivalente a la "Metamorfosis" de Kafka para la literatura europea, ya que, encuentra en este texto un conjunto de indicios para aprehender al pensamiento indígena.

⁸ Rodolfo Lehman-Nitsche fue un médico alemán que se desempeñó como etnólogo en el Museo de La Plata y recopiló mucha información sobre folklore y lenguas indígenas. La antropología contemporánea cuestiona sus lineamientos teóricos como las prácticas de investigación de este científico; una de las acusaciones más contundentes es la que demuestra que se encontraba trabajando en Chaco durante la masacre de Napalpí y no denunció el hecho (Dávila, 2015).

⁹ Ver los textos completos en el anexo documental.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

En este caso, el cazador de jaguares, hijo de un blanco y de una mujer tupí guaraní, se termina convirtiendo en jaguar y su metamorfosis se realiza en el interior de una trama parental que reproduce al "átomo de parentesco" (compuesto por la madre de ego, el tío hermano de la madre y ego) de Lévi-Strauss (Viveiros de Castro, 2013, p.181). El tío jaguar es un tío materno -hermano de la madre-, quien a su vez es padre de la prima del protagonista, de la que está enamorado. Al igual que entre muchos pueblos indígenas -entre ellos los mapuches- la prohibición del incesto no alcanzaba a los primos cruzados, por lo tanto, no se trataba de una unión prohibida. "Al mismo tiempo, el cazador de jaguares vive un remordimiento brutal, que hace que se sienta atraído, seducido por los jaguares, hasta que el mismo se vuelve jaguar. Ésa es una historia *de indio*" (2013, p.182, el destacado es nuestro).

No podemos asegurar que nuestro trabajo refleje una *verdadera historia de indios*, parafraseando a Viveiros de Castro, pero sí que queremos desandar nuestros caminos interpretativos, para recuperar aspectos de la narrativa que no tuvimos en cuenta, para hacernos nuevas preguntas. Volveremos a seleccionar documentación, la leeremos cuidadosamente y trataremos de encontrar otra deriva interpretativa desde otros criterios epistemológicos.

Relatos y contextos

Escuché por primera vez un relato sobre el poder del *nahuel*, el tigre, en la comunidad mapuche de Chinquiniyen, en Río Negro, a fines de la década de los ochenta. En esta ocasión el felino era el perseguido. La historia nos fue transmitida por Lucerinda Cañumil¹⁰. El diálogo estaba centrado en el problema de las tierras de la comunidad, de hecho, escribí un artículo sobre la temática en una revista de divulgación científica de la época¹¹, de mucha

¹⁰ La transcripción completa de estos testimonios fue publicada en la *Revista de Antropología*, (1995).

¹¹ Se trata de la Revista Patagónica.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

circulación en la Patagonia.

En este contexto de reivindicación territorial, la narradora nos contó que su esposo no era de ese preciso lugar, en cambio ella y su familia siempre habían estado allí, tanto es así que su padre había hablado con el *nahuel*. El encuentro del progenitor con el felino se produjo en momentos que se había organizado una comitiva para matar al tigre, organizados por alguien que podría haber sido un mapuche, pero que no estaba muy consustanciado por su propia cultura, es así, que algunos de los perseguidores salieron a cazar al animal muy poco convencidos de lo que estaban haciendo. En esta trama de persecución el joven Cañumil, que había dudado desde el comienzo de la orden que había recibido, se encontró con el *nahuel*. Pensó que el *nahuel* lo iba a matar, porque lo quería cazar, pero se miraron y su padre le dijo: "*Inché ta konn*" Soy tu soldado, "*Inché ta konná*" y el animal lloró. Nos contó que el tigre siguió su camino y el hombre volvió al campamento sin decir nada, pero unos días después el felino mató al hijo del perseguidor que había planeado la partida de caza.

La narradora le dio mucha importancia a que escucháramos este relato, tanto como que conociéramos todos los reclamos y los trámites que había realizado para poder retener algo de las tierras en las que habían vivido desde que ella y su familia tenían memoria. Entre otras, su padre había tenido la virtud de ser respetuoso de la tierra, nos dijo y agregó que "el *trapial* (puma) le había ofrecido a su hermana en la Cordillera, por eso se trataban de cuñados". Es decir, este hombre, un referente cultural, había tenido una relación armoniosa y de respeto con el *nahuel* y además se había emparentado con el puma.

En su momento interpretamos que se trataba de un relato legitimador de la lucha por los derechos indígenas porque daba cuenta de los pactos entre la naturaleza y la cultura; entre los felinos -la naturaleza- y un varón mapuche -la cultura- que pactó con ellos. Se trata de una interpretación muy pautada por las

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

mitológicas de Lévi- Strauss, ahora seguimos pensando que se trata de un relato legitimador, pero por sobre todo pensamos que es una historia que no hace alardes del uso de las armas, ni de las indígenas, ni de las armas de fuego. El *nahuel* pactó con el cazador y lloró, una actitud que en general se asocia con el mundo femenino, el puma pactó con este hombre mapuche y se emparentó con él¹². No hay heroísmo en este vínculo.

Años más tarde, escuchamos una historia mapuche sobre la ayuda de un felino a un grupo perseguido, en el ámbito urbano de Bahía Blanca; en este caso fue un *león*, puma, quien se alió a la familia de la narradora que había sido sacada de sus tierras en Azul y se dirigían a Carmen de Patagones. La comitiva estaba con hambre y hubieran muerto sin la intervención del puma, quien cazó para que pudieran comer y los acompañó para ayudarlos. La narradora, C.N. nació en Zapala donde finalmente se radicó su familia, desde allí migró a Bahía Blanca (Hernández, 2002, p.126)¹³.

En ambas situaciones las narradoras consideraban que contaban una "historia verdadera", sus relatos no son de la esfera de los cuentos, *epeu*¹⁴, son testimonios del pasado, de las masacres, del genocidio sufrido por los mapuches, de la pérdida de las tierras, pero la narrativa no focaliza en las armas.

12 Esta relación de cuñados, en la que el puma ofrece a su hermana, no puedo pensarla todavía desde otro lugar que no sea la teoría del intercambio de mujeres de Lévi-Strauss. Entendemos que lo que el antropólogo analizó en la práctica de intercambiar mujeres no fue el origen de la cultura, sino el probable origen de la dominación masculina, pero creemos que aún nos quedan cosas para analizar sobre esta temática. Esta facultad de "propietarios de las mujeres" que tienen de los varones es las distintas especies es un rasgo de la desigualdad de género. Para Hérítier la desigualdad no es un producto de la naturaleza, pero esta ha dado lugar a un proceso de simbolización fundador del orden social de origen arcaico, que tiene larga vida y todavía repercute en el presente (Hérítier, 2007, p.15).

13 Ver el texto completo en el anexo documental.

14 En el universo oral mapuche existe la distinción entre *nüttram*, relatos históricos o legendarios, y *epeu*, relatos de ficción como cuentos o fábulas. Los límites entre la ficción y la no ficción pueden ser muy difíciles de encontrar, en general se mantiene la idea que es quién enuncia decide sobre el sentido de lo que narra.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

En los relatos de ambas narradoras el *nahuel* y el *león* tiene un lugar destacado en el universo simbólico mapuche que no ha sido tenido demasiado en cuenta. Los testimonios nos plantearon muchos interrogantes, nos preguntamos si habría otros registros sobre la cuestión. Rápidamente encontramos información en textos de distinto origen, seleccionamos dos citas -una del naturalista suizo George Claraz y otra del antropólogo Rolf Foerster- que dan cuenta de la importancia de la figura de este felino.

Vera me contó que en Choiké Mahuida los chilenos [mapuches] tienen algo similar. Habría allí una laguna, y un tigre sería el dueño de esos campos. Posee grandes rodeos de caballos, yeguas y vacas. Si un indio se pierde por la cercanía y le dirige una oración al tigre, éste se presenta y lo conduce a sus rodeos donde haya ganado para comer y caballos para montar. (Claraz, 1988, p.68)

Según Foerster algo muy similar ocurría en los senderos cordilleranos muy peligrosos (al sur del Toltén, entre los Huiliches); en estos sitios había lugares de propiciamiento al nahuel o tigre. “La ‘piedra nahual’ o ‘piedra de tigre’ donde los viajeros se detenían y le rendían culto, dejándole pequeñas cantidades de alimento y haciendo una oración” (Foerster, 1985, pp.39-40).

En suma, de a poco nos vamos encontrando con un universo en el que las armas de caza y los mecanismos de dominación humana de los animales y la naturaleza no ocupan un lugar importante en la narrativa, sino que, por el contrario, respetar a la naturaleza y propiciarla han sido la clave para la vida.

Por otra parte, entre los ranqueles de La Pampa la lingüista Ana Fernández Garay se encontró con relatos muy similares a los que escuchados en la actual provincia de Río Negro. *The sister who married a puma* es un cuento que describe el encuentro de un indígena rankulche con su hermana casada con el león,

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

sus sobrinos leoncitos y su cuñado -el león- un excelente cazador capaz de traer abundante alimento para compartir. (Fernández Garay,1992, pp.8-20)¹⁵

La antropóloga Ana Ramos también documentó los vínculos entre estos grandes felinos y los mapuches e interpretó a estos relatos como parte de una red de conocimientos y sentimientos desde los cuales esta sociedad produjo un discurso colectivo dentro de una madeja que incluye a la naturaleza y conecta temáticas narrativas que se entrelazan con los distintos linajes. La autora enlaza dos historias a las que considera aparentemente inconexas, como las del *nahuel* y el *Pillañ*, ambas son consideradas *nüttram*, la primera recuerda a la “época de la guerra”, de las persecuciones y de la ayuda del felino y la segunda tiene como protagonista al *Pillañ*,¹⁶ una figura mítica documentada desde la primera época de la conquista y asociada a la guerra y los volcanes. Para la autora:

El *nawel* y el *pillañ* pueden estar relacionados con trayectorias familiares y de grupo diferentes, dependiendo de cuál es el linaje que en cada caso protagonice la historia. Pero, al mismo tiempo, y precisamente porque estas historias han circulado por diferentes regiones mapuches, construyen una epistemología propia sobre los tiempos pasados de la llamada “conquista”. Cuando estas historias no son aisladas de sus propias redes, el *nawel* y el *pillañ* reponen su valor autónomo –aun cuan-

15 En los corpus de mitología tehuelche hay relatos muy similares; se trata de mitos que describen la unión de una muchacha y un felino, pero el desenlace siempre es distinto, los hermanos humanos de la mujer no aceptan al cuñado animal.

16 *Pillañ*: se ha discutido sobre la etimología de este nombre, en general se lo relaciona con uno de los estados del alma, *püllü*. Los religiosos europeos que dejaron sus registros escritos han discutido si se trataba de un dios o si era el diablo. En general hay consenso en señalar que el *Pillañ* habitaba en los volcanes y se lo relaciona con la guerra, las armas de fuego y los volcanes. El jesuita del siglo XVII, Diego de Rosales, señaló que los indígenas que huyeron de los españoles que los atacaban y masacraban con sus armas de fuego dijeron: “huigamos de estos pillanes, que assí llaman a los relámpagos, truenos y volcanes, que desde lejos matan, y con un soplo ó guecubu invencible matan” (De Rosales, 1989, p.329).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

do siempre enigmático (Kohn 2002)—sobre el pasado. (Ramos, 2008, p. 67)

En esta interpretación la autora recurre al filósofo Bruno Latour¹⁷ para cuestionar a las tradicionales oposiciones entre naturaleza y cultura y sostiene la idea de que esta narrativa está contando la defensa de la tierra, *mapu*, a través de los relatos que se centran en los guerreros o en contiendas bélicas, ya que, tanto el *nahuel* como el *Pillañ* se relacionan con la guerra; el primero por su ayuda a los guerreros¹⁸ y el segundo porque es una manifestación de los espíritus de los grandes guerreros. Coincidimos con la autora en muchas de sus afirmaciones, pero nos estamos haciendo otras preguntas sobre la guerra.

Entre los diversos registros sobre esta temática se encuentra la entrevista publicada por el escritor patagónico Raúl Mansilla a una mujer mapuche del paraje Huilque Menuco, provincia del Neuquén, en 1994. “Doña Guille” fue una de las consultadas en un relevamiento de textos orales, en ese contexto recordó la historia que contaba su padre, cuando eran perseguidos desde Chile y se perdieron en la Cordillera, en esos momentos, el *lión* los condujo para que no se perdieran. Así salvaron sus vidas (Mansilla, 2017, p.56)¹⁹.

Por su parte, la escritora mapuche Liliana Ancalao señala que ha escuchado esta temática con frecuencia. En un texto de Liliana Ancalao, que problematiza el tema de la memoria y la desmemoria, escribió:

17 La incorporación de esta perspectiva antropológica, filosófica y epistémica constituye una mirada alternativa a los estudios estructuralistas. La línea de pensamiento de Latour (la antropología simétrica) va en una dirección muy cercana a la de del antropólogo Viveiros de Castro (perspectivismo amerindio), a quien citamos con anterioridad.

18 En el testimonio que analiza el *nahuel* puede ser atacado por el toro *chupei*; la autora explica esta cuestión con una cita a la lingüista Lucía Golluscio, quien documentó que este animal foráneo -que viene del norte- puede ser muy destructivo.

19 Ver texto completo en el anexo documental.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

Los relatos que vamos recuperando, ahora, nos iluminan.

Siempre hay un anciano que cuenta lo que quedó en la memoria de la familia: un hombre, una mujer, a veces un niño, perdido en la inmensidad de un paisaje desconocido. Un ser humano hambriento, sediento, cansado, que quiere volver a reunirse con sus seres amados, comienza a sentir que no podrá con su cuerpo.

Entonces aparece un nahuel, el tigre...o un pangue, el puma, a veces un pájaro, el ñanco. Un newen, una fuerza de la naturaleza compasiva. Que guía al extraviado, que escucha sus palabras de dolor, le trae alimento, le señala las aguadas, lo acompaña hasta que está a salvo. (Ancalao, 2018, pp.55-56)

En esta relectura de textos e interpretaciones, queremos solo hacernos nuevas preguntas: ¿Qué nos cuentan estos relatos? ¿Por qué se siguen contando? ¿Son la otra cara de las representaciones oficiales- esculturas, estatuas y pinturas- que se realizan de los mapuches, siempre con la lanza dispuesta a la lucha? ¿Por qué un pueblo que siempre resistió y resiste ha desarrollado tanto la temática de la ayuda de los felinos? No tenemos las respuestas, solo podemos decir que la lectura de la "teoría de la bolsa de la ficción", de la "epistemología de la bolsa" y la escucha de las observaciones que nos hicieron mujeres mapuches, sobre la generalización teóricas que realizamos, nos hizo rever nuestras elaboraciones, propias de "una nativa de Occidente", parafraseando a Viveiros de Castro.

Balance final

Las lecturas de autoras feministas, entre ellas de feministas indígenas mapuches, de militantes que valorizan el mestizaje - las "nuevas mestizas"-, de militantes y académicas, de militantes y

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

escritoras, nos hizo rever nuestras generalizaciones teóricas y por sobre todo como el peso de las teorías invisibilizaba la multiplicidad de sentidos que puede tener lo narrado.

Seguimos pensando que la potencialidad de la narrativa, en la potencia de las interpretaciones para poder mirar para adelante, en esta crisis civilizatoria que nos atraviesa, por sobre todo nos interpela desandar los caminos en los cuales focalizamos los antagonismos entre naturaleza y cultura. En los textos que vimos, ni la lanza, ni la flecha ni el arco fueron la clave para la vida. El cuidado de la vida quedó en manos de los grandes felinos. No encontramos en estos textos ni a la bolsa ni al cesto, sin embargo, la “epistemología de la bolsa” nos abrió la puerta para pensar que en estos cuentos no se narraba al héroe -y no es que no valoremos a los héroes mapuches- pero entendemos que hay otras historias que se narran y se han narrado desde hace mucho tiempo.

Anexo documental

Cuento de un Tigre y un Cachitoro (Toro cuerno chico)

1. Un mapuche fue a la Argentina. Fueron a dar un malón. Allá les ganaron; el arrancó para las pampas. Cuando hacía como tres años que estaba perdido vio que venía un cachitoro i el tenía mucho miedo, no hallaba donde esconderse.
2. Había una cueva; entró. Ahí lo estuvo cuidando un día el animal. Al otro día vino un tigre. Se puso a pelear con el cachitoro. Ganó el tigre.
3. Después salió, porque rogándole los tigres lo dejan con vida. Entonces se le hincó al tigre i le rogó que lo dejara con vida. Al rato el tigre movió la cola, él se paró, el tigre caminó delante i él atrás.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

4. Después se adelantó el tigre i en la tarde tenía un caballo arreando. Cuando llegó mató al caballo. Le sacó los riñones, uno comió el tigre i el otro se lo dejó al mapuche que se lo comió.
5. Siguieron andando y lo llevó donde había un caballo maneado. Lo dejó i se fué. El mapuche montó a caballo y se fue a su tierra.
6. Los cachitoros matan a la gente y a los tigres. (Guevara, 1911, p.100)

Una Tragedia

1. Hubo antiguamente un malón. Tres días y tres noches dicen que duró la persecución. Entonces se les alcanzó y se les fusiló.
2. A quienes apuntaron murieron; acertados cayeron (del caballo)
3. Entonces uno se hizo caer por tierra, después se escondió en unas matas.
4. Los cadáveres fueron juntados y quemados.
5. Aquel que se había escondido quedó vivo.
6. Entonces tres días andaban a pie, no tenían que comer, por eso no aguantó ya andar a pie.
7. Entonces lo encontró un tigre; entonces lloró:
8. "Señor favoréceme, déjame vivir, de Dios eres criatura tú. Quiero vivir, favoréceme, padre".

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

9. Lloró ese tigre. Después de llorar fue hasta el camino.
10. Después cazó a un avestruz, de esta manera su sustentó este paisano.
11. Al anochecer se alojaron, entonces este tigre se convirtió en gente, hízose una mujer rica.
12. Tigre: "No me tengas miedo, yo te daré para vivir. ¿A qué le temías en el camino?"
13. Paisano: "a ti te temía y el toro *chùpei* también le temo."
14. Tigre: "Ahora no te sucederá nada, a este lo mato yo."
15. Tres días caminaron, tres noches se alojaron...Ahora pues, en un lugar retirado harás una casa para que vivamos como la gente.
16. Entonces, a medio día pues: Nos alcanzó el toro *chùpei*, allí pues, viene. Escóndete tú, yo me aguardaré aquí.
17. Llegó el toro, el tigre dio un salto, lo cogió en medio del cogote. Se echó de espaldas el toro y al hacerlo y al hacerlo aplastó al tigre bajo sus cachos. Entonces ambos quedaron tendidos, después se avanzó el hombre y vio a su mujer, la tenía el toro *chùpei* debajo de sí y empalada con sus cachos.
18. Entonces encontró a su mujer muerta y lloró todo el día. 'De esta manera he salvado mi vida', dijo este hombre. (Augusta, 1924, pp.277-279)

Una historia de un Tigre y un Mapuche

Una vez un mapuche fue tomado prisionero por los huincas. Pero logró escapar y después anduvo durante largo tiempo. Casi murió de hambre. Un día se encontró con un tigre y el pobrecito ya creyó que lo descuartizaría. De terror empezó a tiritar y se arrodilló, rogando se puso a llorar. El tigre aguzó las orejas, luego se sentó a su lado y se puso a llorar. Entonces el mapuche siguió su camino y el tigre no le hizo nada. Este siguió al mapuche; pero un rato más tarde se adelantó y después se separó de su compañero. Cuando iba más allá, encontró choique, le dio caza a uno de inmediato y volvió donde estaba su compañero, que casi se moría de hambre. Apenas podía andar a pie. Pero como él sabía que el tigre no le haría nada, cobró valor y se hizo de nuevo al camino. Vio entonces que el tigre tenía el hocico ensangrentado y se fue detrás de él. Y cuando llegó, vio al choique y bebió de su sangre. (Pino Saavedra, 1988, p.91:62)

La ayuda del León

Mi abuelo me contaba: era en la guerra, la gente estaba amontonada en el bosque, en el bosque lo vio, donde no entra nadie. Y dice que había una tropilla de *auca mahuida*, que se llaman los caballos salvajes. Y agarra, sale el león. Hizo así nomás, lo voltió al caballo, lo cuereó, lo despanzó todo y entonces llamó a la gente. Así le hizo (ademán de invitación) el león. Les hizo seña para que fueran a comer. ¡Ay! la gente estaba como chimango, dice. Se amontonaban todos, esos pasaban en la guerra. Eso me contaba el finado abuelo. Compraban perros, compraban gatos, para poder comer. El león dice que tenía mandamiento de Dios. Es poderoso de todo de la cordillera, de todo del bosque. Él vive en el bosque porque manda ahí. Manda a todos los baguales. Que ellos se escondieron en el bosque. Mi finado abuelo tenía trabajo en Patagones y mi bisabuela era de Azul. De ahí mi abuelo se llevó los animales. Cuando estaban durmiendo los huincas el

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

pasaba con la tropilla para llevarla al bosque y hacían comida de noche. A la noche hacían fuego ellos. Dejaban la comida hecha. Para que no lo vieran de día, porque se ve el humo, vio. Entonces tenían que hacer todo de noche²⁰ (Hernández, 2002, p.126).

