

PROGRAMA DE POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

avá

Revista de Antropología

N° 44

Junio 2024

Publicación On-Line ISN-e: 1851-1694

SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y SECRETARÍA DE POSGRADO DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES



Anexo: Arte de Tapa Revista

Técnica de collage mixto.

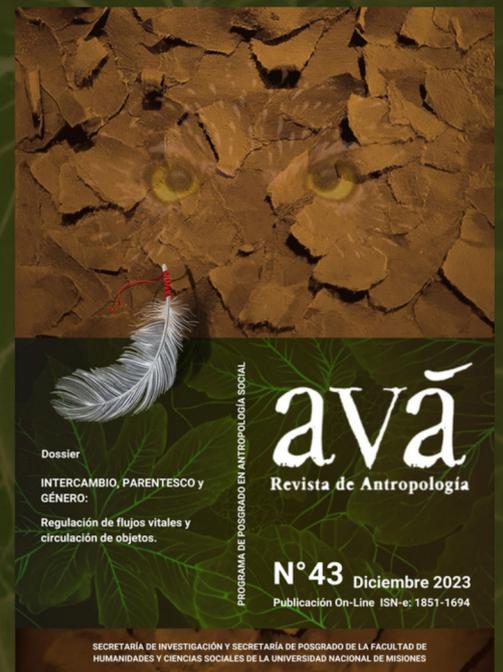
Diseño y producción de Obra: M. Cecilia Bogado con la colaboración de Ana Sol Martínez.

Cecilia egresó como diseñadora industrial en la **FAYD - UNaM** en Oberá, provincia de Misiones. Es trabajadora de la educación pública universitaria y profesional independiente en el campo del diseño, la gestión y la investigación. Ocasionalmente realiza creaciones artísticas, que le permitan seguir jugando.

Esta tapa, es el resultado del esfuerzo conjunto y del intercambio que hemos llevado adelante para presentar en este collage una mirada de nuestra tierra y nuestra gente. Se inspira en las múltiples capas y texturas de la provincia de Misiones. Busca reflejar la esencia de Avá, en la intersección de historias, saberes y culturas.

La mirada profunda y reflexiva del cabureí, ancestral guardián del conocimiento, nos invita a explorar nuestras propias profundidades. La pluma del payé, nos recuerda la importancia de nuestras raíces. En contraste, las hojas del ambay representan la exuberancia y diversidad de la selva misionera. Esta obra es un homenaje a la trayectoria de la Revista.

Muchas gracias por abrirme el espacio para realizar este recorrido junto a ustedes.



Avá 44 Junio 2024. Índice.

Artículos Libres

El “Foro Agrario Soberano y popular”, movilización y protesta del sector rural subalterno en el gobierno de la Alianza Cambiemos.

María Florencia Marcos ————— 6

El “camino del peregrino”. Patrimonialización y turismo religioso en Villa Cura Brochero.

Rodolfo Puglisi ————— 30

“La escuela es el único lugar donde pueden ser otros”. Experiencias educativas de jugadores de fútbol que viven en la pensión de un club

Mariano Pussetto ————— 50

Memorias sobre la resistencia campesina. El conflicto de La Simona de 1998 como hito de la lucha del MOCASE

Mauricio Aníbal Suárez ————— 69

Persistencia de la condenación en el imaginario quechua del Ande peruano

Néstor Godofredo Taipe Campos ————— 93

AVÁ 44
Junio de 2024
Artículos Libres



El “Foro Agrario Soberano y popular”, movilización y protesta del sector rural subalterno en el gobierno de la Alianza Cambiemos.

María Florencia Marcos*

El siguiente trabajo busca explorar, a partir del análisis de un evento, el modo en que se configuran las acciones contenciosas del sector rural subalterno en Argentina en el último año de gobierno de la Alianza Cambiemos. Desde este sector, heterogéneo y dinámico, se armó en el mes de mayo de 2019 un acto de dos días en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, donde más de veinte agrupaciones, de diversos puntos del país, se congregaron en un encuentro que buscó producir lineamientos y estrategias de trabajo colectivas para *otro gobierno*.

A partir de la observación y participación en el “1º Foro Nacional por un Programa Agrario Soberano y Popular”, se busca analizar el modo en que se produce el sector rural subalterno como una unidad, a la vez que se pretende reconocer la forma en que referentes de las organizaciones comprenden la relación con las instituciones estatales.

Palabras Claves: Foro Agrario Soberano y Popular; Sector Rural Subalterno; Análisis de evento; Políticas estatales.

The “Foro Agrario Soberano y Popular”, mobilization and protest of the subaltern rural sector under the Alianza Cambiemos government.

The following work seeks to explore, through the analysis of an event, the way in which the contentious actions of the subaltern rural sector in Argentina are configured during the final year of the Alianza Cambiemos government. This heterogeneous and dynamic sector organized a two-day event in May 2019 in the Autonomous City of Buenos Aires, where more than twenty groups from various parts of the country gathered for a meeting aimed at producing collective guidelines and work strategies for another government. By observing and participating in the “1º Foro Nacional por un Programa Agrario Soberano y Popular” [1st National Forum for a Sovereign and Popular Agrarian Program], this study seeks to analyze how the subaltern rural sector is produced as a unit, while also recognizing how leaders of these organizations understand their relationship with state institutions.

*Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Becaria posdoctoral CONICET, en el Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR- CONICET). ORCID: 0000-0003-2610-3422. E-mail: florenciamarcos@conicet.gov.ar / mariaflorenciamarcos@gmail.com
Recibido 24/02/2023. Aceptado 25/08/2024

Keywords: Sovereign and Popular Agrarian Forum; Subaltern Rural Sector; Event Analysis; State Policies.

Introducción

Este trabajo pretende ser un aporte a los estudios sobre movimientos sociales e instituciones estatales. Específicamente se analizará un evento, el “1° Foro Nacional por un Programa Agrario Soberano y Popular”, realizado en mayo del 2019 en el microestadio de Ferrocarril Oeste en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Allí se reunieron integrantes de diferentes organizaciones de base, de segundo y de tercer grado de productores/as de toda la Argentina y se acordaron una serie de lineamientos acerca del problema agrario actual.

Interesa analizar esta cuestión que se plantea como una demanda de las organizaciones al estado nacional¹ desde este evento. Consideramos que fue una concertación novedosa del sector que permite identificar cómo se produce un problema de gobierno particular sobre la cuestión agraria y quiénes están en la trama de esa elaboración. Sostenemos que el “1° Foro Nacional por un Programa Agrario Soberano y Popular” fue una novedad en el sentido que, a diferencia de otras concertaciones de organizaciones del sector rural subalterno² que fueron identificadas y motorizadas desde el estado (como el Foro Nacional de la Agricultura Familiar - FoNAF, creado en el año 2006 y el Consejo de la Agricultura Familiar, Campesina e Indígena – CAFCI- creado en el 2014), este agrupamiento no pasa por ningún proceso de legibilidad desde las instituciones estatales.

El “1° Foro Nacional por un Programa Agrario Soberano y Popular” (de aquí en más, Foro Agrario) se realizó en el último año de gobierno de la Alianza Cambiemos. Muchas organizaciones que componen este agrupamiento fueron denunciando, en ese periodo, tanto la falta de políticas estatales para el sector como los efectos que las políticas implementadas tenían sobre la pequeña producción. En ese periodo encontramos el aumento de tarifas a los servicios básicos, la falta de implementación de la Ley de Reparación Histórica a la Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (Ley N° 27118/2014) y la paralización del Consejo de la Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (CAFCI).

¹ La producción de este artículo contó con el apoyo del PICT 2019-2019- 02092 “Estrategias de reproducción social y formas de subjetivación política de sujetos rurales subalternos/os en el marco de procesos de producción, circulación y distribución de bienes y servicios en cuatro ámbitos rurales en Argentina”, dirigido por el Dr. Matías Berger.

Se consignará, a lo largo de este trabajo, la palabra estado sin mayúscula inspirado en las lecturas de Abrams (2015).

² Para evitar reproducir categorías movilizadas desde las instituciones estatales, se utiliza la noción de “sujetos rurales subalternos” por sobre las categorías como agricultores familiares, pequeños productores o campesinos. Cuando se consignan estas últimas se hace entre comillas para identificarlas como nativas o de las instituciones estatales, o de las organizaciones sociales del sector. La noción descriptiva de “sujetos/as rurales subalternos/as” permite indicar una posición de estos/as como parte de una relación desigual.



Las fuentes de información parten del trabajo de observación y participación en este evento, junto con el análisis de los siguientes documentos: la convocatoria al Foro Agrario, las conclusiones que se escribieron luego del evento, más dos documentos de trabajo de las comisiones “Rol del estado y marcos regulatorios” y “Horticultura y floricultura”, que se producen desde ese agrupamiento en el año 2019. El acceso a este campo parte de vinculaciones anteriores, en función de investigaciones realizadas en el marco del análisis de políticas estatales de desarrollo rural producidas en el nivel nacional de gobierno, más otras relaciones surgidas en torno a un trabajo de campo junto con una organización de personas que se dedican a la horticultura agroecológica en la zona sur del Área Metropolitana de Buenos Aires.

Para la construcción del contexto se apela a fuentes de información secundaria y los registros de campo producidos en la observación y participación de otros momentos clave.

La estrategia metodológica se sustenta en los aportes de Max Gluxman (1958) y su análisis de situación en Zululandia. Este enfoque cualitativo, basado en la observación y la participación, resulta de relevancia para comprender eventos de un solo día. Son situaciones sociales y aquí se selecciona como unidad de estudio el Foro Agrario, que forma parte de un proceso más amplio de diálogos, consensos y confrontaciones entre organizaciones de sectores rurales subalternos y la definición del sector en la trama agraria nacional.

El Foro Agrario es comprendido aquí como una forma singular de protesta del sector rural subalterno. Nos preguntamos ¿Cómo la relación entre las organizaciones y las instituciones estatales es movilizada en este evento? ¿De qué manera se expresan las demandas del sector y qué elementos funcionan como aglutinantes del mismo?

La organización de este artículo se estructura en esta introducción más tres apartados de análisis y conclusión.

La política de la Alianza Cambiemos para el sector rural subalterno

En este artículo se busca contribuir a los estudios sobre las relaciones entre organizaciones sociales e instituciones estatales, por esa razón, consideramos pertinente, en función de analizar un evento singular, reponer el contexto previo a lo sucedido. Se repondrán aquí las acciones de política estatal que consideramos hitos en el gobierno de la Alianza Cambiemos y que permitirán dar un encuadre a la situación del Foro Agrario.

Al momento de asumir Mauricio Macri la presidencia de Argentina en diciembre del año 2015, las políticas estatales para la *agricultura familiar*³ transitaban una época de expansión.

³ La decisión de consignar en bastardillas la palabra agricultura familiar responde a que se identifique como una categoría nativa del campo de la política estatal. Las categorías nativas responden a la forma vernácula en que son narrados los acontecimientos en una comunidad específica.

Desde el año 2008 con la creación de la Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar (SsDRyAF) se cristalizaron diferentes unidades burocráticas hasta la producción de la Secretaría de Agricultura Familiar (SAF) en el año 2014, año que también se sanciona la “Ley de Reparación Histórica a la Agricultura Familiar, Campesina e Indígena” (Ley N° 27118/2014). En ese periodo, quienes ocuparon lugares clave de gestión formaban parte de algunas organizaciones del sector rural subalterno, detentando la conducción de Direcciones, Subsecretarías y Secretarías⁴ de estado.

Los funcionarios que son nombrados por la Alianza Cambiemos para el ex Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca también estaban vinculados a organizaciones, pero de otro cariz. A los pocos días del gobierno de Macri asumen casi todas las autoridades del nuevo Ministerio que pasó a llamarse “Ministerio de Agroindustria”, el Ministro a cargo los primeros años fue Ricardo Buryaile, un militante de Confederaciones Rurales Argentinas (CRA)⁵. Junto con él se designaron varios miembros del gabinete, en el acto de asunción quedó vacante el área de *Agricultura Familiar* que fue designada posteriormente.

El gabinete del Ministerio de Agroindustria tuvo, en la mayoría de sus cargos jerárquicos, a dirigentes y militantes de las siguientes organizaciones: Asociación Argentina de Consorcios Regionales de Experimentación Agrícola (AACREA), Confederaciones Rurales Argentinas (CRA), Coordinadora de las Industrias de Productos Alimenticios (COPAL), y Confederación Intercooperativa Agropecuaria (CONINAGRO) (De Anchorena, 2018). Los agrupamientos de las clases dominantes del campo argentino se alinearon con la propuesta de la Alianza Cambiemos rápidamente, luego del conflicto por las retenciones a las commodities agropecuarias en el 2008⁶ encontraron en esa agrupación política un sentido de pertenencia (Sanz Cerbino y Grimaldi, 2019).