La ayuda del León (Entrevista)

-No poco hablaba mi pagre conmigo...con mi magre a veces hablaba...una vez me recuerdo que contó que cuando hubo una matanza de mapuches en Chile todos empezaron a disparar para que no los maten...decía. Y todos disparaban para la Cordillera, para esconderse en la Cordillera. Todos conocían la Cordillera porque antes los mapuches iban y venían por la Cordillera. No había que pedir permiso como ahora pa'pasar...

Entonces decía que los mapuches se escondían y se disparaban pa'cá...Y una vez dicen que un hombre caminaba...y apenas tenía resuello con la subida. Y dicen que lloraba y caminaba y vió que estaba perdido en la montaña y se sentó para morir... entonces cuando levantó la cabeza, vió a un león que estaba frente, sentado, debajo de un maitén estaba...y me va a comer pensó el hombre...Pero el león sentado se refregó el ojo como si llorara y se secó el ojo con la mano y le indicó para que lao debía caminar y se secó el otro ojo y le indicó igual que antes para el lao de acá. Entonces pensó que el ngen Mahuida era ese león y le indicaba para donde caminar...y caminó pa' ese lado y llegó hasta acá...Así contaba mi padre que pasó. (Mansilla, 2017, p.56)

Referencias

Ancalao, L. (2018). *Resuello*, Marisma.

Claraz, G. (1988). *Diario de viaje de exploración al Chubut, 1865-1866*, Marymar.

20 Este testimonio es parte de la tesis doctoral: *Relato oral y cultura*.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el estado*, Monte Ávila.
- Dávila, L. (2015). Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/68052>
- De Rosales, D. (1989). *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, tomo I, Editorial Andrés Bello.
- Fernández Garay, A. y Poduje, M. I. (1992). The sister who married a puma. A mythic story of the ranqueles, *NAOS*, 8(1-3), 8-20.
- Foester, R. (1985). *Vida religiosa de los huilliches se San Juan de la Costa*, Ediciones Rehue.
- Gargallo, F. (2013). Al paso de los días. *Debate Feminista*, 38.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*, Editorial Biblos.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*, Consonni.
- Haraway, D. (2000). *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Proletario Ediciones.
- Héritier, F. (2007). *Masculino/femenino ii. Disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, G. (1989). Historia de la Reserva Chinquiniyen, en *Revista Patagonia* IX(42), 41-45.
- Hernández, G. (2002). *Relato oral y cultura. Presencia en Bahía Blanca de algunos aspectos de la cultura mapuche o araucana entre migrantes indígenas y no indígenas*. EdiUNS.

Voces e identidades

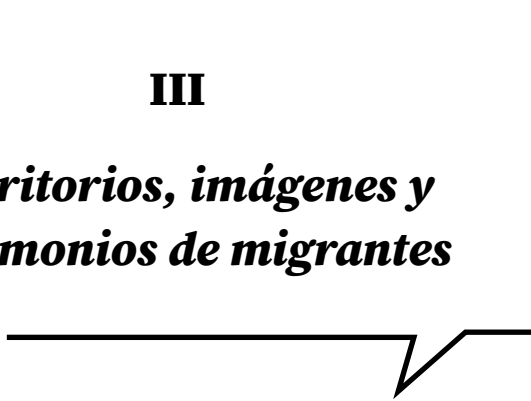
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Relectura de Narrativas Indígenas (...) - Graciela Beatriz Hernández

- Hernández, G. (1995). Naturaleza y Cultura: una relación de alianza en dos cuentos patagónicos, *Revista de Antropología*, X(16), 54-60.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo Veintiuno Editores.
- Le Guin, Ú. (2022). *La teoría de la bolsa de transporte de la ficción.*, Rara Avis Editorial.
- Le Guin, Ú. (2004). *Contar es escuchar, Sobre la escritura, la lectura, la imaginación.*, Traficantes de Sueños.
- Le Guin, Ú. (2021). *La mano izquierda de la oscuridad*, Minotauro.
- Mansilla, R. (2017). *Relatos orales del interior del Neuquén*, Ediciones El Piche.
- Mercado Catriñir, X. (2021). Posicionamientos políticos de mujeres mapuche guluche: género, feminismos y razón colonial. *Revista Punto Género* (N°16), 312–337.
- Paredes, J. (2017). Qué nos van a enseñar que no sepamos. *Corpus*, 7(1), 8-12.
- Ramos, A. (2008). El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal*. (4), 57-79.
- Trincherro, H. (2007). *Aromas de lo exótico (retornos del objeto) para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*, Colección Complejidad Humana.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Tinta Limón.

III

Territorios, imágenes y testimonios de migrantes



Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

***La Conformación de Grupos
en Inmigrantes de Países
Limítrofes en Bahía Blanca***

Laura Orsi*

* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. E-mail: laura.orsi@uns.edu.ar

Resumen

Desde la sociolingüística entendida en sentido amplio, abordamos la inmigración de países limítrofes en la ciudad de Bahía Blanca con el objetivo de establecer el modo en que se conforman los grupos inmigratorios, establecer sus elementos constitutivos y sus valoraciones. Para ello conformamos una muestra de 98 entrevistas que analizaremos por medio de las herramientas teórico-interpretativas que ofrece el análisis del discurso a partir de estrategias discursivas y la historia oral.

Palabras clave: inmigración; conformación de grupos; estrategias discursivas; historia oral.

Resumo

A partir da perspectiva da sociolingüística entendida em um sentido amplo, abordamos a imigração de países vizinhos na cidade de Bahía Blanca com o objetivo de estabelecer a maneira pela qual os grupos de imigrantes são formados, seus elementos constituintes e suas avaliações. Para isso, uma amostra de 98 entrevistas será analisada usando as ferramentas teóricas e interpretativas oferecidas pela análise de discurso baseada em estratégias discursivas e história oral.

Palavras-chave: imigração; formação de grupos; estratégias discursivas; história oral.

Introducción

Toda inmigración involucra algún tipo y grado de contacto, que afecta al sujeto tanto de manera individual como social y que comprende, a la vez que genera, una multiplicidad de factores que pueden ser analizados desde diversos ámbitos y disciplinas lingüísticos. Una de esas disciplinas es la sociolingüística, en la que se enmarca nuestro trabajo, cuyo interés se centra en el lenguaje “como fenómeno social y cultural, estudiando las relaciones entre la lengua y la sociedad y de todos los aspectos sociales que influyen en el uso de la lengua” (Trudgill y Hernández Campoy, 2007, p.63). Si bien las definiciones son variadas y no siempre coincidentes, para nuestra investigación hemos optado por la que entiende que la lengua

no es simplemente un *medio* de comunicación y de influencia interpersonal. No es simplemente un *vehículo* de contenidos, ya latentes, ya patentes. La misma lengua es contenido, un referente de lealtades y animosidades, un indicador del rango social y de las relaciones personales, un marco de situaciones y de temas, así como un gran escenario impregnado de valores de interacción que tipifican toda comunidad lingüística. (Fishman, 1979, p.35)

Esta definición de lengua permite comprenderla no solo como un sistema de signos en un contexto social sino también, en su uso que deviene en símbolo, que imbrica y atraviesa fenómenos históricos, culturales y sociales. Uno de estos fenómenos es la inmigración, tema de nuestra investigación, que reviste un interés particular en tanto los individuos que protagonizan procesos migratorios perciben su situación bajo la influencia de afectos, motivos e intenciones (percepciones individuales o grupales que no contemplan la totalidad de los factores) o se construyen de diferente manera según grupos sociales o individuos particulares o, incluso, según factores ilusorios, hechos que generan comportamientos variables. En este sentido el comportamiento lingüístico incide tanto en la construcción cognitiva de la realidad como

en el proyecto a futuro sobre el modo de abordarla, *más que el factor objetivo* en sí mismo. Desde este punto de vista, adquieren relevancia las características específicas de cada proceso histórico concreto (cfr. Zimmermann, 2009, p.148). Y para el abordaje de cada proceso particular, es preciso abreviar en los diferentes sistemas de organización política, económica, social y geográfica de una sociedad, los factores individuales que tienen repercusiones sobre la organización social, (como la edad, la raza, el género, la procedencia, el nivel de instrucción) y los aspectos teóricos y étnico-culturales y el contexto externo en el que se produce un hecho lingüístico (v. Silva-Corvalán y Arias, 2001, p.1).

Esta complejidad del objeto de estudio implica recurrir a conceptualizaciones de otras disciplinas del ámbito lingüístico, todas las que contribuyen a describir, primero, y a explicar, luego, el papel que desempeña la lengua en las prácticas sociales en sus diferentes aspectos, como por ejemplo el análisis del discurso, entre otras. Pero también, a aquellas, propias del campo de las ciencias sociales como la historia, la psicología, la psicología social, la geografía, la sociología y la economía, por mencionar algunas.

La investigación que desarrollamos se focaliza en la inmigración procedente de los distintos países limítrofes con la Argentina en la ciudad de Bahía Blanca, y pretende ofrecer una contribución al conocimiento de los procesos de categorización social que genera esta situación de contacto a partir del relevamiento de actitudes hacia y en los grupos inmigratorios. Su análisis posibilita determinar valoraciones y establecer elementos recurrentes que formarán una base que nos permitirá elucidar: a) la constitución de los grupos a partir de los modos de autopresentación, de referencia y de caracterización; b) la adscripción de rasgos identitarios y caracterizadores de los grupos y c) las descripciones de los actores sociales (de forma más o menos positiva o negativa; más o menos desaprobadora o apreciativa), y las atribuciones estereotípicas y valorativas de rasgos negativos o positivos de los grupos.

En este trabajo nos proponemos relevar el modo en que se constituyen los grupos y las valoraciones que poseen sus elementos constitutivos. Para ello, en la primera parte, explicitaremos algunas conceptualizaciones teóricas funcionales, en la segunda plantearemos las cuestiones metodológicas y las dificultades encontradas al momento de constituir el corpus de entrevistas, en la tercera parte nos ocuparemos del análisis vinculado a la conformación de grupos y, en la última, plantearemos una aproximación al objeto de estudio desde la historia oral.

Encuadre general

El marco teórico desde el que desarrollamos la investigación, como dijimos, corresponde a la sociolingüística, en particular al campo disciplinar que algunos autores denominan sociolingüística del contacto (como Virkel, 2004, p.51), o aún lingüística del contacto (Goebel et al., 1996), y considera aspectos macrosociolingüísticos (en relación con la configuración global de la situación de contacto y, especialmente, con los patrones actitudinales comunitarios) y microsociolingüísticos (en particular, en relación con la conservación de las variedades de origen o de la retención de rasgos diferenciadores de las mismas)¹.

En el estudio macrosociolingüístico, se implican, principalmente, conceptos difundidos como creencia, actitud y estereotipo, que pueden aplicarse tanto al análisis de las relaciones entre cada grupo inmigratorio y la sociedad receptora (de las que dependen las delimitaciones y definiciones “hacia afuera”) como al

¹ El acercamiento microsociolingüístico permite evaluar la visibilidad de la procedencia en la interacción con hablantes nativos de español bonaerense (prestando especial atención a los aspectos fonético-fonológicos y morfosintácticos, de acuerdo con los supuestos de Elizaincín, 1992, p.44). Esto posibilita abordar, en el mismo marco, casos de contacto inter- e intralingüístico, ya que en el primer caso la lengua de origen puede generar transferencias que sigan operando en el habla española del inmigrante como marcadores de procedencia aun cuando haya perdido su funcionalidad comunicativa, mientras que en el segundo son justamente tales marcadores los que permiten distinguir una variedad de otra sobre la base común de la misma lengua. Sin embargo, no serán desarrollados en este trabajo.

de las relaciones que establecen los miembros de cada grupo inmigratorio entre sí (de las que dependen las delimitaciones y definiciones “hacia adentro”). Desde la perspectiva que adoptamos, los tres conceptos se suponen mutuamente. La creencia, entendida como el conjunto de opiniones tanto descriptivas como deductivas que se manifiestan ante lo visto, lo hecho o lo dicho, está en la base de la actitud. A su vez, la actitud implica la adopción de una postura crítica, valorativa, de los hablantes hacia determinados hechos lingüísticos sobre la base de creencias que no provienen de la lengua sino del grupo que la habla, por lo que es en el comportamiento grupal donde tienen origen (v. Moreno Fernández, 1998, p.35). La actitud es el motor de la conformación del estereotipo (v. Quastoff, 1987, p.785), entendido como un conjunto estructurado de “imágenes de nuestra mente que mediatizan nuestra relación con lo real, (...) esquemas culturales preexistentes, a través de los cuales cada uno filtra la realidad del entorno” (Amossy y Herschberg Pierrot 2001, p.31-34), que se sustenta en la enfatización de ciertos elementos como el origen geográfico, la ascendencia común, las prácticas religiosas, las instituciones políticas o las variedades lingüísticas.

La inmigración en Bahía Blanca

La ciudad² se caracteriza por el aporte demográfico de migraciones de diversos orígenes desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Sin embargo, es recién a mediados del siglo XX, cuando el flujo migratorio limítrofe comienza a percibirse, aunque ha sido constante y continuo desde su fundación. Si consideramos al sujeto como un ser lingüístico, el lenguaje se vuelve un aspecto fundamental de la experiencia y comprensión del mundo en tanto el sujeto está inmerso en un contexto social y cultural y la rea-

2 La ciudad de Bahía Blanca se sitúa a unos 700 km al sur de la capital del país, y su población ronda los 335.190 habitantes según el último censo, realizado en el año 2022. Su puerto de aguas profundas y su infraestructura institucional y comercial extiende su importancia a una amplia zona de influencia en las provincias de La Pampa y del sur argentino.

lidad es una construcción discursiva en constante cambio. Estas implicaciones son importantes para entender el modo en que se construye la realidad: en primer lugar, tienen un impacto en las interacciones y en el tratamiento que los inmigrantes reciben. En segundo lugar, nos permite comprender cómo se construyen y se mantienen las fronteras simbólicas que separan a los inmigrantes de los miembros de la sociedad de la sociedad receptora.

Aspectos metodológicos

La metodología está conformada por procedimientos para la construcción de la evidencia empírica, se apoya en distintos paradigmas y su función en la investigación es discutir los fundamentos epistemológicos del conocimiento (v. Sautu et. al., 2005, p.38). En este trabajo se adopta una metodología cualitativa en tanto pretende comprender la realidad de los sujetos desde sus aspectos particulares como fruto de un proceso histórico de construcción, es decir la realidad observada a partir de la lógica y el sentir de sus protagonistas (cfr. De Souza Minayo, 2005). Por otro lado, teniendo en cuenta la oposición entre la metodología cualitativa y cuantitativa, es necesario señalar que entre ambas existen trasvasamientos, esto es, aunque exista especialización, las técnicas pueden ser utilizadas en relación con conjunto de métodos sean cualitativos sean cuantitativos (v. Sautu et al., 2005, p.47). En este sentido, se puede tratar cuantitativamente el material recogido cualitativamente.

Respecto de los métodos de recolección, dentro del amplio abanico de posibilidades³ hemos seleccionado la entrevista en tanto permite acceder a la perspectiva del sujeto estudiado: comprender sus categorías mentales, sus interpretaciones, sus percepciones y sus sentimientos, los motivos de sus actos. En palabras de Rosana Guber:

3 Para un detalle del abanico de métodos posibles que comprenden desde la entrevista a la observación directa, entre otros, puede consultarse Denzin y Lincoln (1994).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

la entrevista es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree, una situación en la cual (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (entrevistado, respondente, informante). Esta información suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o standards de acción, y a los valores o conductas ideales. Desde una perspectiva constructivista, la entrevista es una relación social de manera que los datos que provee el entrevistado son la realidad que éste construye con el entrevistado en el encuentro. (2011, p.69)

En este sentido, las entrevistas, desde este punto de vista, se pueden entender como un tipo de interacción social que permite tanto reconstruir características de la sociedad a partir del análisis de testimonios personales como comprender el punto de vista del hablante, sus formas de pensar y de sentir y el modo en el que las expresa. Asimismo, se le asigna a la lengua un valor fundamental para la comprensión de rasgos socioculturales propios del proceso migratorio. Por último, como técnica cualitativa para el estudio que nos proponemos, permite analizar no sólo los datos concretos acerca de las actitudes y valoraciones hacia una persona, un grupo o una lengua sino también el motivo por el cual se generan dichas actitudes (además de las cuestiones afectivas, culturales, históricas y sociales que involucran)⁴.

Entre los distintos tipos de entrevista, para la investigación hemos seleccionado la semiestructurada en tanto permite disponer de una guía constituida por los temas –el contenido– que el investigador quiere tratar durante su desarrollo, pero el orden y el modo de formular las preguntas pueden ajustarse a la situación comunicativa. Asimismo, puede reformular o aclarar preguntas o reconducir el tema de conversación y la aparición de otras variables.

4 Se debe mencionar que la entrevista es el medio que permite cumplir con el principio de responsabilidad de Labov (1972) a partir de un análisis de los datos exhaustivo.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

Cada entrevista está conformada por 16 preguntas abiertas, referidas las ocho primeras a aspectos sociológicos (que incluyen cuestiones vinculadas a la valoración de la inmigración en general, a la valoración de los inmigrantes provenientes de los países limítrofes y a la evaluación de la distancia cultural respecto de la sociedad receptora) y las ocho siguientes a cuestiones lingüísticas, destinadas a reunir información acerca de las valoraciones de las lenguas o variedades que se consideran habladas en cada caso, el reconocimiento y valoración de los rasgos lingüísticos entendidos como diferenciadores y el grado de conciencia lingüística sobre la actuación lingüística de los grupos, las valoraciones personales y la distancia lingüística con el español.

Para el diseño de la muestra correspondiente propusimos como condicionantes tres variables independientes: género, edad y nivel educacional y atendiendo a que “los factores variables independientes que propongamos como condicionantes de la variación, tales como sexo, edad, nivel educativo, etc. deberían estar representados en la muestra” (Moreno Fernández, 1998, p.40) establecimos un número de tres consultados por casilla (Silva-Corvalán y Enrique-Arias, 1989, p.17).

Es necesario mencionar que si bien se intentó respetar el diseño preestablecido para conformar la muestra de los inmigrantes de países limítrofes –entrevistas semiestructuradas con las mismas preguntas guía a las que se agregaron cuatro preguntas vinculadas con los motivos de la inmigración, las dificultades en el proceso migratorio, la percepción de la sociedad receptora y el relato de alguna anécdota con la finalidad de lograr atenuar el condicionante que implica la situación de entrevista⁵ y la muestra equilibrada atendiendo a las variables género, edad y nivel educacional y al número de tres consultados por casilla. Sin embargo, no pudimos cumplir con ese número puesto que algunas de las personas contactadas no

5 Por esta misma razón es que se privilegió su desarrollo en los hogares de los consultados o en aquellos lugares que les resultasen familiares.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

quisieron ser grabadas por miedo o por desconfianza. En esos casos, anotamos las respuestas a modo de a modo de “vigilancia epistemológica” (Bourdieu et al., 2004, p.11-24) sobre los datos recogidos en forma sistemática. La dificultad para conformar la muestra, además, puede vincularse con la mayor o menor visibilidad de los grupos migratorios en la ciudad, teniendo en cuenta los porcentajes de la población en la ciudad, los inmigrantes de países limítrofes representan el 3,43% de la población total bahiense. Para ilustrarlo ofrecemos la siguiente tabla que muestra la cantidad de inmigrantes según su procedencia sobre el total de la población y el porcentaje correspondiente⁶.

Tabla I

| | CANTIDAD DE INMIGRANTES | PORCENTAJE SOBRE EL TOTAL POBLACIÓN |
|----------|-------------------------|-------------------------------------|
| Bolivia | 682 | 0,22% |
| Brasil | 126 | 0,04% |
| Chile | 8802 | 3% |
| Paraguay | 521 | 0,17% |
| Uruguay | 243 | 0,08% |

Ante a esta dificultad, resolvimos conformar una muestra en la que se encuentre representado al menos 1% de la población migrante excepto para el caso de inmigrantes de procedencia chilena que se encuentra constituida por 25 inmigrantes -aten-

⁶ Según los datos suministrados por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010) Bahía Blanca posee 301.572 habitantes de los cuales el 10.374 son de procedencia limítrofe.

diendo a las variables edad y género-. Para todos los casos, establecimos que los consultados posean por lo menos 5 años de residencia en la ciudad.

De esta manera, conformamos un corpus de 98 entrevistas, de una hora aproximada de duración cada una, de las cuales 54 corresponden a bahienses, 8 a inmigrantes bolivianos, 3 a inmigrantes brasileños, 25 a inmigrantes chilenos, 5 a inmigrantes paraguayos y 3 a inmigrantes uruguayos. Las entrevistas realizadas a los bahienses se realizaron entre marzo y noviembre de 2010 y las correspondientes a los inmigrantes entre abril y junio de 2012.