Podemos comprender entonces que, en función de los intereses de estas organizaciones, las primeras acciones de la Alianza Cambiemos fueron en beneficio del

⁴ Emilio Pérsico, referente del Movimiento Evita fue el primer Secretario de Agricultura Familiar, designado en el año 2014. Su cartera a cargo contó con dos Subsecretarías y distintas Direcciones Nacionales y de línea. Éstas fueron en su mayoría conducidas por referentes de organizaciones como el Movimiento Nacional Campesino Indígena, el Frente Nacional Campesino, la Asociación Campesina Indígena del Norte Argentino, el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios entre otras.

⁵ Confederaciones Rurales Argentinas es una organización agropecuaria de tercer grado constituida en 1943. Con un fuerte perfil ganadero, integró la Mesa de Enlace desde su conformación (Sanz Cerbino, 2020).

⁶ Siguiendo a Gonzalo Sanz Cerbino (2012) la Resolución N°125/2008, dictada por el Ministerio de Economía, comandado por Martín Losteau, proponía elevar los impuestos a la exportación de los granos que se producían en Argentina y establecía una tabla de retenciones móviles que subían o bajaban las alícuotas según evolucionaban los precios (2012:10). El conflicto del año 2008 tiene una escalada de tres meses desde los primeros días de marzo con el anuncio de la resolución, en respuesta a esta medida desde la Mesa de Enlace, se anuncia un paro comercial por veinticuatro horas (Sanz Cerbino, 2012).



sector. La devaluación del peso frente al dólar, la libre compra de moneda extranjera, la baja de las retenciones⁷ y la promesa (incumplida) de su quita como primeros pasos, eran pedidos de las organizaciones que formaron parte de la "mesa de enlace"⁸ y fueron atendidos en forma perentoria. Las organizaciones que se habían erigido bajo la identificación de "El campo"⁹ encontraron, a partir de estas acciones, un refuerzo de su identidad política.

En el discurso de asunción del Ministro de Agroindustria no hubo mención a la agricultura familiar (Notas de campo, 14 de diciembre, 2015), pero antes de terminar el año nombraron como Secretario y Subsecretario de Agricultura Familiar a los ingenieros Oscar Alloatti y Patricio Quinos, respectivamente. En la gestión de Alloatti y Quinos, que duró menos de un año, las acciones de la Secretaría se centraron en el despido de técnicos/as de la cartera que se desempeñaban en las provincias y a los escasos lineamientos de trabajo de la nueva conducción (Nogueira, Lattuada y Urcola, 2017; Lattuada, 2021). Cuando se hace efectiva la renuncia de ambos en diciembre del año 2016, la Secretaría quedó sin conducción por unos meses hasta ser fusionada con otra y pasó a llamarse "Secretaría de Agricultura Familiar, Coordinación y Desarrollo Territorial" a cargo de Santiago Hardie.

Algunos autores han denominado al periodo entre el 2015 y el 2018 en la ex Secretaría de Agricultura Familiar como una etapa de "desinstitucionalización" (Nogueira, Lattuada y Urcola 2017; Soverna y Bertoni, 2019). Indicaron como todo el desmantelamiento de la institución implicó la pérdida de acciones de política estatal concreta orientada para la agricultura familiar.

⁷ La quita de las retenciones a las exportaciones se dio de la siguiente manera: la soja pasó de tener un 35% de retención a tener un 30%, los subproductos de la soja y el aceite de la misma commodities del 32% pasaron a tener un 27%. en tanto que el girasol, los subproductos de este, el aceite de girasol, el trigo pan, el maíz, el sorgo, la cebada, la carne, los subproductos del trigo, el maní, el arroz, el pescado congelado, el maíz pisingallo, los porotos y el pescado procesado en tierra pasaron a tener un 0% de retención. Fuente: <http://www.ambito.com/819800-retenciones-al-campo-la-quita-cuesta--60000-m>

⁸ Bajo la identificación "Mesa de enlace" se conoce el agrupamiento que conformaron la Sociedad Rural Argentina (SRA), Confederaciones Rurales Argentinas (CRA), Federación Agraria Argentina (FAA) y Confederación Intercooperativa agropecuaria Cooperativa Limitada (CONINAGRO) en el año 2008, a partir del proyecto de ley de retenciones móviles a commodities agropecuarias 125/2008.

⁹ En el periodo de mayor conflictividad por el proyecto de retenciones móviles estas organizaciones que integran la Mesa de Enlace logran presentar la idea de "campo" como cuestión homogénea que generó identificaciones de diversas fracciones de clase aún no vinculadas directamente con la actividad agropecuaria. La pregunta de Marx que aparece en los apuntes del seminario acerca de ¿Cómo las clases dominantes logran presentar su interés como general? y que Gramsci recoge bajo la noción de hegemonía es clave para poder comprender estas identificaciones (Gras y Hernández 2016; Liaudat 2015).

Otro de los impactos al sector, y fue de gran notoriedad en los cordones hortícolas de las grandes ciudades, es el desarme del Programa Cambio Rural II desde donde se brindaba asistencia técnica a grupos de productores a partir de la contratación de personal que realizaba tareas de apoyo. Cambio Rural fue un programa producido a principios de la década de 1990 orientado a productores/as en vías de capitalización, en el año 2014 se amplía su población destinataria y muchos/as productores/as hortícolas acceden como beneficiarios al programa. En algunos casos se han comenzado transiciones productivas hacia la agroecología a partir de esa asistencia (Berger, Marcos, Ramos Berrondo, Casco; 2018).

El devenir del gobierno de la Alianza Cambiemos para las políticas orientadas a la *agricultura familiar*, transita por otros momentos. Además del alza de precios a los servicios, la devaluación del peso frente al dólar afectó el precio de los insumos agrícola-ganaderos, y el desmantelamiento de la asistencia técnica que se hacía desde la ex SAF¹⁰ se suma otra cuestión; la quita del Monotributo Social Agropecuario (MSA) de costo cero. El MSA se había creado en el año 2009 enmarcado en un discurso de ampliación de derechos y habilitaba a los *agricultores familiares* registrados poder facturar por sus ventas, acceder a un plan médico obligatorio y tener aportes jubilatorios (Torres, 2018; Marcos, 2021).

La quita del MSA se anunció en junio de 2018, meses antes, en diciembre de 2017¹¹ cambió la máxima autoridad del Ministerio de Agroindustria y asumió en ese cargo Luis Miguel Etchevehere, ex presidente de la Sociedad Rural Argentina. Etchevehere estuvo en el cargo de Ministro poco tiempo porque, unos meses más tarde, el Ministerio fue rebajado de rango a Secretaría.

Una cuestión que encontramos en este contexto de las políticas de la Alianza Cambiemos para el sector rural subalterno es un cambio en el modo de concebir a la población objetivo desde las políticas estatales. El corrimiento de las identificaciones de "productores pobres" que habían estado presentes durante la década de 1990 en algunos documentos de acciones de política estatal (como en el Programa Social Agropecuario) se habían disipado por una concepción de productor, de comprender al sujeto beneficiario de las políticas no bajo una idea de asistencia por su condición subordinada en el mercado, sino como productor. Sobre todo, en las narrativas que se despliegan pos 2008 y, particularmente pos 2012 dentro de la

¹⁰ La asistencia técnica de INTA desde donde muchos/as productoras reciben apoyo no fue alterada en los mismos términos que la SAF.

¹¹ Una cuestión de interés, en el mes de noviembre del 2017 se recoge otro de los reclamos de la Mesa de Enlace, mediante un decreto (893/2017) se elimina la obligación de liquidar las divisas producto de las exportaciones de bienes, servicios y materias primas. A partir del 2016 esto se había prorrogado de forma gradual, pasando de los 30 días a los 5 años, para luego establecerse en 10 años. Finalmente en 2017 lo eliminan, esto implica que, quien exportaba podía cobrar sus exportaciones fuera del país sin ingresar nunca las divisas (De Anchorena, 2018).



Subsecretaría de Agricultura Familiar, hay una fuerte construcción identitaria sobre "ser productores" que, estaba reforzada por la incumbencia de esta Secretaría dentro del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca.

Sian Lazar (2013), a partir de su trabajo etnográfico en El Alto, Bolivia, indicó que "las subjetividades políticas son producidas en la interacción entre el estado y los actores e historias no estatales" (Lazar, 2013, p. 13). Esta idea de la autora resulta clave para comprender cómo se producen y reproducen las identidades en el contexto de acciones de política estatal y también, de otras acciones no institucionalizadas.

Producir el sector de la *agricultura familiar* fue expuesto como una necesidad luego del conflicto del 2008 para mostrar "otro campo" en Argentina. Múltiples acciones se hicieron después para visibilizar un sector subalterno y subordinado desde las políticas estatales. Hubo acciones de afirmación de esa identidad que se constituyen a partir de registros, de reconocimientos y de acciones legislativas que fueron activas hasta la llegada de la Alianza Cambiemos.

Contra el estado. Formas de organización, protesta y acción

Comprender un problema de gobierno a partir de los márgenes del estado es una tarea que encontramos acertada porque permite, por un lado, no reproducir la visión liberal de que el estado y la sociedad son esferas separadas, tal como lo afirmó Antonio Gramsci (Gramsci, 1980) y, por otro lado, colocar la mirada en un espacio difuso donde se producen reglas, negociaciones e intercambios en una arena donde lo formal e informal se disputan de manera constante. Siguiendo a Timothy Mitchell (2015):

El poder de regular y de controlar no es solamente una capacidad depositada dentro del estado, desde el cual se extiende a la sociedad. La aparente frontera del estado no marca el límite de los procesos de regulación. Ella misma es un producto de tales procesos (2015, p. 161).

Veena Das y Deborah Poole (2008) han trabajado sobre la noción de margen del estado en el contexto de la producción etnográfica. Para ellas los márgenes se mueven, tanto en el interior como afuera del estado, son indeterminados y allí se da lugar tanto a formas de resistencia como a estrategias "de atracción del estado" hacia esos márgenes.

Analizar las acciones de las organizaciones de la *agricultura familiar* desde los márgenes del estado es una decisión que tomamos a partir de comprender el modo en que estas han podido, desde el regreso de la democracia en Argentina, producir sus temas/problemas como de interés en la agenda política. Cuestiones relativas a los modos de producción agrícola-ganadera, la importancia de las organizaciones en la co-producción de la política, la tenencia de la tierra, entre otros, fueron temas que surgen desde algunas organizaciones y llegan a la institucionalidad estatal producto de los cambios en la conducción de diferentes unidades burocráticas.

El contexto político institucional que repusimos en el apartado anterior se volvió crítico para muchas organizaciones. Algunas nucleadas en el Consejo de la Agricultura Familiar, Campesino e Indígena (CAFCI)¹² reclamaban por la reglamentación y aplicación de la ley N° 27.118/2014, además de pronunciarse frente a los despidos y exigir políticas que colaboren para mitigar los efectos de la devaluación y el alza de tarifas a los servicios públicos, específicamente, la electricidad. A los pocos meses del gobierno de Mauricio Macri se identificaron algunas protestas desde este sector, las más emblemáticas fueron los "verdurazos" en el año 2016, además de que vemos emerger allí la centralidad de un "nuevo" sujeto en la interfase rural-urbana, como son las y los horticultores¹³. Esta forma de protesta y movilización consistió en repartir o vender a precio de costo en centros urbanos verduras o frutas a la población. El surgimiento de este tipo de acción la podemos encontrar en los "frutazos" de la zona del Alto Valle a principios del año 2016, cuando los/as productores/as se organizaron para repartir peras y manzanas, tanto en los centros urbanos de la zona, como frente a escuelas o lugares estratégicos de las ciudades en el marco del pedido de asistencia, por parte del estado, para la producción de frutas de pepita.

Como sostuvimos en otro trabajo (Marcos y Nosedá, 2021) la configuración del verdurazo como una forma de protesta específica está relacionada con las organizaciones de productores/as hortícolas de los periurbanos de las grandes ciudades que, a partir de una acción colectiva, irrumpen en la escena urbana "evidenciando la cuestión de la distribución de los alimentos y quiénes están detrás de aquello que alimenta a las grandes ciudades" (Marcos y Nosedá, 2021, p.127)

Entre el 2016 y el 2018 se producen más de diez verdurazos solo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, también se suman a esta acción otro tipo de productores/as como los del sector lechero. Las organizaciones que han tenido un rol protagónico en este tipo de protesta son la Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT), el movimiento La Dignidad, algunas seccionales de la Federación Agraria Argentina, la Asociación de Medieros y Afines (ASOMA), la Confederación de

¹² El Consejo de la Agricultura Familiar, Campesino e Indígena se crea en el año 2014 en el ámbito del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación. Lo integran diversas organizaciones de la agricultura familiar con el objetivo de contraparte de diálogo entre las políticas estatales y los agrupamientos del sector (para más información ver Marcos y Berger, 2019).