Ante la modificación del diseño, consideramos necesario cambiar el modo de abordar las entrevistas y encontramos una alternativa posible al relato de vida. Esta decisión metodológica se fundamenta en que

1. La pregunta inicial de la entrevista sirvió como disparador para iniciar la narración del proceso migratorio hasta la decisión de radicarse en la ciudad;
2. el contenido global de las entrevistas derivó en “relatos de experiencia”. Siguiendo a Bertaux la experiencia es entendida como la interacción entre el yo y el mundo (Bertaux, 1999, p.15);
3. los aspectos relevados de la vida de los entrevistados permiten situarlos en la relación que establecen con la realidad social y relevar el modo en que interpretan los contextos que definen situaciones particulares que han experimentado o vivido. Así el entrevistado en tanto “individuo social” refiere aspectos de dos niveles complementarios: uno, el socio-simbólico comprendido por actitudes, representaciones, imaginarios y valores; y el otro, el socioestructural vinculado con los modos de vida. Entendemos que el análisis

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

de ambos permite avanzar con los objetivos que nos hemos planteado, y

4. para asegurarse de la validez del análisis hemos llegado al fenómeno de saturación que permite afirmar que “un fenómeno que no sale ni de la imaginación (en el sentido de propensión a crear fantasmas) de los investigadores, ni de la del interlocutor mitómano: allí está lo social que se expresa a través de voces individuales” (Bertaux, 1989, p.92) y que se produce cuando “después de un cierto número de entrevistas (biografías o no, por lo demás), el investigador o el equipo tiene la impresión de no aprender nada nuevo, al menos en lo que concierne al objeto sociológico de la entrevista” (Bertaux, 1999, p.7).

Por otro lado, las similitudes encontrada en las respuestas a las preguntas tanto las referidas a aspectos sociológicos y a las cuestiones lingüísticas como las vinculadas con la migración y la percepción de la sociedad receptora y la repetición de ciertos temas nos aproximan al fenómeno de saturación que se produce cuando en las entrevistas se tiene la impresión de no aprender nada nuevo en lo concerniente al objeto sociológico, en palabras de Bertaux, de “se tiene la seguridad de haber identificado un fenómeno –una norma, un rol, un proceso, el efecto de una relación estructural– que no sale ni de la imaginación (en el sentido de propensión a crear fantasmas) de los investigadores, ni de la del interlocutor mitómano: ahí está lo social que se expresa a través de voces individuales” (Bertaux 1989, p.92)⁷.

7 Esta similitud en las respuestas de los inmigrantes paraguayos ha sido encontrada en las respuestas de todos los inmigrantes de países limítrofes que residen en la ciudad. Esta autora entiende que “todo discurso es un objeto históricamente producido e interpretado, esto es, que se halla situado en el tiempo y en el espacio” (Wodak y Meyer, 2003, p.19) y desde esa conceptualización ha analizado la representación discursiva de la identidad nacional en distintos contextos incluyendo en su estudio aspectos lingüísticos, históricos y sociales de la comunidad para poder llevar a cabo una adecuada interpretación crítica del discurso y su identidad.

La conformación de grupos en la ciudad de Bahía Blanca

En lo que sigue nos ocuparemos de establecer el modo en que se conforman los grupos. Según van Dijk (1999), los grupos se conforman a través de procesos de categorización social en los que se establecen ciertas características o atributos compartidos por los miembros de un grupo. Estas características pueden ser de naturaleza cultural, social, étnica, de género, religiosa, entre otras. Este autor, también, identifica la existencia de varios mecanismos de exclusión y discriminación que se utilizan para mantener la pertenencia a un grupo y la distinción con respecto a otros grupos. Estos mecanismos incluyen la estigmatización, la marginación, la negación de identidad, la deslegitimación y la violencia simbólica. Por otro lado, ha enfatizado en el papel que juega el discurso en la construcción y mantenimiento de los grupos, atendiendo a la doble función del lenguaje: la comunicativa y la simbólica. En este sentido, el discurso puede ser utilizado para reforzar la identidad grupal y el sentimiento de pertenencia, pero también puede ser utilizado para excluir y marginar a otros grupos. Para establecer el modo en que se conforman los grupos en nuestro corpus, seguiremos uno de los seis criterios que Van Dijk (2008, p.210-212) establece para la identificación de grupos –o su diferenciación–: el referido a la identidad/pertenencia vinculado a la conformación nosotros/ellos⁸.

Los consultados en tanto usuarios del lenguaje emplean el discurso, por un lado, para realizar actos sociales a través de la interacción social, (en la conversación y en otras formas de diálogo anclados en diversos contextos sociales y culturales) y, por el otro, como miembros de categorías sociales, comunidades o culturas estableciendo complejas combinaciones de estos roles e identidades sociales y culturales (cfr. Van Dijk, 2000, p.21). La entrevista entendida como una forma de interacción social pre-

8 La elección de este criterio se debe solo a cuestiones de extensión.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

senta ese intercambio que resulta en una negociación y permite al entrevistado construir y mostrar activamente roles e identidades y establecer un lugar nodal según su experiencia particular. Así, cada entrevista contiene una naturaleza simbólica, puesto que en la narración contenida presenta significantes que anclan significados y ponen de manifiesto rasgos identitarios.

Para determinar estos rasgos utilizaremos las herramientas analítico-discursivas que propone Ruth Wodak⁹, particularmente, la clasificación de estrategias discursivas. Por estrategias entiende un conjunto de prácticas más o menos preciso e intencional, que incluyen las prácticas discursivas, que es adoptado con el fin de alcanzar un determinado objetivo social, político, psicológico o lingüístico y por estrategias discursivas entiende “las formas sistemáticas de uso del lenguaje, se pueden clasificar en diferentes niveles de organización y complejidad lingüística” (Wodak y Meyer, 2003, p.115). Esta clasificación está constituida por cinco estrategias, a saber:

- a) Estrategias de *referenciales o modo de nombrar* que apuntan a la construcción de grupos internos y externos y responde a la pregunta ¿de qué modo se nombra a las personas?;
- b) Estrategias *predicativas* son formas lingüísticas a través de las cuales se atribuye una serie de rasgos, características y cualidades a individuos o grupos y responde a la pregunta ¿qué rasgos, características, cualidades y particularidades se les atribuyen?;
- c) Estrategias *argumentativas*, que justifican las atribuciones positivas o negativas;

⁹ Esta autora entiende que “todo discurso es un objeto históricamente producido e interpretado, esto es, que se halla situado en el tiempo y en el espacio” (Wodak y Meyer, 2003, p.19) y desde esa conceptualización ha analizado la representación discursiva de la identidad nacional en distintos contextos incluyendo en su estudio aspectos lingüísticos, históricos y sociales de la comunidad para poder llevar a cabo una adecuada interpretación crítica del discurso y su identidad.

- d) Estrategias de *puesta en perspectiva* o enmarcado cuyo objetivo es expresar la implicación y la ubicación del punto de vista de la persona que habla;
- e) Estrategias de *intensificación y atenuación* por medio de las cuales se origina una modificación epistémica de una proposición.

Conforme al propósito establecido para este trabajo (explicitar la conformación grupal y su caracterización), nos centraremos en las dos primeras en tanto posibilitan, por un lado, relevar el modo en que los consultados se representan a sí mismos (Reisigl y Wodak, 2001, p.73) y construyen una identidad nacional, la mantienen, la reproducen a la vez que les permite cambiar alguno o todos sus aspectos. Por el otro, permite analizar la manera o el modo con que se hace referencia a las personas o a los grupos de personas y su objetivo reside en la construcción, la representación y caracterización de grupos sociales.

Los grupos en la muestra de bahienses

Atendiendo a la oposición nosotros/ellos, se observa una caracterización clara tanto del endogrupo conformado por los inmigrantes, como del exogrupo, conformado por los bahienses. Una visión en conjunto de las respuestas permitió establecer una diferenciación respecto de

1. El recibimiento,
2. La inserción laboral,
3. La búsqueda de mejores oportunidades y
4. Las características propias de la ciudad.

A modo de ejemplo consignamos las siguientes respuestas:

1. *En su momento fue muy importante, hoy por hoy tal vez esté trayendo problemas creo yo, porque en cierta forma, ahora, es como que tenemos que repartir los tantos, antes por lo menos vinieron y sí está bien forjaron, pero ahora ya me parece que por ahí tendríamos que poner un poquito más de hincapié en que tengamos o tenga oportunidad la gente de acá. (EBB010, 2010)*¹⁰
2. no es lo mismo la inmigración de antes que la de ahora, la inmigración de antes venía a trabajar, venía a trabajar pesado, había que laburar todo el día y traían a todos después, Los de ahora, los inmigrantes por ahí que puedo conocer (...) el boliviano, el paraguayo me parece como que ahora es menos, ahora es como más molesto para algunos, que venga el paraguayo, que venga el chileno, (...) antes no... la gente no es la misma que la de hace 60 años, tiene otra cultura tiene otra forma. porque yo te digo mi abuelo trabajaba como loco. (EBB20, 2010)
3. [...]yo creo que la persona que decide irse de un país a otro tiene diferentes motivos y diferentes intereses laborales, familiares, (...) pero el tema pasa por el lado emocional, se extraña a la familia se pierden muchas costumbre tenés que adaptar a otra sociedad, siempre sentís como que no es tu lugar de origen, siempre se extraña, hay algo que modificar, y hay algo de lo cual adaptarse, cambios, no es para todo el mundo la inmigración, tenés que estar muy bien parado como para decir bueno me voy y cortar con tus raíces, tus costumbres con tu lugar de origen no... [...]. (EBB13, 2010)

¹⁰ Cada respuesta se ha identificado con la letra E correspondiente a entrevista, seguida de la inicial del país de procedencia –Bo y Br para Bolivia y Brasil, respectivamente– y un número de identificación que permita ubicarla en corpus. En el caso de Bahía Blanca, se consigna BB.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

4. Bahía es muy careta, entonces el negrito cae mal viste cómo es?, es una sociedad cerrada dispuesta a recibir europeos o de Estados Unidos, porque les parece que son iguales, no recibe bien a los que vienen de países cercanos, la gente lo ve como una amenaza, el tipo que viene a sacar trabajo / o estamos en crisis y vienen estos a competir / y está esa idea de que vienen porque acá tienen planes de vivienda, salud, educación: / que allá no te dan... Acá vienen de turistas se quedan y nadie los jode, consiguen un laburo y no tienen problema siguen estando acá... Vienen a buscar oportunidades que ellos allá no tienen, pero así y todo: // También se discriminan a los bolivianos. (EBB44, 2010)

En el primer ejemplo podemos observar una oposición temporal –resaltada en negrita–, que se corresponde con los movimientos migratorios de fines del siglo XIX y principios del siglo XX¹¹ y la inmigración reciente. En el segundo ejemplo, se plantea una oposición atendiendo a la procedencia y, también, la oposición temporal al establecer una comparación respecto del trabajo. En el tercer ejemplo, se observan los motivos de la migración y se enumeran una serie de factores y en el cuarto, dos características de la ciudad que establecen cierta relación lógica de causa-consecuencia en la que también interviene el tiempo: Bahía Blanca es una ciudad elitista por eso discrimina y Bahía Blanca es una ciudad de inmigrantes por eso discrimina.

Por otro lado, en la muestra encontramos estrategias predicativas en construcciones atributivas y adscriptivas utilizadas para la caracterización de los endogrupos a partir de la utilización de

11 El período de la inmigración aluvional –entre 1880 y 1920– fue trascendental y afectó a todo el país pero de manera significativa a Bahía Blanca: según el censo de la Provincia de Buenos Aires de 1881, la población total era de 3.201 habitantes, de los cuales 988 (30.86%) eran extranjeros; según el censo municipal de 1906, la población total era de 37.555 habitantes, de los cuales 20.940 (55.76%) eran extranjeros, según el tercer censo nacional de 1914, la población total era de 70.269 habitantes, de los cuales 34.503 (49.10%) eran extranjeros. Es interesante mencionar que el número de varones extranjeros superaba en 1348 al de argentinos.

la metonimia –“es muy elitista Bahía busca siempre manejar un nivel” (EBB11, 2010) o “Bahía discrimina mucho” (EBB27, 2010)– o eufemismos como lo ilustra la siguiente cita:

En argentina tenemos el mito que se trata bien al inmigrante sin embargo si vos hablás con inmigrantes no. La experiencia de mis papás o el entorno de mis papás no es tan positiva. El recuerdo que ellos tienen “gallegos de mierda” era una expresión que mi padre escuchó más de una vez y mi mamá también. o anécdotas de hostilidad. La imagen de una comunidad abierta y receptora que no lo es. Estamos hablando de gente que viene de Europa no quiero imaginar cómo es para gente que viene del norte de Paraguay, Bolivia o Chile, creo que no es una comunidad tan, tan abierta como es el estereotipo. (EBB16, 2010)

Podemos observar que, en general, la descripción que el bahiense construye sobre sí mismo es valorada de manera negativa. En cuanto a la conformación grupal, se distinguen dos “endogrupos”: uno conformado por europeos basado en la idealización del pasado a la vez que en cierto prestigio derivado de su pertenencia al primer mundo y es valorado positivamente aunque la valoración cambia en referencia a casos particulares de migrantes. El otro endogrupo conformado por los inmigrantes latinoamericanos presenta una valoración negativa originada por la asociación a una clase social baja sujeta a explotación y discriminación y a la pertenencia a países empobrecidos.

En otros trabajos (Orsi, 2010; 2011; 2013; Hernández et.al., 2015) hemos corroborado la existencia de una visión generalizada de la inmigración de países limítrofes cuya valoración es negativa, así como también generalizaciones en las formas de referencia (y los elementos lingüísticos que las componen) utilizadas para aludir a los inmigrantes de esos países. También, hemos abordado las estrategias de referencia y predicativas que

se adscriben a los inmigrantes de países limítrofes (Orsi, 2012) y pudimos observar que comprenden:

1. Términos generales, referidos a una clase heterogénea, como *inmigrante*, gente y *personas* que son precisados por complementos y cláusulas definidas adscriptivas que los desambiguan.
2. Formas que utilizan los distintos gentilicios acompañadas por estrategias predicativas y adscripciones particulares que realizan los consultados y que clasificamos según cuatro criterios:
 1. el vínculo que se establece entre la procedencia del migrante y el trabajo,
 2. los insultos por medio de la nacionalidad,
 3. los rasgos fenotípicos y
 4. caracterizaciones adscriptas como rasgos propios.

A continuación, ofrecemos algunos ejemplos:

1. “los inmigrantes que vienen de países limítrofes [...] son invasores” (EBB26, 2010); “los [inmigrantes] que vienen acá son generalmente mano de obra barata” (EBB43, 2010); “los [inmigrantes] que vienen de Bolivia de Chile de Paraguay son delincuentes”. (EBB48, 2010); “gente de Bolivia, de Chile, de Paraguay” (EBB30, 2010); “en la manera de vestir, en la manera de actuar, se distingue, se destaca enseguida ese tipo de personas [de países] limítrofes”. (EBB48, 2010).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

2. “los bolivianos vienen a sembrar cebolla” (EBB10, 2010), “los bolivianos son los verduleros de la ciudad” (EBB08, 2010), “el brasilero o trabaja en el Polo o es artesano o artista” (EBB013, 2010) “el chileno o es zanjero o es albañil” (EBB31, 2010), “los paraguayos son sirvientas” (EBB27, 2010). “los paraguayos son narcos” (EBB14, 2010); “el uruguayo tiene trabajos así como en la municipalidad o es empleado de comercio” (EBB15, 2010)
3. “esas expresiones qué bolita, qué paragua” (EBB45, 2010), “insultar al otro con decirle [...]sos un chileno” (EBB16, 2010), “el paraguayo es el paragua” (EBB23, 2010)
4. “por el color de piel también viste que son más negritos” (EBB45, 2010), y
5. “boliviano desgraciado que tiene los hijos esclavizados” (EBB20, 2010), “los brasileños son más alegres” (EBB22, 2010), “es más entrador, el brasilero” (EBB33, 2010), “uno que me entra a robar acá [digo] qué chileno de m...” (EBB19, 2010), “el chileno es traicionero” (EBB57, 2010), “el paraguayo hace trabajar mucho a su mujer”. (EBB55, 2010)

Esta breve presentación de las estrategias referenciales y predicativas nos permite observar la existencia de valoraciones distintas (y distintivas) para cada grupo inmigratorio que evidencian que las valoraciones negativas se corresponden con inmigrantes de procedencia boliviana, chilena y paraguaya que poseen descripciones más detalladas y de mayor frecuencia de aparición en la muestra, mientras que las descripciones breves y someras se corresponden la inmigración brasileña y uruguaya, dos grupos que particularizados presentan una valoración positiva. Esto, finalmente, nos permite inferir que el mayor o menor grado de detalle podría relacionarse, también, con la visibilidad que cada grupo inmigrante posee en la sociedad re-

ceptora teniendo en cuenta el porcentaje de inmigrantes de estos países que residen en la ciudad.

Los grupos en la muestra de inmigrantes

Para el caso de los inmigrantes de países limítrofes hemos podido constatar la existencia de dos grupos claramente delimitados: el endogrupo, conformado por los inmigrantes, y el exogrupo que conforma la sociedad receptora. Una visión global de las entrevistas nos permitió establecer, para el primero de ellos, cuatro características distintivas: 1: la búsqueda de mejores oportunidades, 2. la inserción laboral y 3. las características de la ciudad. A continuación ofrecemos algunos ejemplos:

1. “la persona que inmigra, el inmigrante busca futuro que en su país no tiene”. (EB15, 2012),
2. “el inmigrante llega con una mano atrás y otra adelante, sin nada porque lo que deja es peor y espera encontrar un trabajo, que sus hijos estudien y sean profesionales, realizarse en la vida”. (EC3, 2012),
3. “Hasta hace un tiempo atrás la Argentina era el país más rico de Latinoamérica y tenía todo lo que cualquier persona quiere trabajo, educación, referentes de la cultura, y el inmigrante se entera de eso y no necesita estar muy mal para saber que en un lugar así va a estar mejor”. (EP2, 2012)
4. “En realidad, el inmigrante no sabe dónde va a vivir. Casi siempre las malas experiencias y los tipos de personas lo llevan a conocer diferentes ciudades y Bahía Blanca es una ciudad que tiene todo, no es ni chica ni grande, la gente aunque no se lo crean, es buena, muy solidaria, recibe inmigrantes desde que se fundó y el bahiense está acostumbrado y tiene

esto de ser un poco careta y hacer diferencia por la guita pero no es algo que en otras ciudad no pase. La gente es más bien". (EU1, 2012)

Estas características ofrecen un perfil del endogrupo que es recurrente en las entrevistas, aún cuando existan variaciones en la forma de expresión. Asimismo, resulta evidente el distanciamiento que opera en el discurso: "el inmigrante" o "la persona que inmigra" tiene como referente la experiencia personal de cada consultado –que emerge conforme avanza la entrevista– pero se en una generalización que nos impide inferir otras cuestiones como la relación entre la procedencia y la experiencia, por mencionar una. Por otro lado, se observa una visión positiva del Bahiense y de la ciudad diferente a la relevada para el exogrupo. Esto puede deberse tanto a la experiencia positiva de los inmigrantes como a la percepción de los sujetos que no se socializaron en la ciudad.

Respecto de las estrategias de referencia, encontramos que en su mayoría, se refieren a sí mismos como *el inmigrante* más la nacionalidad que corresponda (en un 30% del total de la muestra) o por la nacionalidad *el bolivano, el brasileiro*¹² –*brasileiro-, chileno, paraguayo y uruguayo* (en un 70%). Asimismo, reconocen la existencia de términos de referencia despectivos para denominarlos cuya valoración es negativa y entienden como insulto. En cuanto a las estrategias predicativas, los consultados entienden que son identificados como inmigrantes principalmente por dos rasgos característicos. Por un lado, se encuentran los rasgos fenotípicos como 1. el color de piel "les llamo la atención porque soy negro y acá no hay muchos negros" (EBr1, 2012), "nos reconocen porque tenemos una piel más oscura" (EP2, 2012), 2. la estatura "por ahí somos más bajitos" (EBo5, 2012), 3. la forma del rostro "yo creo que la cara así, redonda, nos diferencia" (EC16, 2012), y 4. las manos, "tenemos las manos

12 El gentilicio utilizado por los consultados procedentes de Brasil presenta variación entre "brasileiro", utilizado el 80% en de las ocurrencias, y brasileiro y brasileño, en el 10% cada uno. Entendemos que esto se debe, en parte, al mantenimiento de su lengua.

estropeadas de trabajar, la flaca en quinta no usa guantes y yo uso para algunas cosas, pero para otras no se puede y así te ven las manos y ya saben que somos paraguayos porque acá todos trabajamos con las manos” (EP3, 2012). Y, por el otro, la lengua “cuando me oyen hablar, se dan cuenta” (EBo5, 2012), “la gente se da cuenta cuando hablo” (EC15, 2012), “en Paraguay, casi toda la gente es descendiente de guaraní y muchos saben hablar lengua” (EP3, 2012).

Estos ejemplos, permiten señalar que, entre los rasgos característicos individualizados en la construcción estereotípica, la mención del color de la piel se muestra coincidente con los rasgos fenotípicos mencionados por la sociedad receptora: “nos reconocen porque tenemos la piel más negra pero acá se creen todos blancos, porque acá la raza no se ve tanto, que no sé si en realidad no quieren ver” (EP2, 2012). A través de este ejemplo –que con variantes relevamos en todas las entrevistas– podemos señalar el reconocimiento de los consultados de una actitud etnocéntrica en la sociedad receptora que opera para diferenciar grupos: un nosotros y los que se parecen a nosotros frente a los otros.

Respecto de las caracterizaciones adscriptas como rasgos propios, expresan que la sociedad receptora los caracteriza como *inmigrantes trabajadores* porque “en definitiva todo lo que un emigrante ha venido a buscar a la argentina es trabajo, cosa que otros en su lugar de origen no lo ha podido lograr, pero que en este lugar si lo ha conseguido” (EC10, 2012), o porque “el trabajo es la única manera de poder tener algo” (EP2, 2012). Pero también expresan el modo en el que entienden que la sociedad receptora los percibe, pudiéndose encontrar coincidencia entre las siguientes adscripciones: *ventajero* –y variantes– entendida como una condición necesaria para poder aprovechar las oportunidades de laborales, *pobres* –y variantes– porque “es la condición de todo el que deja su país” (EP1, 2012), “si no estás pasando necesidades no dejás tu país” (EP3, 2012) y, finalmente, *incultos*–y variantes– porque explican que la necesidad de

trabajar les imposibilitó terminar la escolarización obligatoria “Vine de muy chica, con mi familia, a los 11 años. Al principio mi mamá me mandaba, pero después se hizo difícil, llegamos al campo y bueno tenía que trabajar” (EB3, 2012).

Finalmente, respecto de las actividades que realizan, encontramos una estructura similar que se inicia con una afirmación como “uno trabaja de lo que puede hasta que llega algo mejor y así va progresando” –y variantes–, seguida de las experiencias laborales vividas y concluye con una opinión sobre las dificultades al momento de conseguir mejores trabajos, en mejores condiciones y mejor remunerados. En este punto es necesario señalar la oposición que se presenta entre la representación relevada del bahiense y la de los inmigrantes de países limítrofes. Asimismo, observamos que se perfila una configuración grupal a partir del uso de términos de identificación de referencia ya generales ya particularizantes –como es el caso de *el inmigrante* y la mención de la nacionalidad– caracterizado a partir de términos vinculados a los campos semánticos de la educación, el trabajo, el respeto, el esfuerzo, la pulcritud y la honestidad. Estos rasgos que se autoatribuyen a sí mismos se oponen a aquellos negativos que componen la representación relevada para el exogrupo. Esta antonimia de campos semánticos antónimos permite inferir que son rasgos estereotípicos, conocidos y extendidos en Bahía Blanca.

Aportes de la historia oral al análisis de las entrevistas

Como referimos en las cuestiones metodológicas, el cambio en el diseño de la muestra propició un acercamiento distinto a los datos. Conforme avanzábamos en la sistematización del corpus, advertimos que en cada entrevista realizada al endogrupo, los consultados construían narrativas y experiencias de vida en las que identificamos “unidades latentes” a partir de las categorías de los actores (cfr. Guber, 2004, p.65). Asimismo, notamos que en

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

el marco de la interacción, los entrevistados (re)definían distintos roles e identidades y ocupaban un punto nodal en distintos momentos de la entrevista. Así, por ejemplo, en su relato se revelaban elementos simbólicos, que también transmitían significados subjetivos que los consultados le asignaban a su vida entre los que observamos, por ejemplo, la presencia de rasgos identitarios.

Uno de esos rasgos es el presente en las distintas variedades que los consultados poseen. Casi la totalidad de los consultados señala las mismas cuestiones fónicas, lexicogramaticales y suprasegmentales para su grupo migratorio lo que permite afirmar que existe una conciencia extendida de rasgos diferenciadores de las variedades. Reviste especial interés las respuestas referidas a las características lexicogramaticales por su relativa generalidad en la caracterización de la variedad propia y por la mención de las dificultades que encontradas en el proceso de adaptación “al principio es todo raro, una cultura diferente, otros modismos al hablar” (EC7, 2012) o bien de expresiones amplias como “los nombres de las cosas son diferentes y cuesta al principio” (EP3, 2012) o bien del señalamiento de las diferencias respecto de la variedad de español hablada por la sociedad receptora “al principio parece que te lastima escucharlo, hasta que te acostumbrás” (EP2, 2012) o como refiere una consultada imitando al español bonaerense “shegué y encontré laburo, che” (EC28, 2012).

Por otro lado, los consultados también refieren haberse sentido discriminados por una evaluación negativa de sus rasgos lingüísticos. En este sentido, expresan la existencia de un modo de hablar “argentinizado” o a que, al regresar a su país, son discriminados por su manera de hablar. Por ejemplo, una consultada relata:

hace 48 años que vivo acá, y cuando fui de visita a lo de mi hermana, salía a hacer compras por los negocios del barrio en el que nací y me decían `usté es argentina ya no es más paraguaya` y la verdad me dieron unas ganas de volverme a Bahía. Me sentí que no soy de acá pero tampoco de allá... fue horrible. (EP2, 2012)

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

Y en el mismo sentido, encontramos “en Chile no me reconocen como chilena y mis parientes me dicen que hasta me cambió la voz” (EC10, 2012). Estas dos experiencias negativas se pueden explicar a partir de una acomodación a la pronunciación del español bonaerense de las inmigrantes que tiene como correlato cierta pérdida de la identidad lingüística sustentada en el cambio de sus marcadores de procedencia lingüísticos¹³. → ***las mujeres tienden a asimilarse con mayor rapidez.***

Finalmente, aunque en menor medida se refieren a la relación español-guaraní a la que califican como compleja:

el guaraní es precioso, pero acá no lo usamos, es más hasta lo negamos porque no ponen cara. Es más te digo, en Paraguay también porque está esa idea de que los que hablan guaraní son indios pobres, parecido a lo que acá, y eso que todo el mundo sabe hace que no lo uses aunque se te escapan palabras sin que te des cuenta y bueno, ya no podés negar que sabés guaraní [...] y las palabras más que palabras son, como te podría decir formas, por ejemplo cuando te enterás algo que no podés creer acá dicen ¡Ay dios mío! Y yo lo primero que se me escapa es koré que es guaraní. (EP3, 2012)

Este ejemplo permite observar la identidad que el inmigrante construye a partir de la situación de migración a la vez que la conciencia de rasgos propios del guaraní y la valoración negativa que se infiere de “reprimir” la lengua, lengua que se asocia, de alguna manera, a la pobreza. En este sentido, las cuestiones lingüísticas revisten especial interés, en tanto se vinculan consistentemente con el proceso de adaptación a la comunidad receptora a la vez que se desprende una valoración particular.

13 Teniendo en cuenta la relación entre lengua e identidad y las actitudes hacia las variedades, este análisis puede enriquecerse adoptando un enfoque “generalizado” (Rosas et. al., 2023, p. 188.).

Por otro lado, si consideramos que hacer historia oral significa “producir conocimientos históricos, científicos y no simplemente lograr una exposición ordenada de fragmentos y experiencias de vida de los ‘otros’ (Aceves Lozano, 2015, p.10) y que, a su vez, una de las perspectivas incluidas dentro de la historia oral es la historia de vida, podemos abordar desde esta perspectiva ciertos acontecimientos que son vivenciados por los sujetos. En este sentido, la historia de vida se convierte en una herramienta de interpretación que permite, por un lado, estudiar procesos de socialización, conformación de grupos y respuestas a situaciones cotidianas y, por el otro, focalizar en experiencias subjetivas sobre “cómo las personas comprenden su pasado, vinculan su experiencia individual a su contexto social, interpretándola y dándole significado” (de Souza Minayo, 2005, p.98). Para ello se requiere dirigir la investigación hacia una perspectiva *emic* desde la cual analizar el modo en que los consultados construyen su experiencia migratoria en el relato.

Teniendo esto en cuenta, abordamos las preguntas referidas a la situación de inmigración en cuyas respuestas relevamos las estrategias referenciales y predicativas y hemos podido constatar variaciones en el desarrollo de las entrevistas. En el inicio de la entrevista, los consultados utilizan la primera persona singular o en plural. A continuación, presentamos algunos fragmentos que ilustran este uso en los inicios de las entrevistas.

1. Cuando cumplí 19 años me fui de Chile. Las cosas no estaban bien, no había trabajo, había una crisis económica y política que hacía todo muy difícil y cuando Pinochet gana el plebiscito decidí venir a Argentina. Estuve unos meses en el Valle trabajando en la cosecha y me enamoré de la que hoy es mi esposa. En ese entonces, ella recién terminaba la escuela secundaria y se venía a vivir a la casa de una tía que tenía acá porque quería estudiar en la universidad. Y yo la seguí. Tenía algo ahorrado y trabajo siempre se consigue. (EC32, 2012)

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

2. Fue muy duro tomar la decisión de venirme porque tenía trabajo pero la situación allá no era buena. Y me costó mucho adaptarme. Primero viví en Santa Cruz y no tuve una buena experiencia. Tenía trabajo, pero la sociedad no me aceptaba. Así que me fui a Viedma y de ahí llegué a Bahía Blanca. (EC19, 2012)
3. Cuando llegué a Bahía Blanca no tenía nada y estaba muy mal allá porque no podía sostener a la familia. Así que decidimos que lo mejor era irnos. Llegué y conseguí trabajo a la semana. Tardé dos años en instalarme y conseguir la plata para traer a mi esposa y a mi hijo que estaban viviendo allá, en la casa de mi suegra. Y ya cuando llegaron las cosas fueron mejor. Pudimos comprar un terreno y de a poquito fuimos construyendo la casa. (EC35, 2012)
4. Llegamos en el 85, con una mano atrás y adelante, sin conocer a nadie. Y estuvimos hasta el 90 en Neuquén (...) cuando decidimos venir a Bahía Blanca. Y conseguimos trabajo y ya nos quedamos. (EC24, 2012)

En estos ejemplos se observa una coincidencia entre el sujeto y el agente: el uso de la primera persona del singular ocurre en los casos en que viajaron solos y el de la forma en plural si lo hicieron acompañados de familiares. Además, en el relato, se construye la experiencia migratoria que contiene una división espacio-temporal entre el *allá-antes* frente al *aquí-ahora*. El *allá-antes* establece como tema las experiencias vinculadas a las causas que provocaron la inmigración que responden al inmigrante expulsado de su país por una crisis económica o por cuestiones políticas. Por otro lado, la decisión de migrar se narra como un momento de quiebre y la experiencia migratoria se vivencia con más o menos obstáculos dependiendo del modo de inmigrar: quienes inmigraron solos o con su familia recuerdan las dificultades del punto de partida y de inserción laboral como las esperables a la situación, mientras que quienes viajaron sin la familia, la separación de los

afectos distantes es evocada como un momento de sacrificio y transición que abordan sin detalles y sin profundizar¹⁴.

Otra de las cuestiones en las que aportó la historia de vida se centra en el recuerdo. Este se origina en la memoria individual y no puede sino enmarcarse socialmente en lo social –en tanto las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente (Jelin, 1998)– desde donde se construye una narrativa social del pasado. Aunque no necesariamente coincidan los elementos que conforman la memoria individual y la memoria colectiva porque la sociedad es heterogénea y dinámica, en los relatos de los consultados aparecen similitudes que giran en torno a la familia que adquiere significación en dos instancias. Por un lado, en el reencuentro, fundamentalmente, con la madre y los hermanos, como puede observarse en el siguiente fragmento:

Cuando llegué a Bahía me fue muy difícil porque solo vinimos con mi hermano y el resto de la familia se quedó. Estuve muy mal el primer año, me constó (...) Dos años estuvimos trabajando, solo trabajábamos hasta que pudimos traer al resto. (...) Cuando abracé a mi mamá, volví a vivir y me parecía como si todo ese tiempo no había existido. Hace 15 años de eso todavía me emociono. Pero no me arrepiento. (EC13, 2012)

Si bien la familia, en tanto institución social, posee variación según la estructura, la dinámica la cultura, la sociedad y el tiempo histórico, presenta características asociadas a ella como el vínculo afectivo y emocional y la transmisión de valores y cultura. La situación de inmigración operó como factor relevante en el proceso de adaptación y el reencuentro se volvió un elemento que permitió resignificar la experiencia. El caso contrario ocurre

¹⁴ Es interesante analizar esta división espacio-temporal de la experiencia migratoria desde el concepto de experiencia migratoria que “remite a un campo de relaciones sociales y espaciales dando cuenta de las maneras en las que los y las migrantes logran relacionar y articular lugares dispersos entre el “aquí” y el “allá” a través de relaciones y redes sociales” (Pizarro y Ciarallo, 2023, p.46) pero hacerlo aquí excede al propósito del trabajo.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

cuando no se produce el reencuentro por ejemplo “Estoy contenta con mi nueva vida acá, con mi trabajo, con mi marido, pero siempre me falta mi familia, el almuerzo, la sobremesa, repartirse las tareas para ver quién junta la mesa, quién lava los platos, quién ordena. Es difícil y tengo la esperanzas de volver a vivir allá, pero no se puede tener todo” (EU1, 2012). De esta manera se expresan la pérdida de los roles que conforman la identidad a la vez que la pertenencia cultural que solo se actualizan en el recuerdo.

Por otro lado, la familia aparece como elemento necesario consecución del bienestar “para mi estuvo muy bien [dejar Concepción] que yo pueda venir a este lugar, trabajar, hacer mi casita, estuvo bien, después ya formé mi familia y bueno entonces ya las cosas ya fueron mejores, vinieron mis hijos, y ya formé mi hogar, no cierto” (EC33, 2012). En este caso, puede observarse una separación temporal en el discurso a partir del “ya” que introduce, de alguna manera, la realización personal y detiene la significación que se ancla en un sentido de pertenencia derivado de las connotaciones del término “hogar”.

A modo de cierre

El análisis realizado permitió relevar en las dos muestras, en principio, la existencia de dos grupos claramente definidos que se muestran coincidentes respecto de las estrategias referenciales, las estrategias predicativas. Esta coincidencia pone de manifiesto el perfil de un estereotipo del inmigrante cuyas características y elementos constitutivos son reconocidos tanto por el endo como por el exogrupo. También, se pudo constatar la existencia de una valoración de esos elementos constitutivos de las estrategias referenciales –tanto los usados por los consultados como aquellos que señalan que son usados por otros– y de aquellos que configuran las estrategias predicativas – los rasgos fenotípicos, las caracterizaciones adscriptas como rasgos propios y las actividades que se adscriben–, que, en su conjunto, son negativos. De esto, se deriva la percepción de una sociedad re-

ceptora etnocentrista que utiliza estos elementos para acentuar las diferencias intergrupales a la vez que una categorización que responde más a la estratificación social que a la procedencia en tanto se vincula directamente a inmigrante con carencias explicitada de alguna manera en la antonimia de campos semánticos. Respecto de los rasgos lingüísticos, si bien no se profundizó en los rasgos particulares de cada variedad, se pudo señalar que ambos grupos poseen conciencia lingüística de las variedades en contacto, tanto la hablada por la sociedad receptora como la hablada por los inmigrantes y que esta conciencia permite identificar aquellos rasgos lingüísticos distintivos de las variedades.

Asimismo, se ha puesto de manifiesto la necesidad de analizar en profundidad el complejo entramado de factores que inciden en la conformación de estos grupos que adscriben –a los otros y a sí mismos– y se reconocen de manera similar y les permite incluirse y construir una identidad grupal atendiendo a la condición de inmigrantes y su procedencia y de miembros de la sociedad receptora, aunque existan diferencias originadas por la experiencia personal.

Finalmente, es necesario ahondar en las entrevistas de inmigrantes y analizarlas no sólo atendiendo a las particularidades de la procedencia que nos permitiría hallar otros grupos al interior del inmigratorio que implique otras construcciones identitarias sino también teniendo en cuenta .

Referencias

- Aceves Lozano, J. E. (2012). *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*. CIESAS.
- Amossy, R. y Herschberg Pierrot, A. (2001). *Estereotipos y clichés*. Eudeba.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

- Bertaux, D. (1989). Los relatos de vida en análisis social. *Historia oral y fuente oral ¿Historia oral?* Universitat de Barcelona, (1), 87-96.
- Bertaux, D. (1999). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones*. (29), 1-22. <http://investigacionsocial.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/103/2013/03/14BERTAU.pdf>
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. y Passeron J.C (2004). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI.
- De Souza Minayo, M.C (2005). *El desafío del conocimiento. Investigación cualitativa en salud*. Universidad de México. https://digitalrepository.unm.edu/lasm_es/47
- Elizaincín, A. (1992). *Dialectos en contacto. Español y portugués en España y América*. Arca.
- Fishman, J. (1979). *Sociología del lenguaje*. Cátedra.
- Goebel, H., Nelde, P., Starý, Z. y Walck, W. (eds.) (1996) *Kontaktlinguistik/Contact Linguistics/Linguistique de contact*. Walter de Gruyter.
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós
- Guber, R. (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexibilidad*. Siglo XXI Editores.
- Hernández, G., Bertoni, B., Canoni, J., Fernández, B. y Orsi, L. (2015) Las migraciones desde Chile y Bolivia a Bahía Blanca. Delimitar un campo e identificar las prácticas en historia oral (2007- 2013). En A. I. Barelli y P. Dreidemi (comp.), *Migraciones en la Patagonia. Subjetividades, diversidad y territorialización* (pp.31-50). Universidad Nacional de Río Negro.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

- Jelin, E. (1998). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- Labov, W. (1972). *Sociolinguistic patterns*. University of Pennsylvania Press.
- Moreno Fernández, F. (1998). *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Ariel.
- Orsi, L. (2010). ¿Qué piensan los que reciben? Actitudes lingüísticas hacia los inmigrantes de países limítrofes en Bahía Blanca. En V. Castel y L. Cubo de Severino (eds.), *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada lingüística* (pp.957-962). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Orsi, L. (2011). Valoraciones de la inmigración limítrofe en Bahía Blanca. En *Actas del V Coloquio de Investigadores en Estudios del Discurso y II Jornadas Internacionales de Discurso e Interdisciplina*. Universidad Nacional de Villa María.
- Orsi, L. (2012). Dime cómo estereotipas y te diré dónde te ubicas: valoraciones de inmigrantes de países limítrofes y europeos en Bahía Blanca. En A. Martínez y A. Speranza, (eds.), *Rumbos sociolingüísticos* (pp.73-80). Editorial FFyL-UNCuyo y SAL.
- Orsi, L. (2013). Inmigración, Identidades y Valoraciones en Bahía Blanca. En G. Hernández (comp.), *Lo dicho y los hechos. Investigación y debates de historia oral y etnografía en Bahía Blanca y la región del suroeste bonaerense* (pp.271-299). Libros en colectivo/Cuadernos.
- Pizarro, C. y Ciarallo, A. (2023) Circulación migratoria. En C.I. Jiménez Zunino y V. Trpin (coord.) *Pensar las migraciones contemporáneas: categorías críticas para su abordaje*. (pp. 45-48). Teseo. DOI: 10.55778/ts878691343

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

- Quasthoff, U. (1987). Linguistics prejudice/Stereotypes. En U. Ammon, N. Dittmar y K. Mattheier (eds.), *Sociolinguistics/ Soziolinguistik* (pp.785-799). Walter de Gruyter.
- Reisigl, M. y Wodak, R. (2001). *Discourse and discrimination: Rhetorics of racism and anti-semitism*. Routledge.
- Rosas, C., Mallimaci Barral, A.I, y Magliano, M.J. (2023) Género. En C.I. Jiménez Zunino y V. Trpin (coord.) *Pensar las migraciones contemporáneas: categorías críticas para su abordaje*. (pp. 183-191). Teseo. DOI: 10.55778/ts878691343
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P. y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/metodo/RSCapit>
- Silva-Corvalán, C. y Enrique-Arias, A. (2001). *Sociolingüística y pragmática del español*. Georgetown University Press.
- Trudgill, P. y Hernández-Campoy, J. M. (2007). *Diccionario de Sociolingüística*. Gredos.
- Van Dijk, T. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Gedisa.
- Van Dijk, T.A. (2000). El discurso como interacción en la sociedad. En T.A. Van Dijk (comp) *El discurso como interacción social. Vol. 1*. (pp. 19-66). Gedisa.
- Van Dijk, T. (2008). Semántica del discurso e ideología. *Discurso & Sociedad*, 2(1). 201-261. [http://www.dissoc.org/ediciones/v02n01/DS2\(1\)Van%20Dijk.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v02n01/DS2(1)Van%20Dijk.pdf)
- Wodak, R. y Meyer, M. (eds.) (2003). *Métodos del análisis crítico del discurso*, Gedisa.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
La Conformación de Grupos en Inmigrantes (...) - Laura Orsi

Virkel, A. (2004). *Español de la Patagonia. Aportes para la definición de un perfil sociolingüístico*. Academia Argentina de Letras.

Zimmermann, K. (2009). Algunos aspectos teóricos y epistemológicos de la historiografía de las ciencias del lenguaje en ámbitos y tradiciones específicos: a manera de introducción. En *Revista internacional de lingüística iberoamericana*, (13)7-10.

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX¹

María Jorgelina Ivars*

1 Una versión reducida de este trabajo fue presentada en las XII Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del país, organizadas por el Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto, llevadas a cabo en Río Cuarto, Córdoba, los días 27, 28 y 29 de septiembre de 2017, con el título: “¿Sólo blancas, delgadas y bellas? Acercamiento a presencias y ausencias femeninas en un repertorio visual de mediados del siglo XX”.

* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. E-mail: jorgelina.ivars@gmail.com

Resumen

Este capítulo propone un análisis de imágenes de mujeres reproducidas en una revista patagónica, *Argentina Austral*. A partir de una selección correspondiente a ejemplares de los años cuarenta y cincuenta pretendemos elucidar quiénes son las mujeres que están presentes en sus páginas, qué representaciones de género se construyen y transmiten y quiénes están ausentes y por qué. La consideramos como una fuente documental de importancia para la historia de los territorios patagónicos y de sus pobladores en general. Contrastamos el estudio de los registros visuales presentes en la revista con historias orales sobre la vida de mujeres en la Patagonia durante el lapso temporal mencionado.

Palabras Clave: Patagonia; Mujeres; Imágenes.