¹³ La novedad no la encontramos en que fundan un nuevo tipo de producción ni establecen nuevos modos de trabajo, el trabajo del sector hortícola tiene una larga tradición en Argentina ligada a los cordones de las grandes ciudades y, desde allí, garantizan el abastecimiento de alimentos. La "novedad" es que, a pesar de que encontramos en ese sector específicas organizaciones que datan desde la década de 1980 (Como la Asociación de Medieros y Afines - ASOMA), cobran, a partir del verdurazo, una nueva visibilización, tanto para las políticas estatales como en la agenda pública. Al revisar diversos documentos de la Secretaría de Agricultura Familiar (SAF) entre 2014-2015 y, en la deriva que esta Secretaría tomó pos 2016, el/la horticultor/a son sujetos/as invisibilizados. Desde el INTA encontramos una trayectoria de trabajo sostenida, sobre todo a partir de las acciones de Cambio Rural y pos la incorporación en dicho instituto de la agricultura familiar como un tema de incumbencia.



Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), entre otras (Marcos y Nosedá, 2021).

Este periodo lo podemos entender, por un lado, como una etapa de confrontación, donde emergen organizaciones y formas novedosas de protesta contra el estado, pero, por otro lado, podemos pensarlo como un momento donde surgen nuevos vínculos entre las organizaciones y de reconfiguración del sector rural subalterno.

El Foro Agrario

Las acciones de organización las podemos comprender como una reconfiguración de las agrupaciones del sector rural subalterno y el vínculo con el sistema estado. Pero también en los vínculos entre los agrupamientos que se consolidaban a partir de un evento que se realizó el mes de mayo de 2019, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, el "1º Foro Nacional por un Programa Agrario Soberano y Popular". Las organizaciones se vinculan entre sí, arman agrupamientos más grandes a partir de organizaciones de base y también formas colectivas para ser contraparte de diálogo con las agencias estatales y otras instituciones. El armado del FoNAF¹⁴ es un ejemplo de ello, aunque constituido de "arriba hacia abajo", ya que su cristalización institucional y pleno funcionamiento se da a partir de un acto administrativo en la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca. El CAFCI tiene una trayectoria similar, son organizaciones bajo una figura reconocida desde el estado como contraparte de diálogo. El Foro Agrario no pasó por este tipo de reconocimientos o legibilidades desde el estado.

Quirós (2014) afirmó que "desde la etnografía tenemos la posibilidad de estudiar los modos en que la política funciona, cómo se produce y qué produce", a instancias del Foro Agrario podemos comprender el modo en que sujetos/as, demandas y acciones se actualizan en el campo de la política agraria argentina.

La estrategia de análisis de una situación que presentaremos a continuación está inspirada en el trabajo Max Gluckman (1958). Allí describe una serie de acontecimientos que registró en un solo día en el contexto de la inauguración de un puente. Para él, el trabajo antropológico está basado en situaciones sociales, "son los acontecimientos que observa y, a partir de los cuales y de sus interrelaciones en una sociedad particular, abstrae la estructura social, las relaciones, las instituciones, etcétera, de dicha sociedad" (1958, p. 1-2). Al igual que expone en su texto, aquí esta situación es una elección arbitraria, hubo otras protestas, hubo otras reuniones de carácter contencioso que nos permiten dar cuenta de lo complejo de las disputas entre las organizaciones y el sistema estado.

¹⁴ El FoNAF fue un agrupamiento de organizaciones que se constituyen entre el 2005 y 2006 a partir de una serie de encuentros desde donde gestan propuestas de política estatal. Uno de los pedidos que se hacían desde el FoNAF era que las acciones para la agricultura familiar se organicen, como mínimo, en una Subsecretaría de estado. El Foro se institucionaliza como contraparte de diálogo político de la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca en el año 2007 bajo una resolución administrativa (Documentos del Foro, Márquez, 2007).

Pero, el Foro Agrario Soberano y Popular presenta una distinción por sobre el resto de esos acontecimientos por el alcance en el sentido de cantidad de participantes y por la propuesta en sí: trabajar en lineamientos para una nueva política agraria en el margen de la institucionalidad estatal. Tal como propuso Gluckman, ninguna situación es aislada, este evento será analizado como parte de una trama de relaciones, se analizará en función del contexto en que se realizó.

Entre el 7 y el 8 de mayo de 2019 en el Club Ferrocarril Oeste de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires se llevó adelante el Foro Agrario. Adhirieron a la convocatoria una serie de organizaciones tanto de productores/as, como sindicales ligadas a los ámbitos estatales, cooperativas, institutos de investigación, entre otros¹⁵. El evento se realizó a lo largo de dos días con la siguiente dinámica: el primer día hubo una apertura a cargo de representantes de algunas organizaciones, luego un acto ceremonial denominado "mística de inicio" y después se trabajó en distintas comisiones. El primer día cerró con un panel con diversas personalidades referentes/as de organizaciones de América Latina. El día 8 de mayo hubo otra sesión de trabajo en comisiones que duró desde la mañana a la tarde, luego se presentaron las conclusiones por comisiones y hubo un cierre del evento.

En el documento que se armó previo al Foro Agrario se anunció que:

El 7 y 8 de mayo construiremos colectivamente un programa con propuestas de políticas públicas, que sintetice el rumbo agrario. Este programa lo presentamos a quienes aspiren a gobernar durante los próximos años. El Estado debe cooperar con los pequeños y medianos productores si pretende que todo el pueblo argentino pueda acceder a alimentos saludables, libres de químicos nocivos y a un precio justo (Folleto, "1° Foro Nacional por un Programa Agrario, Soberano y Popular").

Una cuestión muy clara de este anuncio es que tiene una intención prospectiva y que, a diferencia de los ejercicios anteriores que se han hecho desde las organizaciones, como los documentos que se presentaron en el Foro Nacional de la Agricultura Familiar (FoNAF), tanto en Mendoza como en Parque Norte (2006-2007), acá la problemática no está centrada en el sector de la *agricultura familiar* sino