Abstract

This chapter proposes an analysis of images of women reproduced in a Patagonian magazine, *Argentina Austral*. Based on a selection corresponding to copies from the 1940s and 1950s, we aim to elucidate who are the women who are present in its pages, what gender representations are constructed and transmitted, and who is absent and why. We consider it as an important documentary source for the history of the Patagonian territories and its inhabitants in general. We contrast the study of the visual records present in the magazine with oral stories about the lives of women in Patagonia during the mentioned time period.

Keywords: Patagonia; Women; Images.

Introducción

Cuando los territorios patagónicos eran prácticamente ignotos para un amplio sector de la población del resto del país, hubo una revista que tuvo entre sus objetivos publicar información de diverso tenor sobre ellos para hacer que se conozcan; nos referimos a *Argentina Austral*. De materialidad sobria y de abundante y diversa información, fue editada y distribuida mensualmente entre 1929 y 1968, por la “Sociedad Anónima Importadora y Exportadora de la Patagonia”, empresa fundada por la corporación Braun-Méndez y actualmente cadena de supermercados “La Anónima”.

En sus páginas se intercalaban crónicas de viajeros, poesías de habitantes de la región, reproducciones de cuentos, artículos sobre geografía e historia de la Patagonia entre avisos de propaganda de la propia empresa y de sus proveedores junto con notas sobre matrimonios, nacimientos y bautismos, con el fin de atraer a la clientela familiar. Uno de los aspectos que llama la atención, especialmente al recorrer los números de las décadas del cuarenta y cincuenta, es la visualización reiterada de fotografías de mujeres, así como de ilustraciones en donde aparecen.

Nos proponemos indagar las representaciones de la feminidad presentes en esta publicación, atendiendo a su disponibilidad en el fondo del Centro de Documentación Patagónica de la Universidad Nacional del Sur, así como a la amplia difusión que tuvo durante el tiempo en que se editó y porque nos interesa reponer su consideración como una fuente de interés para el conocimiento de la historia de la Patagonia, de las mujeres y de los habitantes de dicho territorio en general. Aquí buscamos responder quiénes son las mujeres patagónicas que la revista muestra en sus imágenes, qué representaciones del género se exhiben a través de ellas y qué relación guardan con la clase social a la que pertenecen y, finalmente, cuáles son las que no están representadas en sus páginas y por qué. Para responder a este último interrogante relacionaremos las imágenes con obras que rescatan testimonios orales de mujeres patagónicas durante el mismo lapso temporal.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

Pensamos que fotografías e ilustraciones de mujeres son documentos que revelan determinados modelos femeninos asociados con la cultura dominante. A través del estudio tanto de disposiciones corporales y gestuales –miradas, maquillaje, peinados, poses- como de vestimentas y de prácticas plasmadas en una selección de fotos de mujeres, así como de publicidades reproducidas en *Argentina Austral*, se tratará de elucidar de qué manera responden a exigencias sociales que actualizan la dominación masculina (Bourdieu, 2000). Con ello se busca contribuir tanto al conocimiento de las imágenes femeninas que un medio de difusión construyó y propagó durante décadas, así como de aquellas que deliberada o solapadamente invisibilizó por no estar en consonancia con las representaciones de la feminidad y de la Patagonia elaboradas por el sector socioeconómico dominante. Empleamos el concepto de representación en dos de los sentidos propuestos por el historiador francés Roger Chartier (1990): como “exhibición de una presencia” o “presentación pública de una cosa o persona” (p. 46) y como “esquemas intelectuales incorporados que engendran las figuras gracias a las cuales el presente puede tomar sentido, el otro ser inteligible, el espacio recibir su desciframiento” y que, tal como afirma el autor, “se sustentan siempre en los intereses del grupo que las forja” (p. 44).

Las “Caras Bonitas” de *Argentina Austral*

Entre las fotografías más recurrentes, y en números aparecidos en los años cuarenta, encontramos retratos femeninos, fuera de texto, en ocasiones acompañadas de avisos publicitarios a las que la mayoría de las veces se agrupa con la leyenda “caras bonitas”, con distintas tipografías. En otras páginas se incluyen las imágenes sin ninguna inscripción, en tanto que “sonrisas del sur” se lee en otra hoja y “figuras juveniles” es otro título que las reúne². En todos los retratos se observa encuadre cerrado y fondo neutro. Como se aprecia, son mujeres jóvenes, claramente iden-

2 Cfr. *Argentina Austral* (1943), XIV, (141), p. 44; XIV, (143), p. 49; (1947), XIX, (193), p. 50.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

tificadas en el epígrafe, con un “señorita” precediendo al nombre y apellido. Asimismo, se indica el lugar de residencia de cada una (ej. Trelew, Comodoro Rivadavia, Río Gallegos, etc.) y el estudio que ha realizado la fotografía (ej. Baró, Neuman, Berenguel, etc.), lo que es indicativo de la creciente actividad de producción de imágenes en esa época en la Patagonia, sirviendo indirectamente también de propaganda a las casas que las realizan. Pero no sabemos si los retratos eran pagados y solicitados por la revista, proporcionados especialmente por sus consumidores, por personal de la empresa o por las familias de sus proveedores.



Figura 1

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars



Figura 2



Figura 3

Voces e identidades
 Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars



Figura 4



Figura 5

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars



Figura 6

A estas fotografías de mujeres no se les asigna una presencia en espacios jerarquizados de la publicación, pero se las pondera de otra manera puesto que esos rostros ocupan carillas enteras. Advertimos cierto cuidado en la composición visual de algunas hojas. Particularmente en la segunda figura, se aprecia la complementación entre los perfiles de los dos retratos superiores con los dos inferiores, trazando claramente dos diagonales con las miradas. También en la figura 3 se refuerza la oblicua en que están distribuidas las fotografías con los perfiles de las jóvenes. Observamos en las dos páginas una composición centrípeta.

Las mujeres están sonrientes en la mayoría de los casos y más serias en otros, pero en todas ellas se visualiza una producción

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

para la foto, aunque en posiciones más naturales y descontracturadas, generalmente; sólo algunas ejercen activamente la mirada, conectándose con el espectador. El maquillaje de ojos y boca, los cuidados peinados, así como la vestimenta que se deja ver en varias imágenes permite inferir que se trata de mujeres de las clases acomodadas que están construyendo una hegemonía y que las mismas estarían respondiendo al ideal de belleza de esos sectores sociales; son imágenes que parecieran evocar a modelos publicitarias y/o actrices. Su reproducción en la revista, a su vez, podría significar haber alcanzado un nombre y el derecho a una imagen de circulación pública y no ya privada. Pero, aun así, ¿a qué se debe la aparición de estos retratos de jóvenes mujeres en la revista, a continuación, o precediendo información diversa sobre la Patagonia? ¿Se busca sólo hacerla más atractiva visualmente? ¿O ejercer alguna influencia sobre el público masculino? El hecho de que aparezcan, en varias ocasiones, junto a publicidades, ¿reforzaría la idea de la belleza femenina como objeto de consumo o sobre la cual los hombres pueden recrear su mirada? En una de sus obras más difundidas, Pierre Bourdieu ha señalado que:

La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (ese) es un ser percibido (percipi), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica. Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto objetos acogedores, atractivos, disponibles. Se espera de ellas que sean "femeninas", es decir, sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, contenidas, por no decir difuminadas. Y la supuesta "feminidad" sólo es a menudo una forma de complacencia respecto a las expectativas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento del ego. Consecuentemente, la relación de dependencia respecto a los demás (y no únicamente respecto a los hombres) tiende a convertirse en constitutiva de su ser (2000, p. 86).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

La reflexión del sociólogo francés podría direccionar afirmativamente nuestra respuesta hacia el último interrogante planteado. Pero, en tanto documentos estética e ideológicamente organizados (Kossoy, 2001), esas imágenes buscan hacer que se conozca a quienes habitan el territorio patagónico y, al mismo tiempo, que se vean a sí mismos en las páginas de la revista, con lo cual responderían a una necesidad de autorrepresentación. La revista devendría en un escaparate para fortalecer la identidad de un sector. Sin embargo, no tenemos referencias de la vida de estas jóvenes o de sus actividades, y probablemente ello se deba a que, dentro de la época y del grupo social al que pertenecen -el género no puede disociarse de la clase-, generalmente no se concebía a la mujer con otros atributos más que sus potencialidades como esposa y madre. Es notorio además que no nos encontremos con imágenes de hombres, presentadas de la misma manera en la revista.

Dado que la imagen necesita de la palabra para comunicar eficazmente (Rojas Mix, 2006; Joly, 2012), podemos vincular esos retratos fotográficos con un artículo publicado en febrero de 1959 bajo el título "Potpurri matrimonial", en el que se expresa que: "En la Patagonia siguen siendo numéricamente menos que los varones, pero las diferencias se acortan". Luego de presentar algunas cifras que dan cuenta de esa disminución de la diferencia en cantidad entre mujeres y hombres en Río Negro, Chubut, Neuquén, Santa Cruz y Tierra del Fuego, el autor afirma que "... debe suponerse que el mayor abundamiento femenino traerá y es posible y plausible un aumento en el índice matrimonial, muy pronto desaparecerá el problema de la soltería masculina" y más adelante, refiriéndose específicamente a la mujer patagónica y con un lenguaje jocoso, agrega:

Los tenorios, los novios de zaguán y los galanes de esquina no han tenido escenario propicio en la Patagonia. En la misma escasez femenina encontraron su Waterloo. Porque la mujer es constitucionalmente seria, pre-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

cavida, sabe adónde va y con quien le conviene. No iba pues, a perder el tiempo, pues, en romances de impreciso resultado matrimonial teniendo ante su puerta una guardia de varones pronunciando esa palabra mágica -casamiento- ante la que claudican de buena gana (Melipal, 1959, p.33).

De la relación entre esas palabras y las imágenes se desprende que explícitamente se quisiera resaltar la idea de la Patagonia como un territorio donde la presencia femenina ha ido creciendo y, sobre todo, la de mujeres blancas, bellas y jóvenes. Ello alimentaría, a su vez, la intención de los editores respecto de difundir -la revista se enviaba al exterior, incluso- una representación de la Patagonia y sus habitantes acordes con sus intereses: un espacio en donde avanzaba el 'progreso'- por tratarse de mujeres de ascendencia europea y pertenecientes a la burguesía-, considerando que la compañía Braun Menéndez formó parte del sector socioeconómico más beneficiado con la incorporación de la Patagonia al control estatal.

En congruencia con esto, resulta oportuno otro texto sobre la temática que nos ocupa, aparecido en el número de diciembre de 1950. Es acompañado del aviso publicitario de una bebida que contiene una ilustración de una mujer e incluye una fotografía de un paisaje patagónico al final. Se titula "La mujer patagónica" y su autora es Josefina Marazzi³. El discurso se refiere a aquella como gestora, realizadora y "actora" injustamente olvidada, anónima compañera y "mujer de heroísmo espartano". Es un texto cuya representación discursiva de la feminidad va en dirección contraria a la frivolidad transmitida por las imágenes que analizamos antes, aunque no se acompaña con ninguna imagen. Al final cita tex-

3 Fue una prolífica escritora y poeta, nacida en Río Gallegos en 1922, que dedicó su vida a difundir la historia de Santa Cruz y memorias de sus pobladores, a través de conferencias y charlas en diversos espacios de la Ciudad de Buenos Aires, donde se afincó a partir de sus estudios universitarios, así como en su tierra natal, a la que regresó en muchas oportunidades para visitar familiares y amigos. Josefina Marazzi, quien falleció en 2005, estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires, siendo la primera egresada de dicha casa de estudios nacida en Río Gallegos (S/D, 2022).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

tualmente un escrito de Manuel Carlés -por entonces presidente de la Liga Patriótica Argentina-, publicado originalmente el 22 de enero de 1922 en el diario *La Nación*. Resalta el accionar de una joven de dieciséis años, hermana de un telegrafista, que conectó los cables cortados por “Facón Grande”, uno de los líderes del trágico episodio de las huelgas patagónicas, permitiendo comunicar a Puerto Deseado “la presencia de los rebeldes” y, en consecuencia, que Varela y un contingente de sus soldados supieran dónde se encontraban los “revoltosos” (1950, p.23). La “valentía” de esta joven patagónica, entonces, se enlaza a su colaboración con las autoridades enviadas por el gobierno nacional para abortar la huelga de los obreros, que, en su mayoría, trabajaban en las estancias de José Menéndez, fundador de “La Anónima”.

Otras representaciones, otras cualidades

La representación de la mujer como madre y esposa se aprecia en varias fotografías. Como en el caso de las “caras bonitas”, se encuentran fuera de texto y, en varias oportunidades, están acompañadas de publicidades. Son retratos de matrimonios recientemente celebrados⁴, en los que se indican los nombres y apellidos de las parejas, así como sus lugares de procedencia y el estudio que tomó la foto. Como en las imágenes anteriores, el atavío, el maquillaje y la pose permite reconocer que son personas pertenecientes a los sectores sociales en ascenso en la Patagonia. Con ellas la revista mostraba el acontecer social de distintas localidades y los allegados a la empresa, a su vez, se veían en las páginas de *Argentina Austral*, al mismo tiempo que salían del ámbito de exhibición privada familiar. Estos matrimonios, por otra parte, eran ejemplificadores, puesto que su visualización estaría marcando cómo “deben ser”, dentro de la misma clase.

4 *Argentina Austral* (1943), XIV, (140), p. 50; XIV, (143), p. 60.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars



Figura 7



Figura 8

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

En una breve nota sobre la reunión social que se celebró en Comodoro Rivadavia en ocasión de cumplirse un nuevo aniversario de la independencia de Argentina, se incorporan fotografías⁵. Las dos que vemos en la *figura 9* fueron realizadas expresamente para la revista. En una se ven tres mujeres posando de cuerpo entero, elegantemente vestidas; una de ellas es la esposa del cónsul de Chile. En la de la parte inferior de la página se ven “jóvenes matrimonios”, como indica la leyenda que la acompaña, de pie, mirando a la cámara casi todos/as los/las retratados/as y algunos/as de ellos/ellas con amplias sonrisas. Se observa que los hombres, vestidos con uniforme militar, se ubican en un plano posterior; particularmente tres de ellos, sobresalen del resto. Por la posición se percibe que podrían estar parados sobre un espacio más alto. Tomando las reflexiones de Hernán Díaz (2006), y en conexión con las de Bourdieu sobre la dominación masculina, vemos cómo un elemento extralingüístico - la ubicación espacial de algunos de los retratados- remite a la metáfora “el poder es arriba”, aunque tal vez no haya sido una intención deliberada del fotógrafo hacer notoria esa asimetría y respondiera a una forma habitual de tomar una imagen de ese tipo.



Figura 9

5 *Argentina Austral* (1953), XXV, (264), p. 35.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

En otras fotos, también fuera de texto, aparecen retratos de madres con sus pequeños hijos, con gestos alegres y cuidadosamente vestidas y embellecidas. Vemos que son todas fotografías de encuadre cerrado y, probablemente, tomadas en estudio⁶. Como observamos también en las imágenes precedentes, no forman parte de una sección específica como tampoco se incluye ninguna nota que transmita información adicional sobre las mujeres retratadas o sobre el criterio con que fueron escogidas para merecer un espacio en la revista. Su presencia pareciera abonar las mismas razones que se adujeron para la de los retratos de jóvenes: su “bella” apariencia y su condición social.

Lavé GRATIS este osito con la YALPA LUX!

¡SÍ... se lavó DE YALPA EN LA MANERA SELECCIONADA DE LUX DONDE LAVO ESTA BEBIDA!

LUX rinde mucho!
Lave varias prendas en la misma esponja!

Deliciosas golosinas y pan fresco...

todos los días!

Éstos ositos puden darlo el gusto de comer deliciosos bizcochos y galletitas en pleno campo y en cualquier momento.

Para obtener gratis a la Lavadora Para Virgen pueden prepararse todos los días en la misma hornada del pan. Deliciosos ositos, ositos sencillos, bonos y todo clase de reposterías... en sólo 3 horas! y nada más los ositos que quedan lavados. Con un pedrito de suavizante lavas en 15 minutos. Realízalo con sencillez y comodidad. ¡Lavadora!

VIRGEN

| | |
|-----------|-------------|
| CONTENIDO | 1.4 Litros |
| PAQUETE | 10 unidades |
| PRECIO | ... |
| ... | ... |

Figura 10

6 Argentina Austral(1947), XIX(196), p. 48;(1948)XIX(199), p. 45;(1950)XXI, (224), p. 1.

Voces e identidades
 Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars



Figura 11



Figura 12

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

Este ideal de mujer asociado a la maternidad, la encontramos también en ilustraciones de avisos publicitarios de artículos de limpieza y comestibles que claramente vinculan las actividades de higiene y cocina hogareñas con el género femenino, así como el cuidado de los hijos, representación, por otra parte, presente hasta la actualidad en diversas propagandas. En ellas se ven madres sonrientes y felices, de finos talles que juguetean con sus hijos mientras convencen al consumidor de las bondades del producto -que, por otra parte, podía adquirirse en las sucursales de "La Anónima"-, mediante las palabras que se visualizan en amplios globos de expresión o en llamativas inscripciones que las acompañan (v. *fig. 10*). Notamos que aquí es necesaria la complementariedad entre palabra e imagen o función de enlace (Barthes en Joly, 2012) que no advertimos en las otras fotografías seleccionadas.

A las madres, esposas y amas de casa se suman, con un criterio que está en congruencia con el de "caras bonitas", las "reinas de belleza". En el artículo de 1959 (cfr. *supra*) se reproduce una foto (v. *fig. 13*), a la que se agrega un extenso epígrafe en donde se aclara que la "reina del petróleo" elegida en diciembre de 1958 es parte del personal de "La Anónima". Indirectamente se pondera su belleza al decir: "Viéndola se explica -no? - que los muchachos estén tan apurados por casarse en Comodoro Rivadavia" (1959, p. 33). La figura grácil y la amplia sonrisa de la joven, así como el atuendo que indica la "dignidad" con que fue distinguida, resalta por el contrapicado, contrasta en esa página, con la reproducción de una fotografía más antigua de "María Humphreys de Davies, primera mujer blanca nacida en la Patagonia, que ha dejado el recuerdo amable y ejemplar de su gracia física y espiritual" (v. *fig. 13* parte superior), como expresa su epígrafe. Sin embargo, de ninguna de ellas se habla en el cuerpo del texto. Volviendo a la segunda foto aludida, vemos el rostro de una mujer de tres cuartos perfil, con un sobrio peinado recogido y un vestido sencillo con cuello muy alto. El comentario de la fotografía hace alusión a cualidades intangibles como valentía y abnegación, no sólo físicas, a diferencia del de la otra inscripción que solo ensalza a la

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

joven por su belleza. En una nota de 1948 dedicada a la fiesta del petróleo llevada a cabo en el Club “Enosis” de Comodoro Rivadavia, se incluyen dos amplias imágenes de la reina y en una de ellas se aclara “Mis Enosis *posando especialmente para Argentina Austral*”⁷. Es una foto de estudio, muy cuidada, en donde vemos a la joven de rostro de porcelana, sentada con la banda de “soberana” y un vestido vaporoso (v. *fig. 14*). Su mirada no se conecta con la del espectador, dirigiéndose a algo que se encuentra fuera de los límites de representación. Como puede apreciarse por la inscripción al pie, es una de las pocas fotos consideradas en este trabajo que fue encargada por la revista.

POTPURRI MATRIMONIAL

En la Patagonia se abre cada año matrimonios nuevos que los señores, para los señores se acaban
Por Argentina Austral

EN la Patagonia los matrimonios nuevos han en los últimos años que se han hecho en gran número. Esto se debe a que en esta zona del país se encuentran personas que desean casarse y que no encuentran a nadie que desee casarse con ellas. Esto se debe a que en esta zona del país se encuentran personas que desean casarse y que no encuentran a nadie que desee casarse con ellas.

| Nombre | Edad | Profesión |
|------------|---------|-----------|
| MR. KILGUS | 32 años | Profesor |
| MRS. GIBBY | 27 años | Profesora |
| MRS. GIBBY | 27 años | Profesora |
| MRS. GIBBY | 27 años | Profesora |
| MRS. GIBBY | 27 años | Profesora |

Esta es una de las pocas fotos consideradas en este trabajo que fue encargada por la revista.

Figura 13

7 “El Club ‘Enosis’ de Comodoro Rivadavia en la gran fiesta del Petróleo Nacional” en *Argentina Austral* (1948), XIX (200), pp. 48 – 49.

Voces e identidades
 Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
 Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars



Figura 14



Figura 15

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

En la *figura 15*, observamos una reproducción de un retrato fotográfico de María Behety, esposa de José Menéndez, ocupando la mayor parte de la página. Pertenece a un número dedicado al fundador de “La Anónima”⁸. Es una imagen muy similar a la de la descendiente galesa incorporada en “Potpurri matrimonial”. Sobre un fondo neutro, se recortan la cabeza y los hombros de una mujer que dirige su mirada a un costado, lleva el cabello recogido y luce un vestido oscuro con delicados encajes en el cuello, además de portar aros y un collar, atributos que la distancian de la austeridad más marcada de María H. de Davies. Ambas matronas, contrastan con el aspecto grácil y juvenil de las reinas de belleza, siendo mujeres ya consagradas por su accionar o trayectoria, en tanto que las otras son casaderas. La semblanza de María Behety, que se inicia con las palabras “Es ley de Dios que la mujer siga y complementa al hombre en sus riesgos y andanzas”, destaca su “belleza moral” aludiendo a su compañerismo, abnegación y ternura. La solemnidad de su retrato, muy común en mujeres de determinada condición social y en esa época (Ariza y Gluzman, 2013), va a contramano de los de las jóvenes que analizamos al comienzo. Pero como se patentiza en las palabras, el ideal de feminidad se vincula con las funciones de esposa y madre, visualizadas en las fotografías y publicidades ya comentadas, y en ambos casos, no se le otorga a la mujer otras funciones que no sean las que la asocian al ámbito doméstico y si están en el ámbito público es en concursos de belleza. En la imagen reproducida en el artículo “Potpurri matrimonial”, se minimiza el papel en “La Anónima” de la joven retratada, puesto que no sabemos qué actividad efectúa en la empresa.