¹⁵ Las agrupaciones que organizaron el Foro Agrario son las siguientes: ACCIÓN POR LA BIODIVERSIDAD – ACINA – AGRUPACIÓN GRITO DE ALCORTA – AGRUPACION HUGO ACUÑA - Agrupación John William Cooke de Moreno –Asociación de Cámaras de Ferias, Ferias Francas y Mercados Populares de la AFCI y de la ESS - Agrupación Nacional SENASA NOS CUIDA - ATE AGROINDUSTRIA-ATE SAF – ATE CAPITAL – Cuerpo de delegadxs de ATE INTA Chile – Cuerpo de delegadxs ATE INTA IPAF Reg. Pampeana – ATE INTA Agrupación Verde y Blanca – ATE NACIONAL – ATE-SENASA PCIA DE BUENOS AIRES - ATRES Asociación de Trabajadores Rurales y Estibadores (Salta) – CAME – CANPO Corriente Agraria Nacional y Popular – CATEDRA DE ESTUDIOS AGRARIOS HORACIO GIBERTI – CÁTEDRA LIBRE DE SOBERANÍA ALIMENTARIA UBA – Depto de Economía Política del C. C. DE LA COOPERACIÓN – CEPA – Colectivo Sanitario Andrés Carrasco - CORRIENTE NACIONAL CHACAREROS FEDERADOS – CHE PIBE – Cooperativa de Consumo La Yumba – Cooperativa de Trabajo La Forestas (Matadero y Frigorífico Recuperado) - CORRIENTE NUESTRA PATRIA – CORRIENTE



en la cuestión agraria. Hacemos esta diferencia porque la cuestión agraria refiere a un conjunto de problemas que emergen de la producción agropecuaria y de la organización social del trabajo que, como afirmó Azcuy Ameghino (2016), están sustentadas en el marco de la economía nacional y el poder estatal que la preside (2016, p. 7-8).

La relación de las organizaciones del sector rural subalterno con el gobierno de la Alianza Cambiemos era conflictiva, más allá de algunas organizaciones que se pretendían voceras del sector como Federación Agraria Argentina, en general, había reticencias con el gobierno. En este mismo folleto advierten que:

El gobierno de Macri, profundiza el modelo del agronegocio al servicio de los grandes terratenientes y monopolios cerealeros, asociados al capital financiero, expulsando de la tierra a los agricultores familiares, esto en el marco de los organismos estatales como INTA, SENASA y Agroindustria (Folleto "1° Foro Nacional por un Programa Agrario, Soberano y Popular").

Las políticas que se ejecutan desde los organismos público-estatales son caracterizadas en función de la acumulación de capital propia del modelo de agronegocio. Denuncian aquí las acciones en favor de la clase dominante que promueve la Alianza Cambiemos.

Como respuesta a las políticas del gobierno, en este folleto, desde el Foro Agrario relatan que los verdurazos, los frutazos, feriazos y cortes de ruta se han masificado en los últimos años, así como también la resistencia que se tuvo que organizar por

NUESTROAMERICANA DE TRABAJADORES 19 DE DICIEMBRE – CORRIENTE POLITICA 17 DE AGOSTO- CTA AUTONOMA – CTD Aníbal Verón – ENOTPO Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios – FANA Presidencia del Centro de Estudiantes FAUBA – FARC – FECOFE Federación de Cooperativas Federadas – FEDER – Organizaciones de Base de Federación Agraria Argentina – FEDERACION NACIONAL CAMPESINA – FERCOA La Rioja – FESPROSA - FETAAP Federación de Trabajadores Agrarios de la Actividad Primaria – FFROP La Rioja – FONAF – FRENTE AGRARIO MOVIMIENTO EVITA – FRENTE NACIONAL CAMPESINO – FRENTE RURAL LA CAMPORA- FRIGOCARNE (Frigorífico Recuperado) – Fundación Más Derechos por Más Dignidad- GRAIN – GRUPO AGROALIMENTARIO NACIONAL Y AGROINDUSTRIAL – HUERQUEN – MAELA – MAM Movimiento Agrario de Misiones – Mesa Provincial de Organizaciones de Productores Familiares – MCL Movimiento Campesino de Liberación (Misiones) MNCI Movimiento Nacional Campesino Indígena – MOCASE – MOVIMIENTO CAMPESINO LIBERACIÓN – MOVIMIENTO DE MUJERES EN LUCHA – Movimiento Estudiantil Liberación – MOVIMIENTO NACIONAL DE PUEBLOS Y NACIONES ORIGINARIOS EN LUCHA – MPA Movimiento Peronista Autentico – MPR Quebracho – MTD Aníbal Verón – MTE RURAL CTEP – PARLAMENTO PLURINACIONAL DE PUEBLOS ORIGINARIOS – PTP (PARTIDO DEL TRABAJO Y EL PUEBLO) - Red Federal de Docentes por la Vida – Tricontinental. Instituto de Investigacion Social. BsAs - UNIDAD CIUDADANA FAUBA – UTR (Unión de Trabajadores Rurales) Córdoba – UPAJS (Unión de Pequeños Productores de Jujuy y Salta) – Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT) – WIRAHJKOCHA grupo de acción y reflexión rural – COOPERATIVAS DE ARTESANÍAS DEL CONSEJO QARASHE DEL CHACO.

los desalojos.

El programa que se iba a producir desde el Foro Agrario tenía que contemplar una cuestión de forma ineludible:

La reforma agraria integral y popular que garantice el acceso a la tierra a millones de pequeños productores. Que a su vez impulse la agroecología, elimine uno de los factores que nos esclaviza bajo pautas productivas dictadas por las grandes corporaciones internacionales. De esta manera se beneficiará al conjunto de la sociedad con alimentos sanos y económicos (Folleto "1° Foro Nacional por un Programa Agrario, Soberano y Popular")

Este pedido recoge una cuestión tradicional de reclamo de las organizaciones de sujetos rurales subalternos en la Argentina que es la reforma agraria, este pedido está presente en las organizaciones que se fundan en el contexto de las Ligas Agrarias y vuelve a ser un tema central para las organizaciones que se producen en la década de 1990 (Ferrari, 2006). La novedad que encontramos es que, como sector, hay un marco de impulso a la agroecología que formó parte de las narrativas de los reclamos de algunas organizaciones a principios de la década del 2000 y tuvo su impacto también en instituciones del sistema estado en la gestión de Emilio Pérsico (2012-2015) y en las prácticas que fueron impulsadas desde el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria.

En la apertura del Foro Agrario hablaron cuatro referentes/as de distintas organizaciones (Movimiento Nacional Campesino Indígena, Frente Nacional Campesino, Unión de Trabajadores de la Tierra y del Frente Agrario Evita), quienes mencionaron la necesidad de una reforma agraria integral y, las dos mujeres que tomaron la palabra (del MNCI y de la UTT) advirtieron específicamente sobre el rol de ellas en el campo y la necesidad de cambiar de modelo de producción. Luego del acto de apertura leyeron una lista de los adherentes y participantes del evento y el documento de convocatoria al Foro Agrario. La metodología de trabajo se presentó en este contexto.

Una vez presentada la metodología, los/as participantes se reunieron en comisiones, el primer día funcionaron las siguientes: 1) comercio exterior, 2) educación, ciencia y tecnología, 3) mercado interno: comercialización directa y cadenas cortas, 4) modelo productivo, 5) perspectiva de género en el campo, 6) rol del estado, 7) salud, 8) semillas, 9) tierra como territorio y hábitat, 10) trabajo rural, 11) agua, 12) carnes. Para iniciar cada una de las comisiones había dos o tres coordinadores/as quienes se ocupaban de leer los textos que daban puntapié al debate y después se ordenaban las propuestas de políticas públicas en ese marco.

La comisión seis, donde participamos, se dividió en dos debido a la cantidad de asistentes. Allí fueron muchos ex funcionarios de la gestión de Pérsico en la SAF que militaban en diversas organizaciones. En el documento que encuadró esta comisión había una leyenda, que es común a todos, donde se advertía que desde la reunión deberían salir tres propuestas de mediano- largo plazo y tres propuestas inmediatas de políticas públicas. El documento se tituló "Un estado soberano al



servicio de un proyecto nacional, popular y democrático", comprendieron al estado como:

Una herramienta vital para superar desequilibrios, injusticias e inequidades que reproduce el subdesarrollo, la utilización de los recursos estatales - simbólicos y materiales- se hacen en función de cuidar su carácter escaso y de no debilitar su posición como un todo (Comisión Rol del Estado y marcos regulatorios)

En este sentido hicieron una descripción de la situación, donde indicaron que hay dos modelos en disputa, uno que está ligado a "intereses especulativos financieros internacionales" que lo relacionaron con la producción de *commodities* y, otro, que es el que produce alimentos para la población.

En el diagnóstico enumeran una serie de problemas estructurales que obstaculizan la soberanía alimentaria, para ello indican que hay que "implementar un modelo productivo, sostenible y la integración territorial", donde el estado debería incidir en:

- 1) La regulación y control sobre el uso y acceso a la tierra como bien común,
- 2) el derecho al agua y a las semillas como bienes comunes,
- 3) la regulación de los mercados - política de precios,
- 4) el arraigo, la ruralidad,
- 5) la estructura impositiva,
- 6) la problemática ambiental y tecnológica,
- 7) la autodeterminación de los pueblos y sus economías regionales (Comisión Rol del Estado y marcos regulatorios)

La cuestión clave del documento fue la función del estado y su rol en relación con la soberanía alimentaria. La idea de soberanía alimentaria se propuso aquí como modelo de desarrollo y asociado tanto a cuestiones como la implementación de la Ley de Agricultura Familiar, como a los planes de arraigo rural y la adquisición de tierras para las comunidades.

En el apartado acerca del escenario deseado se describió que "*la soberanía alimentaria y territorial debe ser una decisión política que implica un Estado y sus políticas al servicio del pueblo*", luego enumeraron una serie de requerimientos, y afirmaron que la estructura agraria:

Es el escenario en disputa a modificar a favor de las clases populares, por lo tanto y para promover una reforma agraria integral es necesario I) eliminar la especulación financiera sobre la tierra el agua y las semillas nativas y criollas; II) superficies máximas de las explotaciones agropecuarias; III) diversificación de las unidades económicas; IV) control estatal del comercio exterior y de los puertos; V) regulación de los precios de productos de primera necesidad; VI) equipar de infraestructura las regiones atento a los aspectos cultural, social y ambiental; VII) direccionar el poder de compra del Estado en favor del desarrollo de las regiones y la economía nacional; VIII) democratizar la economía construyendo un potente sector estatal; y IX) orientar el sistema científico tecnológico a favor de la Agricultura Familiar (Comisión

Rol del Estado y marcos regulatorios).

Hacia el final de este documento se encontraban las preguntas que iban a servir de orientación para el trabajo en comisiones, fueron formuladas las siguientes:

¿Qué fortalezas tenemos en nuestras organizaciones para avanzar en cambios en la estructura agraria de nuestro país? ¿Según nuestras distintas realidades cuáles son las cosas más urgentes que cambiaríamos de la estructura agraria argentina? ¿Cómo imaginamos un estado nacional en que se haga efectiva la participación de las organizaciones (es en la organización, dirección, ejecución y toma de decisiones compartidas o aceptadas por las organizaciones de la comunidad)? ¿Cómo las instancias provinciales y municipales sirven para estructurar al sujeto popular? ¿De qué forma se encuentra un lugar para todos los actores regionales en el proceso de despliegue del proyecto nacional? (Comisión Rol del Estado y marcos regulatorios).

Algunas de estas preguntas formaron parte del ejercicio de la comisión que inició, en los hechos, con una reflexión acerca de ¿quién es el productor? (Notas de campo, 7 de mayo, 2019).

La pregunta acerca de quiénes son, en el contexto de la comisión acerca del rol del estado y los marcos regulatorios, reavivó algunas discusiones que hemos presenciado en el marco del CAFCI. En la comisión se resolvió por la diversidad, que "son todos", o al menos todas las expresiones que estaban allí, se reconocieron como indígenas, campesinos, medieros, horticultores. El modo en que se nomina a quienes integran el sector se reconoció, desde esta comisión, como una dificultad, sobre todo porque afirmaron que hay que dar cuenta de la particularidad de cada uno. Luego, la discusión giró en torno a cómo la ausencia del estado es una acción deliberada. En este momento, muchos ex funcionarios tomaron la palabra para hacer un contrapunto entre el gobierno de Cristina Fernández y el de la Alianza Cambiemos.

La reunión de esta comisión se extendió por casi tres horas, algunos/as que estaban a cargo de la coordinación y debían tomar notas para la exposición en la plenaria de las comisiones retomaron los puntos del documento y las preguntas para poder arribar a una propuesta. Se enfatizó en la participación y la toma de decisiones de las organizaciones y cómo estas representan "la sociedad en el estado" (Notas de campo, 7 de mayo, 2019).

El cronograma del primer día del evento estaba demorado, la comisión de síntesis funcionó en el espacio principal (el microestadio del club Ferrocarril Oeste). Allí se leyeron las conclusiones por comisión, pasaban dos representantes por cada una (un hombre y una mujer, menos en la comisión de género que asumieron la lectura dos mujeres). Luego, hubo un cierre a partir de un panel llamado "Políticas públicas agrarias, soberanas y populares" donde hablaron referentes de diversas organizaciones de América Latina.