8 No es la única imagen de María Behety que se incluye en ese número. Asimismo, otro de sus retratos se reproduce en una edición posterior con motivo de cumplirse 50 años de su fallecimiento. Dado que no se evidencian diferencias muy marcadas en el modo en que está representada, estimamos pertinente tomar sólo uno de sus retratos. *Argentina Austral* (1943), XIV (144), p. 72.

Las ausentes

El recorrido visual y discursivo anterior, que no pretendió agotar la fuente documental, nos lleva a interrogarnos por la presencia que tienen en la revista otras mujeres patagónicas. Nos referimos a las indígenas, criollas, trabajadoras de las estancias o cocineras, por ejemplo. A ninguna de ellas se hace referencia en el artículo “La mujer patagónica” que citamos en el primer apartado de este trabajo, en el que sí se pondera, con palabras laudatorias, a las esposas de los pobladores de origen europeo. Con respecto a las mujeres de los pueblos originarios de la Patagonia, observamos pocas imágenes en la revista, que generalmente no pertenecen al presente de la misma, a diferencia de la mayor parte de las analizadas hasta ahora, siendo casi todas fotos históricas. A modo de ejemplos tomamos las que bajo el rótulo de “Indios tehuelches” se reproducen en dos páginas completas, en el número de marzo de 1947⁹. En la nota introductoria se expresa que se publican por primera vez fotos de “algunas familias indígenas de la Patagonia, y que llegadas a nuestras manos de diversa procedencia, *ignoramos fecha e identidad*, salvo en el caso que dejamos anotado”¹⁰ y que es la fotografía inferior de la primera página (v. *fig. 16*) para la que se indica que son “El cacique Circacho, su mujer y su hijo”. La que se observa en la segunda lámina (*fig. 17*), tiene un pie de foto en donde leemos “Primavera e invierno de la feminidad tehuelche”, lo que alude a la etapa biológica de la vida en que se encuentra cada una de las retratadas (juventud y vejez).

9 *Argentina Austral* (1947) XVIII (189), pp. 40 – 41.

10 Las cursivas me pertenecen.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars



Figura 16



Figura 17

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

El uso que se realiza de esas imágenes acredita la representación de los indígenas extendida durante la mayor parte del siglo XX: reconocerlos como pertenecientes al pasado de un territorio que ha sido poblado con inmigrantes europeos.

Celia N. Priegue, quien fue una destacada investigadora en arqueología y etnografía de la Patagonia y que ejerció su actividad docente y de investigación en la Universidad Nacional del Sur, publicó en 2007 un libro sobre la vida de Luisa Pascual, a quien conoció en San Julián (Provincia de Santa Cruz) en 1982. La obra surgió a raíz de las entrevistas que mantuvo con esta indígena tehuelche en un prolongado trabajo de campo¹¹. En el apéndice se reproduce una foto que puede considerarse un hallazgo para la temática que estamos tratando. Allí vemos a Luisa posando para la cámara con traje de gaucho y sosteniendo el rebenque para domar al potro que se exhibe junto a ella (*fig. 18*); data de 1941. En efecto, la entrevistada no sólo hacía lo que se esperaba de una mujer tehuelche como cocinar, tejer en telar, trabajar con cuero y con plumas de aventruz -con las que confeccionaba estolas que vendía a los extranjeros-, sino que fue, junto con su esposo, domadora de potros también. En la narración que se transcribe y que lleva por título “Lo que anduvimos con mi marido cuando recién nos casamos”, Luisa Pascual expresa:

Pasamos con Ernesto Benjamín Benítez seis años sin tener ningún chico. Yo tenía 19 años y el 24. El era un hombre que se ocupaba nada más que de domar potros y esquilar en las estancias [...]. Me gustaba la forma en que anduvimos, igual que dos hombres compañe-

11 Tal como Celia Priegue expresa en la presentación de su obra, las entrevistas formaron parte del “proyecto sobre rescate de la Cultura Tehuelche en la provincia de Santa Cruz” (2007, p. 1). Dicho proyecto, como explica la misma autora, se realizó en el marco de un convenio suscrito entre la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, Argentina) y la Universidad René Descartes, París V (Sorbona) (Francia) y estuvo dirigido por Rodolfo Casamiquela en su parte etnográfica y por Christos Clairis y María B. Fontanella de Weinberg, desde la Lingüística. En diciembre de 1982, C. Priegue viajó a Santa Cruz junto con Casamiquela y Clairis para identificar los posibles informantes. En San Julián, tomó contacto con Luisa Pascual, con cuyo testimonio escribió la obra que estamos comentando.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

ros, arriando tropillas; yo me vestía como los hombres de bombacha y botas. Yo hacía con los potros como él, también me tocó amansar animales. Sabíamos ir a acampar para agarrar chulengos. Me acuerdo siempre que estábamos por ir a entregar una tropilla que ya estaba mansa a la estancia de Morales, Estancia La Isabelita (2007, p. 205).



Figura 18

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

Refiere, además, que esa fue la etapa más feliz de su vida. Las actividades que realizaba la informante de C. Priegue, también se encuentran en *Las vidas de Pati en la toldería tehuelche del Río Pinturas y el después* publicado en 2000, resultado de la investigación de la Dra. Ana Aguerre, en el que la antropóloga ahonda en un aspecto escasamente tratado por los cronistas viajeros como es el del mundo femenino de la mujer tehuelche.

Los casos de Luisa Pascual y de Silvana "Pati" Chapalala nos permiten inferir que no serían, en la época que se edita la revista, las únicas mujeres cuyas vidas transcurrieron en un momento de acelerados cambios culturales -conforme avanzaba el alambrado, cercando aguadas y mallines- para los tehuelches. Pero las experiencias y las fisonomías de estas mujeres no forman parte de *Argentina Austral*, como tampoco las de descendientes de indígenas que se insertaron en el campo laboral ciudadano. ¿Acaso los editores de la revista no tendrían acceso a información sobre ellas? ¿Les interesaría? ¿Querrían esas mujeres aparecer en las páginas de la revista? En un pasaje de la historia de vida de Luisa, ella relata que su padre no quería que sus hijos aprendieran tehuelche ni araucano ni que se ataviaran con adornos pertenecientes a esas etnias, con manto y trenzas (p. 17). Asimismo comenta que ella misma ayudó a una mujer a dar a luz, dado que la doctora "no quiso ir a la casa de una india sucia".

Resulta precipitado dar una respuesta taxativa a las preguntas que hemos hecho. La ausencia de mujeres como Luisa en las páginas de *Argentina Austral* podría obedecer a que por un lado, no se adecuaban a la representación de mujer que los editores deseaban difundir pero, por otro, el ocultamiento deliberado de la etnicidad que algunos miembros de sus familias pretendían -dato que se desprende del testimonio-, probablemente debido al destrato que recibían por parte de algunos miembros del sector socioeconómico dominante, también contribuiría a esa falta de visibilidad que evidenciamos en nuestra fuente de análisis.

A modo de cierre

La presencia femenina en las páginas de la revista que hemos tomado como fuente primaria ha estado acotada a la de mujeres de un determinado sector social, así como portadoras de determinadas cualidades como su bello aspecto, aptitudes como madres y esposas y abnegación y coraje acompañando a los pobladores de origen europeo.

El presente estudio no ha pretendido agotar las posibilidades que brinda *Argentina Austral* para indagar en esta temática. Asimismo que podríamos rastrear matices y evidenciar más complejidades en lo atinente a qué se muestra y qué se invisibiliza a lo largo de todo el periodo en que se editó y circuló.

No obstante, a partir de lo analizado y expuesto, podemos afirmar que las representaciones de mujeres patagónicas responden a los intereses y expectativas del sector social más acomodado tras la incorporación de los territorios del sur al control del Estado argentino: los dueños de las estancias. Patentizamos, en congruencia con ello, la escasa presencia otorgada a las mujeres de los pueblos originarios, de lo cual es indicativo la inscripción introducida en las páginas donde se reprodujeron fotos de "indios tehuelches". Si planteaba dudas el origen de las fotos que consideramos en los dos primeros apartados, esto es, si fueron proporcionadas por las retratadas o encargadas por la revista, la "diversa procedencia" aludida en la leyenda de las fotos de indígenas y la que se incluye en la de la reina del Club Enosis que *posa* para *Argentina Austral*, nos confirma que sus editores podían encargar fotos para reproducir en sus páginas. Es evidente que no les interesaría solicitar ni mostrar imágenes del presente de mujeres con otras cualidades y de otras condiciones sociales y culturales porque ello no se condecía con la representación que los fundadores de "La Anónima" tenían de sí mismos y de la Patagonia, lo cual los llevó a invisibilizar la diversidad cultural presente en ese territorio.

Referencias

- Aguerre, A. (2000). *Las vidas de Pati en la toldería tehuelche del Río Pinturas y el después*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Ariza, J. y G. Gluzman (2013). Mujeres virtuosas e ilustradas: los retratos de Búcaro Americano. Periódico de las Familias (1896 – 1908). En L. Malosetti Costa y M. Gené (comps.) *Atrapados por la imagen. Arte y política en la cultura impresa argentina*, (pp. 75-107). Edhasa.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Chartier, R. (1990). La historia cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones. *Punto de Vista*, año 13 (39), pp.43-48.
- Díaz, H. (2006). El poder es arriba. En M. Di Stéfano, *Metáforas en uso* (pp. 125 -134). Biblos.
- Joly, Martin (2012). *Introducción al análisis de la imagen*. La marca.
- Kossoy, Boris (2001). *Fotografía e historia*, Buenos Aires, La marca.
- Marazzi, J. (1950) La mujer patagónica. *Argentina Austral*, Año XXII, (232-233), pp. 22- 23.
- Melipal, Argentino (1959). Potpurri matrimonial. *Argentina Austral*, Año XXX, (328), p. 33.
- Priegue, C. (2007). *En memoria de los abuelos. Historia de Vida de Luisa Pascual, tehuelche*. Publitek.
- Rojas Mix, M. (2006) *El imaginario*. Prometeo.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Mujeres en la Patagonia a Medios del Siglo XX - María Jorgelina Ivars

S/D (3 de marzo de 2022). Una escritora pionera de Río Gallegos cumpliría 100 años y su hija pide homenajearla con una calle. *Tiempo Sur*. <https://www.tiemposur.com.ar/cultura/una-escritora-pionera-de-rio-gallegos-cumpliria-100-anos-y-su-hija-pide-homenajearla-con-una-calle>

Voces e identidades
Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)
Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Ni Mujeres De Maíz Ni Mujeres De Trigo...

***Relatos de Vida de Mujeres
Migrantes sobre la Elaboración
de Alimentos con Maíz y Trigo***

Graciela Beatriz Hernández*

* CONICET; Instituto de Humanidades (IHUMA), Departamento de Humanidades;
CIEGeF; Universidad Nacional del Sur. E-mail: grahernandez16@gmail.com

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Resumen

Focalizamos en relatos sobre el manejo de maíz y trigo por parte de mujeres migrantes. Nos interesan las experiencias de vida atravesadas por las migraciones, desde Chile, la Patagonia argentina, Bolivia y el NOA a Bahía Blanca. Tratamos de comprender el sentido que adquieren ciertos alimentos originados en los procesos civilizatorios y de mestizaje de nuestra América, así como también visibilizar a los conocimientos de las mujeres para sustituir los antiguos dispositivos para tostar y por nuevos utensilios de cocina, así como el manejo de especies vegetales, necesarias para la elaboración de mote, de trigo o de maíz.

Palabras clave: Migraciones; Género; Relatos de vida.

Abstract

We focus on stories about the handling of corn and wheat by migrant women. We are interested in the life experiences crossed by migrations, from Chile, Argentine Patagonia, Bolivia and the NOA to Bahía Blanca. We try to understand the meaning that certain foods originate in the civilization and miscegenation processes of our America acquire, as well as to make visible the knowledge of women to replace the old devices for toasting and for new kitchen utensils, as well as such as the management of plant species, necessary for the preparation of mote, wheat or corn.

Keywords: Migrations; Gender; Life Stories.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

*We are the rolling pin, el maíz y agua,
La masa harina. Somos el amasijo.
Somos lo molido en el metate [piedra para moler]
Gloria Anzaldúa
Cuando salí de mi casa no me llevé
nada, nunca tuve piedra para moler...*

Virginia (mujer mapuche)

Introducción

En este capítulo nos proponemos reunir las voces, los testimonios sobre los usos y valoraciones del trigo y el maíz de mujeres migrantes en espacios urbanos y periurbanos. Las voces que transcribimos y analizaremos fueron recopiladas mediante la estrategia de talleres participativos en los que se proponía narrar, escribir y dibujar en distintos espacios educativos. Realizamos talleres en las siguientes escuelas y centros de alfabetización de adulto/as: Escuela de Adultos 705 (en todos sus anexos); Centros de Alfabetización de Adultos, en Bahía Blanca (1995-2013); Centro de Educación de Adultos CEA 706/02 de Hilario Ascasubi (Partido de Villarino) (2015-2017).

También trabajamos con este formato en la Escuela General Básica N° 41 y el SEIMM N° 3 del Paraje Alférez San Martín (2006-2008), en este caso realizamos actividades con el alumnado de la escuela y del jardín de infantes en el que se abordó la temática del alimento, su elaboración y producción. En estos talleres se invitó a las familias, es así, que obtuvimos algunos relatos de mujeres adultas que incorporamos a este trabajo.

En todos los casos se trabajó en talleres para propiciar la lecto-escritura a partir del intercambio oral y de la producción de textos escritos. Con los textos escritos se hicieron cuadernillos con el resultado de lo dialogado y elaborado, uno de los temas que más convocaba era el de las comidas.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Durante los años 2020 y 2021, debido a las restricciones de la pandemia de covid-19, realizamos entrevistas presenciales muy acotadas y otras telefónicas en las que consultamos sobre cuestiones específicas a algunas referentes de la cultura andina en la ciudad. Las entrevistadas en estas ocasiones fueron integrantes de una agrupación que tiene entre sus objetivos el reconocimiento de la cultura boliviana, con la que hemos interactuado en las festividades de la Virgen de Urkupiña.

En los inicios de nuestro trabajo de campo, en Barrio Noreste, Vista Alegre, Primero de Mayo, Villa Nocito, Villa Rosario, Rivadavia, Villa Belgrano y Stella Maris vimos que en los espacios en los que identificamos una importante migración desde Chile y desde las provincias de Río Negro y Neuquén -en menor medida Chubut- había un universo culinario hegemonizado por el manejo del trigo que particularizaba los relatos sobre el alimento de las mujeres migrantes. Muchas de ellas se consideraban mapuches, pero todas coincidían en las particularidades en la elaboración de la harina tostada o ñaco y el mote, alimentos preparados con trigo, sobre los que focalizamos en este capítulo.

También sucedió que en este mismo espacio había una alumna que había migrado desde Jujuy y confronta sus conocimientos sobre el mote, que entendía era de maíz. Luego trabajamos en el sector producción hortícola cercano a la ciudad, en el Paraje Alférez San Martín, y en la localidad de Hilario Ascasubi, en ambos lugares nos adentramos de lleno en el universo del maíz.

Nos proponemos ahora puntualizar las experiencias de vida de las mujeres a partir de sus relatos sobre sus conocimientos sobre el manejo de los alimentos con ambos cereales. No trataremos de abarcar la totalidad de este universo de la cocina y la comida, nos interesa visibilizar tanto sus búsquedas para sustituir los antiguos dispositivos para tostar y moler -que la arqueología demuestra que tienen una larga historia- por nuevos utensilios de cocina, como la incorporación de estrategias adaptadas

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

al medio urbano para pelar estos cereales durante la elaboración de mote, tanto sea de trigo como de maíz.

Estado de la cuestión

Las voces del maíz se escuchan desde distintos lados, mucho se ha escrito sobre el maíz. A lo largo del tiempo este cereal ha seguido cosechando distintos significados, desde alimento sagrado y exótico, comida de pobres, hasta ser el emblema de la cultura de masas, en el formato de *pop corn*, “palomitas de maíz” o “pochoclos” para consumir en los cines de las cadenas de la industria cultural contemporánea. Entre los trabajos que relacionan fronteras, identidades y mecanismos de exclusión con la alimentación se encuentra el de Andrea Santos Baca y Julia Cristina de Sousa e Berruezo (2021). Estas autoras estudiaron las narrativas surgidas de los análisis históricos sobre el uso del maíz. Estas autoras focalizaron en lo que consideran las políticas racistas que cuestionaron los alimentos realizados con maíz porque eran considerados “alimentos del pasado”, y más aún del pasado indígena, de un pasado que las oligarquías americanas -en este caso la mexicana- denostaba.

Finally, it is interesting to one more episode of maize misfortune in the world's history, and which, possibly, represents the apex of racist stigma against it. The protagonists are not the European conquerors/slavers but the mestizo elite of independent Mexico. By the end of the 19th century, Mexican elite “which at one time set aside maize as simple Indians' fodder, began to attribute a new and sinister meaning to native cereal, considering it as one of the main impediments to national development” (Pilcher, 2001, p.118, en Santos Baca y de Sousa e Berruezo, 2021). In 1899, one of the scientists connected to the Mexican dictator Porfirio Diaz, Francisco Bulnes, published an influential book, in which pres-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

ents the idea that humanity could be divided into three different races: “the wheat race, the maize race, and the rice race”¹ (Bulnes, 1899, p.5)”. (Santos Baca y de Sousa e Berruezo, 2021, p.145)

También ahondan en la narrativa que vincula al maíz con la pobreza, ya que se lo considera un alimento “barato”, tanto en América como en Europa. Ambas narrativas se relacionan con la temática que seleccionamos, aunque nuestra propuesta también se vincula con otras situaciones, con los relatos que recopilamos de boca de mujeres, a las que consideramos “atravesadas por distintas fronteras”.

Otro registro es el de la escritura poética de las mujeres, el cual nos permite conocer otros universos, como el de la lucha de las chicanas, entre ellas Gloria Anzaldúa, a quien podemos tomar como ejemplo de propuesta de escritura disruptiva, en la cual se ensamblan el género ensayístico con la poesía y los distintos idiomas que atravesaron su existencia. Sus escritos, como *La prieta*, conjugan poesía con análisis de su propia biografía, y otros, como *Bordeland. La Conciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness*, fueron señeros en mostrar a la amalgama de lenguas con sus significados. El lenguaje poético le permite describir la situación de encontrarse en un mundo tan complejo en el que lo contradictorio le “zumba en la cabeza”, en una existencia “nor-teada” por todas estas voces, donde todo está mezclado, todo es una encrucijada, entre ellas el alimento. ¿Cómo seguir comiendo

1 Traducción: Finalmente, interesa un episodio más de la desgracia del maíz en la historia del mundo, y que, posiblemente, represente el ápice del estigma racista en su contra. Los protagonistas no son los conquistadores/esclavistas europeos sino la élite mestiza del México independiente. A fines del siglo XIX, la élite mexicana “que en un momento dejó de lado el maíz como simple forraje de indios, comenzó a atribuir un nuevo y siniestro significado al cereal nativo, considerándolo como uno de los principales impedimentos para el desarrollo nacional” (Pilcher, 2001, p.118, en Santos Baca y de Sousa e Berruezo, 2021). En 1899, uno de los científicos vinculados al dictador mexicano Porfirio Díaz, Francisco Bulnes, publicó un influyente libro, en el que presenta la idea de que la humanidad podría dividirse en tres razas diferentes: “la raza del trigo, la raza del maíz y la raza del arroz”.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

maíz a la usanza indígena en Estados Unidos? ¿Cómo limpiarlo, pelarlo y molerlo? Escribe Anzaldúa:

We are the porous rock in the stone metates
squatting on the ground
We are the rolling pin, el *maíz* y *agua*,
La masa harina. Somos el amasijo.
Somos lo molido en el metate.
We are the *comal* sizzling hot,
the hot *tortilla*, the hungry mouth.
We are the coarse rock.
We are the grinding motion,
the mixed potion, *somos el molcajete.*
We are the pestle, the *comino*, *ajo*, *pimienta*
We are the *chile colorado*,
the green shoot that cracks the rock.
We win abide. (2007, p.381)

“Somos lo molido en el metate” nos trae un universo de significados de los que queremos hablar. El metate, la piedra que se usaba y usa en México y Guatemala para moler, especialmente el maíz, tiene sus similares en los distintos pueblos andinos e incluso en el universo mapuche -que en algunas clasificaciones es considerada una cultura de origen andino- y en todos los casos ha sido una pieza clave para la continuidad/discontinuidad del universo culinario indígena en los ámbitos urbanos.

Desde nuestro trabajo de campo con mujeres en Bahía Blanca hemos observado que: a. Para las que migraron desde Bolivia y del NOA, tener o no tener la piedra de moler denominada “el batán” marca una diferencia notable en la elaboración de las comidas, aunque, claro, esta no es la única. b. Para las mapuches que migraron desde las provincias patagónicas y las que llegaron desde el área rural chilena -no exclusivamente mapuches- recuerdan a la piedra de moler, *kuzi* -en *mapuzungun*- como un elemento muy importante para la elaboración de determinadas comidas consideradas “propias”.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Gloria Anzaldúa interpela con sus enunciaciones, en las que elabora versos en los cuales aparece un “nosotras” que es equivalente al comal para hacer las tortillas, a ciertos productos necesarios para condimentar las comidas como el comino, el ajo, la pimienta, el chile colorado, y por sobre todo construye un “nosotras” a las que describe como el movimiento para moler, con el mortero (molcajete) y la maja o mano. En suma, las mujeres chicanas son la conjunción de todo el proceso de molienda que da cuenta de sus particularidades en el país del *pop corn*, en el cual el maíz se come asociado a los consumos del capitalismo más hegemónico y no con los procesos de elaboración desarrollados por los pueblos indígenas. El maíz es el gran cereal de nuestra América, es el resultado de un complejo proceso de hibridación realizado en nuestro continente y una semilla que en la actualidad pretenden controlar las multinacionales de las semillas.

El maíz en tanto cereal que requiere de su molienda para elaborar diversos platos en los distintos países del universo norteamericano, y otras semillas que también necesitan de la molienda para posibilitar su consumo, nos conducen a pensar las relaciones entre utensilios para moler y las mujeres en la larga y densa historia de nuestro continente.

En nuestra tesis doctoral dedicamos un capítulo a las cuestiones relacionadas con la alimentación y la narrativa. En esa oportunidad destacamos muy especialmente las características de la sustitución del maíz por el trigo desde la observación de las comidas del cotidiano y desde los relatos recopilados en nuestro trabajo de campo (Hernández, 2001). Más de veinte años después, volvimos sobre la totalidad de los testimonios recopilados y estudiados, a los que incorporamos nuevos registros orales y analizamos en conjunto, en este caso guiadas por la perspectiva teórica y metodológica que focaliza en los relatos de las experiencias de vida de las mujeres que narraron sus prácticas de cocina y su entorno de producción y consumo (Hernández, 2023).

Perspectivas teóricas y metodológicas

Partimos de la idea de que hemos construido un campo para analizar múltiples voces de mujeres migrantes en un ámbito urbano. Decimos que hemos construido el espacio a trabajar, porque, según Rosana Guber el campo de investigación es también una construcción que implica “definir la significación teórica del ámbito y los sujetos de la investigación” (Guber, 2004, p.102), es decir, que la propia delimitación del campo tiene un gran componente teórico.

La sustitución del maíz por el trigo ha sido identificada por historiadores y antropólogos de ambos lados de la Cordillera como una forma de resistencia por parte del pueblo mapuche. Nuestra hipótesis, surgida en el terreno, es que en los relatos que las mujeres hacen de las comidas podíamos encontrar indicadores de este proceso, para comprender algunos aspectos prácticos, vinculados a la alimentación y la vida cotidiana.

Desde el punto de vista metodológico nuestra estrategia es la metodología etnográfica cualitativa y las principales técnicas de trabajo fueron:

- a. Trabajo en talleres, los cuales tuvieron como objetivos: - Reconocer la complejidad cultural de los espacios de educación de personas adultas, en especial de las mujeres que concurrían mayoritariamente a estos establecimientos en los primeros ciclos y están centrados en el aprendizaje de la lecto escritura. -Promover la oralidad y la producción de textos escritos a través de compartir experiencias de vida.
- b. Entrevistas. Realizamos entrevistas semiestructuradas a quienes consideramos que nos podían ayudar a comprender los procesos culturales y sociales que registramos en la escuela. Durante la pandemia de

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

covid-19 realizamos entrevistas telefónicas, en las que consultamos sobre temáticas específicas y explicamos las motivaciones de nuestro trabajo.

- c. Observación participante. Participamos siempre en calidad de observadoras a las que los distintos grupos identificaban como tales. También participamos en calidad de docentes que se sumaban a las actividades pedagógicas propuestas por las maestras a cargo de los cursos.

Tanto en el trabajo en talleres (a), como en las entrevistas (b) recopilamos relatos de vida, fragmentos de las experiencias de las mujeres, con toda su carga subjetiva. Nuestra idea del relato de vida recupera los lineamientos de Daniel Bertaux (1996), pero agregamos la idea de reflexividad a su propuesta metodológica. Para el sociólogo francés el relato de vida estudia un fragmento particular de la realidad social e histórica en el marco de una perspectiva objetivista; mientras que para nosotros el conocimiento se da en el marco de acuerdos intersubjetivos, sin los cuales no hubiéramos accedido a los registros orales que estamos estudiando. Recuperamos una de las descripciones que realizó Bertaux sobre el relato de vida, la cual nos parece adecuada para nuestro trabajo:

Por el contrario, desde el momento en que aparece la forma narrativa en una conversación y el sujeto la utiliza para examinar el contenido de una parte de su experiencia vivida, entonces decimos que se trata de un relato de vida. (Bertaux, 1996, p.36)

Y agregamos que entendemos que para que se den las condiciones para que se haga audible una narratividad que dé cuenta de micro procesos sociales -como los que nos propusimos estudiar en este caso-, se tienen que generar espacios de escucha apro-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

piados y eso nos remite a la idea de reflexividad² y la problematización de cómo observamos. Consideramos a la reflexividad como la instancia en la cual nos preguntamos, nos respondemos y explicamos a las personas con las que trabajamos cuáles son los objetivos de nuestra tarea. Estamos convencidas que la circunstancia que movilizó la producción de relatos sobre la elaboración de comidas fue la implementación de talleres para propiciar la lecto-escritura a partir de los conocimientos compartidos; en estos encuentros se hizo presente la memoria de la migración, la vida cotidiana y la manera de llamar a los alimentos. Una cuestión particular que nos llamó mucho la atención fue la sustitución del maíz por el trigo en gran parte de la esfera de la elaboración de alimentos entre las migrantes de Chile y de las provincias patagónicas, muchas de ellas de origen mapuche.

Las voces del trigo

Antecedentes

Cuando planificamos nuestro trabajo con mujeres migrantes sabíamos que tanto en Chile como en la Patagonia argentina cercana a la Cordillera estaba documentada la producción y el consumo de trigo desde épocas muy tempranas. Es decir, teníamos cierta información que nos decía que estábamos en un espacio que no era precisamente hegemonizado por la presencia del maíz; lo que no sabíamos era que un cereal foráneo como el trigo había ocupado su lugar de tal manera que es procesado

2 Harold Garfinkel (1967), desde la tradición fenomenológica, incluyó este concepto en la sociología, en 1967 trató el tema de la reflexividad en sus estudios de etnometodología. Si Garfinkel dio los primeros pasos para ponerle nombre a esta cuestión, vemos que Pierre Bourdieu se preocupó por la cuestión, quizás antes de que estuviera acuñado el término, ya que, para el sociólogo francés siempre fue crucial tener en cuenta y analizar la relación del científico social con sus objetos de estudio, en los años sesenta, en Argelia, que ya comenzaba a cuestionar el papel de quienes investigaban en situaciones de colonización. Wacquant y Bourdieu (2005) problematizaron en estas cuestiones metodológicas y epistemológicas y cuestionan a quienes ignoran la influencia de la subjetividad de lo/as investigadores/as en los procesos estudiados.

con sus mismas técnicas y se lo utiliza para las mismas comidas y bebidas que antes se hacían de maíz y hasta reciben las mismas denominaciones, por ejemplo, la chicha³ de trigo pasó a ocupar el lugar de la chicha de maíz.

El historiador chileno Horacio Zapater había explicado las razones de esta opción alimentaria, argumentando que se debía a razones estratégicas propias de un contexto de guerra, en la cual el trigo era más fácil de cuidar para evitar que fuera objeto del incendio y saqueo por parte de las tropas españolas (Zapater, 1973, p. 100). El antropólogo argentino Miguel Ángel Palermo también realizó un análisis similar, coincidió en que la adopción del trigo se debió a una elección racional propia de sociedades sometidas a rápidos cambios culturales (Palermo, 1988, pp.43-44). La utilización del trigo en forma de harina tostada⁴, también llamada ñaco, fue documentada muy tempranamente por el jesuita Mascardi en la Reducción de Nuestra Señora de los Poyas, a orillas del Lago Nahuel Huapí, en el siglo XVII (Furlong, 1963, p.90) y en el siglo XIX el *lonko* (cacique) mapuche Pascual Coña (siglo XIX) testimonió: “En ninguna ruca mapuche faltaba (ni falta) el instrumento para hacer harina tostada” (Wilhem de Moesbach, 1930, p.181), que era recogida en una bolsa llamada *yapag* o *llafañ*.

Tostar. El uso de la callana para tostar el trigo para hacer ñaco o harina tostada

En los talleres el tema de la comida se hacía recurrente, es así, que fue uno de los ejes con los que decidimos trabajar para recordar, dialogar, escribir y en algunos casos dibujar. Cuando comenzamos a hablar de las comidas la “harina tostada” de trigo o

3 La chicha es una bebida de fermentación directa que se puede realizar con diferentes semillas y frutas, pero la de maíz tiene una vasta tradición americana, hemos visto que en las provincias patagónicas ese lugar lo ocupó la chicha de maíz. En Bahía Blanca hemos documentado la elaboración de chicha de uva y de manzana, en épocas en las que hay disponibilidad de estas frutas.

4 La harina tostada o ñaco se realiza mediante un proceso de tostado y posterior molienda del trigo. Coincidentemente se elabora de la misma manera que el gofio que se consume en las Islas Canarias.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

ñaco fue presentada como un “alimento chileno”. Las que habían migrado desde Chile coincidían en que se habían criado comiendo trigo tostado y molido.

Nosotras preguntamos acerca de la diferencia que había entre “harina tostada” y “ñaco” y nos explicaron que se trataba del mismo producto, aunque nos dijeron que en Chile casi no se usaba la palabra “ñaco”. Buscamos su significado en *mapuzungun* y quechua y pudimos comprobar su origen quechua; ñaco deriva del vocablo *hak'u*, traducido como harina, semilla o fruto molido reducido a polvo (Diccionario, 2005, p.128).

Todas coincidían que el trigo se tuesta en un dispositivo denominado callana⁵, *kallana*, en quechua, a la que describieron como una planchuela de hierro a la que se colgaba para poder moverla sobre el fuego, encima de la cual se colocaba el trigo; en todos los casos fue hecha por los varones de la familia. Recordaron que el tostado producía mucho humo y que “hacía mal a los ojos” y a todas les pasó que la callana se fue rompiendo y ya no la arreglaron ni volvieron a tostar trigo, es así, que comenzaron a comprar el producto elaborado en emprendimientos barriales que vendían a sus vecinos, migrantes de Chile o del ámbito rural de las provincias patagónicas. Una de las alumnas de los talleres, en el Barrio Vista Alegre recordó que sus abuelos se dedicaron durante mucho tiempo a elaborar ñaco para vender, y dijo:

Nosotros teníamos callana para hacer ñaco, para vender...Mis abuelos vivieron siempre en el Barrio Noroeste, siempre hubo muchos chilenos...Tenían una callana grande, así colgada [gesto de mostrar cómo se trabajaba con este dispositivo para tostar] tostaban el trigo y hacían ñaco y café de trigo. Todavía está la callana, pero ya casi no la usan porque ellos no pudieron seguir porque

5 La callana también puede ser una vasija en la cual se tuesta el trigo o el maíz, pero no es lo que nos dijeron nuestras interlocutoras.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

están viejitos. También tienen un molino para moler. De chica los ayudada. (A. L., 35 años, Bahía Blanca, 2001)

La descripción del trabajo en la callana, en especial el recuerdo del movimiento corporal para cuidar el tostado dio lugar a risas en el grupo de mujeres que estaban en la escuela. En esa oportunidad nos enteramos de que “mover la callana” tenía connotaciones sexuales y que en los grupos de varones hacían bromas sexistas en las que denominaban “callana” a las caderas de las mujeres.

La callana formó parte del espacio del cotidiano y de los utensilios de cocina, tanto en Chile como en las provincias patagónicas de Río Negro y Neuquén, sabemos era usada tanto en las viviendas de las familias mapuches como por la población campesina y criolla en general. El ñaco o harina tostada necesitaba de un dispositivo para tostar y otro para moler.

Moler. El uso del *Kuzi*, piedra, molinillo para moler trigo

A lo largo del tiempo consultamos a distintas mujeres mapuches acerca de la elaboración del ñaco, tratando de comprender si consideraban que se trataba de un alimento al cual relacionaran con sus prácticas culinarias y pudimos ver que la respuesta siempre fue positiva, al menos en el ámbito de los talleres en estos espacios de alfabetización. Las mujeres mapuches de Río Negro y Neuquén no recordaron haber producido trigo, señalaron que compraban las bolsas de trigo, luego tostaban el cereal y todas problematizaron más al proceso posterior al tostado, es decir a la molienda. Casi todas recordaron haber usado la piedra para moler, elemento que luego sustituyeron por un molinillo.

Las talleristas hablantes de *mapuzungun* coincidían en señalar que ñaco es *mürke*, “molido”, que “la piedra” se llama *kuzi*. La

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

mayoría de ellas ya no tenía este dispositivo para moler cuando llegó a la ciudad.

Preguntamos cómo era la piedra y nos explicaron que era una piedra plana que se complementaba con otra, una "mano" alargada, con la que se presionaba el cereal para molerlo. A.U. migró desde la comuna de Coronel, departamento de Concepción (Chile), llegó a Bahía Blanca en 1964 y narró lo siguiente:

Nosotros teníamos casa propia en Chile, pero mi marido se quiso venir para acá. Primero vino él y volvió para convencerme. Yo no quería dejar mi casa, él me decía que en la Argentina no iba tener que lavar la ropa, que se compraba ropa nueva y se tiraba. En Chile estábamos mal, no teníamos ni para comer. Cuando nos vinimos trajimos todo lo que pudimos, trajimos la piedra para moler, la usé hasta que se gastó y se rompió, después ya no usé más piedra, se usa un molinillo. (A.U, Bahía Blanca, 2001)

Este testimonio es coincidente con muchos otros más, las familias trajeron sus elementos para moler, pero estos sometidos al trabajo diario se deterioran y dejaron de cumplir con sus funciones. En el ámbito urbano ya no se encontraron estas piedras para moler, algunas buscaron sustituirlas, pero no fue posible, otras pidieron una similar a la que tenían a sus parientes chilenos, pero ya nadie estaba dispuesto a trasladar un objeto que consideraban demasiado pesado, pero por sobre todo reemplazable para quienes vivían en una ciudad que hacía gala de las tradiciones culinarias ultramarinas, en especial italianas.

Los testimonios de las mujeres mapuches que recopilamos dan cuenta de otra particularidad, la mayoría de las adultas que concurren a la escuela dejaron su lugar de origen cuando eran jóvenes y lo hicieron solas. Aquellas que dejaron sus comunidades para ir a trabajar generalmente lo hicieron con muy pocas pertenencias, era imposible que trasladaron piedras para

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

moler, por eso motivo las que testimoniaron sobre el proceso de molienda con el *kuzi* lo hicieron recordando su vida en el ámbito rural. Por ejemplo, V.M. nació y creció entre Aluminé y Ruca Choroí, en la provincia del Neuquén, tenía 60 años en el año 2002, cuando realizamos los talleres en Barrio Primero de Mayo, narró:

Yo me fui de mi casa para trabajar con una señora, una prima mía había trabajado con ella y me dijo que la señora era muy buena, y ella le pidió a mi papá que me dejara ir con ella. Cuando salí de mi casa no me llevé nada, nunca tuve piedra para moler ni nada...una vez que me fui ya no quise volver, mi papá me hacía trabajar mucho y siempre estaba enojado. En el campo las cosas eran de cada uno y no se prestaban, una tenía que usar sus cosas, yo tenía hilos para coser y lanas, pero no me llevé nada. (V.M., Bahía Blanca, 2002)

Este testimonio es coincidente con otros que dan cuenta que con mucha frecuencia las mujeres migraron solas, dejaron a su grupo familiar y se fueron a trabajar en estancias como cocinearas y ayudantes de cocina, a la cosecha de la fruta y el tomate en los valles de Río Negro y Neuquén y como empleadas para tareas domésticas con “cama adentro” en viviendas particulares; este tipo de trabajo significó un corte rotundo con los costumbres de la vida rural.

Es así, que las piedras de moler primero fueron sustituidas por molinillos, pero muy rápidamente dejaron de elaborar harina tostada o ñaco y comenzaron a comprarlo dentro de un circuito de venta informal que se puso en marcha en los barrios en los que trabajamos. Todas compraban a un “hombre chileno que tenía un carrito” que llevaba este producto para venderlo a una clientela que dependía de su producción para continuar consumiéndolos. Cuando recopilamos estos relatos la harina tostada o ñaco ya casi no se hacía en las viviendas, era compra-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

da en el marco de estos pequeños emprendimientos circunscritos a ciertos espacios barriales. Unos años después, una cadena de supermercados comenzó a venderlo con el rótulo de “harina tostada”, esto llegó con la crisis económica posterior al 2000 y para esa época los fideos, la polenta y la soja -en gran parte ingeridos en los comedores sociales o provistos por la asistencia pública a la alimentación- estaban desplazando a los “antiguos alimentos” que tenían una tradición alimentaria. Aún hoy, en algunos lugares de Bahía Blanca todavía se puede ver el cartel de “se vende ñaco” y efectivamente se sigue comercializando en circuitos alternativos.

Pelar al trigo para hacer mote

El trigo se utiliza para preparar distintos productos destinados a la alimentación, junto con la harina tostada o ñaco encontramos a la elaboración de mote. Si nos corremos de este espacio del trigo en el que nos hemos ubicado, tenemos que reconocer que al mote se lo asocia casi universalmente con el maíz. Su nombre deriva de *mut'i*, en quechua significa cocido en agua.

Aprendimos que el mote de trigo requiere de un proceso de hervido y de pelado del cereal. Para que pudiéramos conocer y probar mote las alumnas de la escuela lo prepararon con agua con azúcar a la hora de la merienda; el trigo queda con un aspecto y una consistencia similar al arroz hervido. Ante nuestro comentario acerca de esta similitud nos explicaron que sustituyen el arroz por mote en guisos y sopas; también nos informaron que lo ideal no era comer el mote como lo estábamos haciendo, sino que había que incorporar frutas desecadas, preparación a la que denominan “mote con huesillo” (el huesillo es el carozo de los orejones de durazno o ciruela). La falta de estas frutas en nuestro mote de esa tarde se debió exclusivamente a razones económicas, en Argentina son muy caras, mientras que en Chile no tanto.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

En todos los anexos de la escuela en los que trabajamos recabamos la misma información, ya no hacían mote, lo compraban preparado, hacía un tiempo que había dejado de ser un alimento que se elaboraba en el ámbito doméstico. Según una de las alumnas de origen mapuche, nacida en Anecón Grande (Río Negro):

En el campo hacia mote, cuando vinimos acá íbamos a juntar zampa⁶ en el camino a Cerri. La zampa crece ahí porque es salitroso...tiene que ser una leña que dé una ceniza picante, como de limón, sino la ceniza no sirve para pelar al trigo. Después dejamos de hacer, había que hacer fuego y eso era un problema...dejamos de hacer mote, ahora a veces compro en verano. El mote con huesillo es rico en verano, es refrescante. (C.M., Bahía Blanca, 1995)

C.M. en su juventud migró a Bahía Blanca. Recordó que iba con su hermano y su esposo a buscar leña de zampa para quemarla y convertirla en ceniza, necesaria durante el proceso de hervido y pelado del trigo.

Una de las razones por las que no se elabora mote es porque hay que hacer fuego para obtener ceniza y eso genera problemas cuando se vive en un medio urbano, otra de las razones es que la leña disponible no siempre es apta para este uso, ya que no todas producen el tipo de ceniza adecuada para pelar el trigo. A lo largo de los talleres pudimos recopilar mucha información sobre los conocimientos de las mujeres acerca de las propiedades de las distintas especies de árboles y arbustos para producir la ceniza adecuada. Hemos escuchado que en Chile se utilizaba ceniza de peumo, álamo, tamarisco, roble, mientras que en las tierras patagónicas se puede utilizar piquillín, no así el chañar y el algarrobo, que nos aseguraron que no producen el tipo de ceniza buscada.

⁶ La zampa es una especie arbustiva que abunda en la región patagónica, de alrededor de 1,50 m de alto, con muchas ramas y tallo estriado.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Nos explicaron que la ceniza se coloca en la misma olla en la que se hierve el trigo y que hay que estar atentas hasta que el cereal se ponga “verdecito”; una vez que llega a este color se lo saca del fuego, se lo limpia, tanto de la ceniza como de las cáscaras. Los utensilios para realizar este proceso también fueron cambiando con el tiempo, en el ámbito rural chileno y en las comunidades mapuches tenían una especie de canastos de mimbre, *llepu*, para la tarea de aventar el trigo. Estos dispositivos fueron sustituidos por coladores.