Al día siguiente, el ocho de mayo, se presentó nuevamente la metodología de tra-



bajo y dieron inicio las siguientes comisiones; 1) cereales y oleaginosas, 2) emergencia de las economías regionales, 3) forestal, 4) gestión local, 5) horticultura y floricultura, 6) juventud, 7) lechería, 8) logística y distribución de alimentos, 9) mar y pesca, 10) pueblos originarios, 11) rol de las y los trabajadores del estado en el sector. El funcionamiento de las comisiones se presentaba igual que el día anterior. Una de las más numerosas en tanto cantidad de participantes fue la comisión de horticultura y floricultura, la mayoría integrantes de la UTT y el MTE Rural, organizaciones muy presentes en los cinturones hortícolas del Gran Buenos Aires y Gran La Plata.

En el documento base de la comisión de horticultura y floricultura expuso que para alcanzar la soberanía alimentaria y un modelo sustentable hay que atender una serie de problemas que caracterizan al sector. Estos problemas se expusieron de la siguiente forma:

No tienen tierra propia » pagan alquiler.

Producción con agroquímicos e invernadero » altos costos.

Sin máquina propia » alquiler.

Varios intermediarios » monedas por la producción.

Altos costos, bajos ingresos en condiciones precarias » trabajo explotado sin derechos. Intermediarios,

Especulación » precios altos para consumidores (Documento base Comisión horticultura y floricultura).

Enumeraron también los cinturones hortícolas más importantes del país y pusieron de relieve la competencia por el suelo que tiene el sector frente a las urbanizaciones cerradas.

Una de las consideraciones que expusieron estuvo relacionada con la cuestión de la soberanía. Describieron al sector dependiente de insumos y semillas que se venden a precio dólar y comprendieron que eso solo agudiza las relaciones de dependencia. Así, una de las preguntas planteadas para la discusión fue si era posible otro modelo de producción, qué propuestas concretas existían para el acceso a la tierra, y cómo podían elaborar hortalizas sanas para los/as consumidores/as.

La agroecología como alternativa de producción fue otro de los temas que se abordaron en esta comisión. Algunos productores/as lo relacionaron como una forma más sana de producir y más independiente que, a su vez, implica mucho trabajo, mucha atención a las plagas y al control de estas. Algunos/as se reconocieron como en transición a la agroecología y también surgió el tema de que no hay canales de venta para este tipo de productos que, en algunas ocasiones, termina en los mercados concentradores tradicionales.

Con una dinámica parecida a la que habíamos presenciado el día anterior, la comisión duró más tiempo del estipulado y luego se pasó a una "comisión de síntesis", donde algunos/as coordinadores/as de las comisiones pasaban lo discutido a modo de propuestas como indicaba inicialmente el documento. Cerca de las cuatro de la tarde se realizó un panel llamado "*Desafíos de la agricultura familiar*" en donde

expusieron personas referentes de seis organizaciones, dos de las cuales habían sido funcionarios en los gobiernos de Cristina Fernández.

La apertura a este panel la hizo un referente de ASOMA, quien insistió con la necesidad de una reforma agraria integral, luego habló un integrante del Frente Agrario Regional Campesino (FARC) proponiendo una movilización de todo el sector para el mes de septiembre. Otro de los integrantes del panel, del MTE rural, indicó que "*este programa agrario soberano y popular va a ser la agenda de la agricultura familiar en Argentina*" (Notas de campo, 8 de mayo, 2019). Seguido de él habló Guillermo Martini por la Corriente Agraria Nacional y Popular (CANPO), ex Subsecretario de Agricultura Familiar y ex director del Registro Nacional de Trabajadores y Empleadores Agrarios (RENATEA), indicó que la primera tarea de un nuevo gobierno debía ser el acceso a la tierra.

Martini, afirmó en su exposición que, algo que demuestra la ejecución del Foro Agrario es un salto cualitativo en el sentido que las acciones dejan de ser reivindicaciones puntuales en el marco de la defensiva para trabajar a partir de "veintitrés documentos que presentan 23 dimensiones de la política rural para la Argentina (...) desde una perspectiva integradora". Recordó cuando se creó la Secretaría en el 2008 nadie sabía quién era el sector:

Catorce años después, la realidad de la Agricultura Familiar, de la producción campesina es innegable y no es invisibilizada, y no puede ser invisibilizada por nadie (...). Lo que producimos hoy en el marco de la organización no va a poder ser ignorado por ningún gobierno (Martini en: Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019).

El ex funcionario hizo una autocrítica de lo que llamó "su propio gobierno", adujo que:

Nos quedamos absolutamente cortos (...) siempre intervenimos en la pequeña escala, fomentando la organización sí, fomentando la unidad, pero nunca poniendo en valor el verdadero valor que tiene el sistema de la pequeña y mediana producción rural de los campesinos. Eso fue el error de las prioridades que realmente tuvimos (...) no aportamos un mango sustancial al desarrollo de la verdadera producción (Martini en: Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019).

Asimismo, indicó que las políticas agropecuarias en Argentina estuvieron siempre orientadas a los grandes productores y no a aquellos que producen alimentos, sobre todo, en ese momento. Para finalizar, y con un tono que, a esta altura del Foro Agrario era muy común dijo:

Cualquier agenda de un gobierno nacional y popular que entre tiene que tener en cuenta que la riqueza viene del lado de los productores que trabajan la tierra (...) hay que tener en cuenta que si no invertimos suficiente cantidades de dinero en función de desarrollar la infraestructura, la producción, la comercialización y el acceso a la alimentación sana y sustentable, a las pro-



ducciones agroecológicas, vamos a estar al horno (...). Vamos todos juntos, los que tenemos que derrotar están del otro lado, no de este lado (Martini en: Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019).

Sobre todo en este panel, la perspectiva puesta en un cambio de gobierno era recurrente en los discursos.

A la presentación de Martini, siguió la de Emilio Pérsico, del Movimiento Evita. Resaltó que este punto de unidad a la que habían llegado las organizaciones constituía un reclamo de un programa, de un proyecto "con ideas de gobierno". Afirmó que, "En primer lugar hay que sacar a este gobierno, hay que ganarle la elección a Macri, no puede ser que acumulamos y des acumulamos periódicamente en Argentina". Y, trajo a su discurso un tema que había estado muy presente en sus narrativas como funcionario, la idea de "la vuelta al campo".

Indicó que Argentina era un país muy urbanizado, donde las grandes mayorías vivían en las ciudades, y esto presenta un problema:

Hay que hacerle entender a la clase política argentina que no hay salida sin una vuelta al campo (...) eso se llama acá y en la China reforma agraria, esa es una bandera central de los movimientos campesinos (