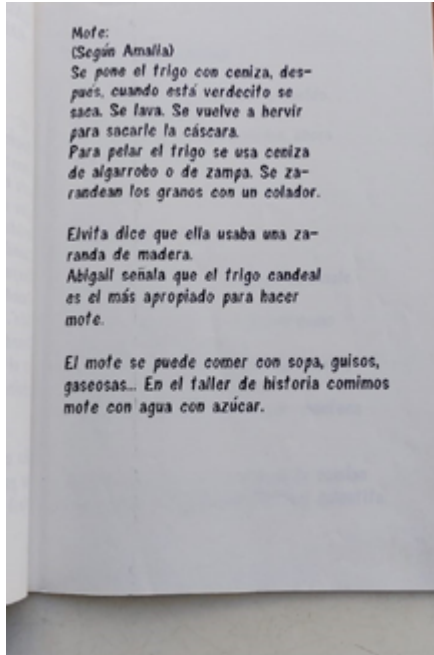
En estos diálogos sobre la elaboración del mote pudimos ver la densidad de los conocimientos que tienen las mujeres acerca del manejo de los vegetales. En este caso focalizamos en las especies arbustivas destinadas a producir ceniza, pero en otros se visibiliza tanto en el uso de la farmacopea local y de la traída desde sus lugares de origen, como en la obtención de anilinas naturales para el teñido de lana, fibras y telas. Todo este universo va siendo dejado de lado en el ámbito urbano, pero sin dudas es parte de las experiencias de vida de las narradoras.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Figura 1. Fotografía de una hoja del cuadernillo elaborado con los relatos recopilados en los talleres



Las voces del maíz

Antecedentes

Consideramos al capítulo de Belén Bertoni (Bertoni, 2021) sobre alimentación y migración boliviana el principal antecedente de la temática que estamos abordando. El trabajo de esta antropóloga integrante de nuestro equipo de investigación se realizó en parte -ya que su estadía en el campo ha sido mucho más extensa- en el marco de los talleres que realizamos en la escuela de adultos/as de Hilario Ascasubi.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Durante los encuentros en los talleres recopilamos mucha información y valoraciones sobre las variedades de maíz, sus usos, así como recetas de cocina y los circuitos de circulación de este cereal. En este ámbito escolar nos tomamos un tiempo para compartir relatos, cuentos, adivinanzas y otros textos orales; en este contexto, recopilamos historias sobre la papa, la quinua y las habas, todos ligados a una idea del cuidado y respeto de estas especies vegetales, las cuales -en especial la papa- pueden llorar si son maltratadas y negarse a seguir reproduciéndose para el uso de las personas. En el caso del relato sobre el maíz nos encontramos con un motivo narrativo un tanto distinto, según nuestro narrador -único varón que asistía regularmente a la escuela- el maíz se aparecía como un hombre alto, rubio, de cabellos largos que infundía miedo. Nos llamó la atención esta temática narrativa, que fue confirmada por el grupo, una de las talleristas contó:

El maíz, dicen el maíz que aparece. A una señora le apareció en Bolivia, mi abuelita contaba cuando yo era chica. Decía que el maíz se aparece si no lo cuidan, se aparece en forma de un hombre rubio, rubio, rubio, bien blanquito, alto, delgado, con cara alargada. Es así, si no se lo cuida el maíz se aparece y asusta. (N.N. en Hernández y Bertoni, 2016, p.8)

En este punto del capítulo haremos analizaremos una observación participante de la elaboración del mote realizada en Hilario Ascasubi y testimonios orales tomados de una lectura transversal a los textos registrados entre 1998 y 2020 a mujeres migrantes de Bolivia y de Jujuy.

El mote se come en Jujuy y Bolivia, acá no hay maíz blanco ni batán

El primer relato que escuchamos sobre el mote de maíz fue en el mismo espacio que veníamos trabajando en la ciudad. M.N.M., es hija de madre y padre bolivianos, nació en Jujuy y hace años que se radicó en Bahía Blanca, está casada con un chileno y se ocupó de explicarnos las similitudes entre el mote de maíz y el mote de trigo.

En Jujuy mi mamá hacía mote de maíz con ceniza de quebracho. Ella hacía la ceniza, la ponía dentro de una olla grande y ahí pelaba el maíz. Tenía que ser un maíz blanco que llaman “el manteca”, acá no hay. Mi mamá lo lavaba bien, no sé cómo lo pelaba, pero quedaba sin nada de ceniza. Después lo pasaba a otra cacerola para hacerlo hervir, ahí lo comíamos. Allá el pan no se cocinaba, escaseaba la harina, así que comíamos mote. El mote era el pan. (M.N.M., Bahía Blanca, 1998)

Luego conocimos a otras mujeres llegadas desde Bolivia a Bahía Blanca y desde 2006 trabajamos en el cinturón verde que rodea a la ciudad, allí nos contaron que el consumo de mote era frecuente, aunque siempre nos aclaraban que comían “poco mote”. Pudimos ver que en algunas huertas producían maíz especialmente para el consumo interno y no para el mercado. En este espacio periurbano y rural pelar el mote no es problema, ya que se dispone de ceniza, se puede hacer fuego y no hay inconvenientes en derramar agua en el proceso de lavado del maíz. También supimos, que al igual que lo hicieron las mujeres de ambos lados de la Cordillera, muchas conseguían cenizas de los hornos de las panaderías y de esta manera pelaban el maíz sin tener que hacer fuego para obtener la ceniza⁷.

⁷ El proceso de elaboración de mote de maíz en el interior de una vivienda lo pudimos documentar y fotografiar en Hilario Ascasubi, una localidad del sudoeste de la

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Durante la realización del “Taller comer y compartir” en la escuela primaria de Alférez San Martín, trabajamos con el alumnado del establecimiento educacional y entrevistamos a sus familiares. Seleccionamos el testimonio a L.A., abuela de varío/as alumno/as, quien en primer lugar se interesó en aclarar que en su familia habían cambiado la forma de comer, insistió en decirnos que ya prácticamente no hacen “las comidas de antes”. Nos explicó que había aprendido a cocinar en la iglesia mormona. Nos mostró un volante escrito en quechua que tenía recomendaciones para la vida cotidiana, y pudimos ver que propiciaba el consumo de verduras y nos dio algunas precisiones sobre la elaboración de estos alimentos, citaremos una parte de la entrevista:

Berenjena en escabeche, milanesa. Con un huevito. Primero hay que pelarla y dejar que salga el jugo amargo, sino sale picante. Nosotros al arroz lo preparamos a lo boliviano, chorrito de aceite y lo tostás en la sartén un poquito dorado, para eso preparás un tuco con tomate, con morrón, puede ser calahorra o ají picante ¿Sabés que rico queda?⁸ (L.A., Alférez San Martín, 2007)

Seleccionamos este fragmento porque da cuenta de los temas de los que la entrevistada quería hablar, ella quería contar de las “nuevas comidas” que había implementado y cómo las articulaba con costumbres “bolivianas”, como la manera de cocinar el arroz o la importancia de los ajíes. Preguntamos si hacía tamales en alguna oportunidad y nos respondió:

Acá no puedo hacer tamales porque no tengo batán. Hay que moler al mote, y para molerlo se usa el batán [mientras nos respondía hacía un gesto de balanceo como si manipulara la mano en forma de medialuna de

provincia de Buenos Aires con fuerte migración boliviana. Allí trabajamos en un proyecto de extensión universitaria y la temática fue publicada por Belén Bertoni (2021).
8 Una versión más extensa de esta entrevista fue publicada en el libro *Lo dicho y los hechos* (Hernández, 2013, p.218).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

este dispositivo para moler]. Antes hacía mucho, cuando vine acá ya no tenía batán. Hay que tener el maíz duro para hacer mote y no siempre hay. (L.A., Alférez San Martín, 2007)

Para nuestra interlocutora el manejo del mote quedó en el pasado, por esta razón ya no espera hacer tamales, dado que sus costumbres culinarias cambiaron junto con otras, en especial con el ingreso a la iglesia mormona. Como en otros testimonios, remite a la desaparición del utensilio de piedra necesario para la molienda como la explicación del abandono de las tradiciones culinarias andinas. El batán es una piedra muy pesada, no es fácil de trasladar y no se compra en los comercios de la ciudad.

Para obtener datos sobre el significado del mote en el interior de los espacios de transmisión de la cultura boliviana en Bahía Blanca y la zona consultamos a quienes organizan las comidas en las festividades marianas de la Virgen de Urkupiña, la más importante en este medio, y supimos que allí no se consume mote de ninguna manera. Nosotras hemos participado de estos festejos y nunca vimos mote, pero nuestra presencia es siempre acotada y seguramente se producen muchos hechos que no registramos. Las festividades de Urkupiña tienen un gran componente político social, están a cargo de Pastoral Migratoria y con frecuencia asisten funcionarios que representan a la embajada de Bolivia, pero nunca se ha asociado el consumo de mote a la "identidad boliviana". Hemos visto otras "comidas tradicionales", pero no como la comida oficial, sino como platos que se venden en las inmediaciones del lugar donde se realiza la fiesta, que incluye el almuerzo.

Otro espacio importante de transmisión y legitimación simbólico-cultural son las peñas que cultivan la música y las danzas bolivianas. Preguntamos a dos integrantes destacadas de estas peñas, a una la entrevistamos personalmente (P.V), cumpliendo con los protocolos locales en el marco de la pandemia del 2020

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

y a otra (L.F.) por teléfono. P.V. le dio mucha importancia a su actividad cultural en la peña y nos dijo que preguntaría a su madre como hacía el mote, ya que ella no lo hacía, y nos dijo:

Mi mamá hacía mote en Bolivia, usaba ceniza de churqui,⁹ era en Tupiza. También se puede usar la cal. Cuando llegamos acá vivíamos en las quintas, yo fui a la escuela en el sector quintas. Mamá tenía mucho trabajo. Hicieron un horno y mamá hacía pan. A mí siempre me gustó el pan, yo voy a ir a Oruro a bailar...me gusta ir a Bolivia, pero me gusta el pan. (P.V., Bahía Blanca, 2020)

Nuestra interlocutora asoció al mote con el trabajo duro que siempre había realizado su madre, quien llegó a la provincia de Buenos Aires después de haber trabajado en la zafra en Tucumán, es así, que para ella la preparación de esta comida no un componente identitario a valorizar. Por el contrario, rescata su gusto por el pan como una manera de mostrar los cambios en su vida.

Hacer mote lejos del lugar de origen

La realización de los talleres en Hilario Ascasubi nos dio la oportunidad de documentar el proceso de pelado y limpieza del maíz para convertirlo en mote, algo que nunca vimos con el trigo.

Los viajes frecuentes para asistir a la escuela de adulto/as, en el marco de un proyecto de extensión universitaria, nos permitieron mantener una presencia sostenida en un campo en el que incluimos actividades de distinto tipo, entre ellas visitar a exalumnas que habíamos conocido en el establecimiento escolar. En septiembre del 2016 fuimos a la casa de R., una de las integrantes de los talleres realizados en 2015 que había egresado y que había demostrado especial interés por las temáticas

9 El Churqui (*Acacia caven Mol.*) es conocido también como aromito, aramo criollo y espinillo negro en la Argentina.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

tratadas en nuestros encuentros, habíamos visto que le gustaba escribir y pensamos en acercarle algún material para que leyera.

Una vez en su casa, el ambiente no era de lectura y escritura, nos convidó con mate, pero vimos que estaba en un modo muy activo, ordenando fuentones y mangueras de riego. Además, sobre la mesa había una considerable cantidad de maíz y enseguida nos dijo que se estaba disponiendo a hacer mote junto con su vecina.

Preguntamos si pelarían al maíz con ceniza y nos dijo que sí, que la habían conseguido, que era de zampa, aunque también dijo que eventualmente se puede usar cal. En pocos minutos el patio de nuestra exalumna se convirtió en un escenario de la elaboración de mote, en el cual los hijos más chicos de ambas mujeres jugaban encantados con el agua que corría. Pudimos ver que encendieron fuego para calentar el agua en una olla en la que hervirían al maíz junto con la ceniza. Preguntamos cuánto tiempo había que dejar que hirviera y nos dijeron: “hasta que el maíz se ponga verde, verdecito claro”. Esta vez pudimos ver el proceso y comprobar que era como habíamos escuchado tantas veces, cuando registramos los testimonios que recordaban al proceso de elaboración del mote de trigo.

Después pasaron al proceso de limpieza del mote, para ello hacían correr agua fría y fregaban al cereal con las manos y colaban las semillas con bolsas de plástico caladas. Nos explicaron que ellas habían aprendido a realizar este proceso de pelado utilizando algún curso de agua natural y cestos especiales, pero ahora se las arreglan con fuentones, mangueras y las bolsas que se usan para empacar cebolla. Nuestras entrevistadas nos aseguraron que ellas y sus familias consumen mucho mote, especialmente en guiso. Durante el año 2020 también consultamos a L.F., por intermedio de P.V. a quien citamos en el punto anterior. Nuestra entrevistada sintió que nos había dado pocos datos, es así, que nos contactó con otra integrante de su grupo de danzas. No explicó que esta joven sí hace “comidas bolivianas” para el consumo familiar, a pesar sus ocupaciones laborales y de su condición

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

de estudiante universitaria. La designada para transmitir sus conocimientos accedió enseguida a una entrevista telefónica, aceptó con agrado hablar de las comidas de su país de origen. Le preguntamos como hacía para pelar el maíz, que siempre aparecía como la parte más complicada del proceso de elaboración del mote en la ciudad, y nos dijo:

El mote tiene que ser pelado cuando se usa maíz blanco y morado. En Bahía lo compro ya preparado, generalmente lo traen del Pedro Luro, Ascasubi o de Liniers. En donde nací, un pueblo llamado Camargo cercano a Tarija, se pelaba con ceniza y también con cal. No recuerdo con qué ceniza, pero no todas las cenizas sirven. Mi mamá volvió a Bolivia y allá se sigue comiendo mote con regularidad, en diferentes comidas como guisos con pollo, con lentejas. El mote se come con leche, queda como el arroz con leche. (L.F., Bahía Blanca, 2020)

Después de nuestro encuentro telefónico, a la semana siguiente nos envió estas fotografías con el siguiente texto: "Conseguí maíz y me hice mote" (16 de noviembre de 2020).

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández



Figura 2



Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Después de recibir estas fotos le preguntamos:

G.H. ¿Pelaste al maíz?

L.F. No está pelado. Esta con cáscara. Para que sea mote no es necesario pelarlo. El maíz para pelado generalmente es maíz blanco. Para que sea mote tiene que ser cocido al agua, como te decía la vez pasada puede ser, no sólo maíz, sino también habas, porotos, arvejas, trigo.

¿Dónde lo conseguiste?

L.F. Me lo trajo mi hermano, compró una bolsa de maíz en el campo.

El relato nos muestra a una joven que puede adaptar las recetas familiares a los ámbitos urbanos, que piensa que se puede hacer mote con distintas semillas y con variedades de maíz que no necesitan ser pelados. Nos dijo que con el mote de la foto hizo un guiso e invitó a comer a su hermano, todo sucedió en un ámbito familiar y en un departamento casi céntrico. Además, nos aseguró que se puede conseguir el maíz adecuado en el sudoeste de la provincia de Buenos Aires, que los productores hortícolas suelen producirlo para el uso familiar.

Balance final

Partimos de la idea de que la historia del maíz y sus voces tienen una gran presencia en los estudios académicos y en el arte nuestro americano, debido a la importancia de este vegetal, que condensa un logro civilizatorio de los pueblos indígenas del área mesoamericana y andina. Además, el maíz ha ido sumando significados, desde alimento sagrado a comida de pobres, desde indicador identitario -entre ellas de las feministas chicanas- hasta ícono del cine comercial "pochoclero".

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

En nuestras actividades en talleres de historia, memoria y producción de textos, al que también agregamos entrevistas y por supuesto observación participante, pudimos ver que en uno de los espacios en los cuales trabajamos el maíz prácticamente no era nombrado. En los barrios en los cuales predominaba la presencia de mujeres llegadas desde Chile y desde la Patagonia argentina -de las cuales muchas se consideraban mapuches- pudimos ver que el maíz fue sustituido por el trigo en la elaboración de muchos alimentos. En este capítulo focalizamos en las estrategias llevadas a adelante por las narradoras y alumnas de las escuelas de adulto/as y centros de alfabetización que recordaron cómo cocinaban en el área rural y cómo sustituyeron utensilios para tostar al trigo y molerlo para convertirlo en harina tostada o ñaco. También puntualizamos en sus recuerdos sobre la elaboración del mote de trigo, el cual requiere del uso de cenizas específicas, que no están siempre disponibles y de dispositivos para limpiar al cereal. Los relatos de las mujeres son un aporte para internarnos en el universo de los conocimientos que han manejado ellas durante mucho tiempo y de los cuales sabemos muy poco.

En los talleres realizados en los espacios de producción hortícola en los cuales trabajamos con mujeres llegadas desde Bolivia, así como las entrevistadas por sus vínculos con las festividades de la Virgen de Urkupiña, nos internamos en el tema de la elaboración y el consumo del mote de maíz. En este caso pudimos ver que al igual que el mote de trigo, muchas de las narradoras consideraron que este alimento “ya no se podía hacer”; las imposibilidades son la falta de la piedra -batán- del maíz adecuado o de las cenizas necesarias. Sin embargo, en este espacio, en el cual la migración es más reciente, y nos encontramos con mujeres jóvenes y con capacidad para adecuar recursos pudimos comprobar que algunas siguen haciendo mote. Tuvimos la oportunidad de observar de manera directa el proceso de pelado de maíz con ceniza realizado por una ex alumna de la escuela y su vecina en Hilario Ascasubi. También vimos que una estudiante universitaria puso seguir haciendo mote en un departamento porque en-

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

tiende que hay alguna variedad de maíz que no requiere de la etapa de pelado para convertirse en mote.

Consideramos que este recorrido por la narrativa de los alimentos nos muestra la potencialidad de los conocimientos de las mujeres, que aún no han sido reconocidos por las políticas públicas, pero sin dudas conforman un bagaje que esperamos sean tenidos en cuenta y potenciados en el entorno de las organizaciones nucleadas sobre todo en el feminismo popular, los feminismos indígenas y del Buen Vivir.

Referencias

Anzadúa, G. (2007). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt lotte book.

Bertaux, D. (1996). *Los relatos de vida. Perspectivas etnosociológica*, Ediciones Bellaterra.

Bertoni, M. B. (2021). Representaciones sobre los alimentos y la comensalidad entre mujeres bolivianas. La comida y la salud, el trabajo y las festividades. En G. Hernández y M. B. Bertoni, *Pensar las prácticas. Entre la investigación y la extensión universitaria. Una experiencia con migrantes y descendientes de migrantes en una escuela de adultos*, (pp. 47-65). EdiUNS.

Diccionario Quechua - Español - Quechua Quechua Queswa- Español- Queswa- Simi Taqe, (2005). Gobierno Regional Cusco. <https://indigenasdelperu.files.wordpress.com/2015/09/diccionario-queswa-academia-mayor-cuzco.pdf>

Furlong, G. (1963). *Nicolás Mascardi y su carta relación (1670)*, Ediciones Theoria.

Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Voces e identidades

Graciela Hernández · Natalia Boffa (Comp.)

Ni mujeres de maíz ni mujeres de trigo... - Graciela Beatriz Hernández

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós.

Hernández, G. (2001). *Relato oral y cultural*, EdiUNS.

Hernández, G. (2013). De Bolivia a Bahía Blanca. Delimitar un campo en Historia Oral. En G. Hernández, *Lo dicho y los hechos* (pp. 205-236). Ediciones en Colectivo.

Hernández, G. (2023). Experiencias de vida y relatos de vida de mujeres sobre la elaboración del trigo en ñaco (mürke) y mote (muthi) para comidas y bebidas. *Atek Na*, (11)188-213.

Hernández, G. y Bertoni, M.B. (2016). *Voces y relatos compartidos en el taller de Historia y Memoria*, Cuadernillo Artesanal.

Palermo, M. Á. (1988). La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano -patagónicos. *Génesis y Procesos, Anuario del IEHS*, (III)43-90.

Santos Baca, A. and Cristina de Sousa e Berruezo, Julia (2021). Maize and the World Market: A History of Racism. En T. Lima y A. Costantino (eds.), *Food, Security and International Relations. Critical Perspectives from the Global South* (pp. 133- 162). Verlag, Stuttgart, Editora UFPB.

Wacquant, L. y Bourdieu, P. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI Editores.

Wilhem de Moesbach, E. (1930). *Vida y costumbre de los indígenas araucanos a mediados de siglo XIX*, Imprenta Cervantes.

Zapater, H. (1973). *Los aborígenes a través de cronistas y viajes*, Editorial Andrés Bello.

Voces e identidades

GRACIELA HERNÁNDEZ · NATALIA BOFFA

Compiladoras

Voces e Identidades, reúne distintas investigaciones realizadas en un espacio universitario que dialoga con su medio, da cuenta de sus territorialidades, sus luchas e intenta mostrar sus maneras de ver al mundo.

Las autoras y el autor de los capítulos no solo tienen distintas formaciones, sino que también se han ido especializando en diferentes temáticas y problemáticas, las cuales tienen en común que todas ellas dan cuenta de procesos sociales políticos, sociales y simbólico/culturales que tienden a invisibilizarse, tales como las demandas de reconocimiento de los pueblos indígenas, de las mujeres de los feminismos populares, mestizos e indígenas y de las disidencias sexuales. Otra cuestión en común del grupo de trabajo son sus preguntas acerca del cómo trabajar, es decir, preguntarse por lo que significa “hacer trabajo de campo”, recopilar datos y voces que se convierten en testimonios de las problemáticas que se analizan.

Ediciones del **CEISO**



ISBN 978-907-47681-6-2



9 789874 768162

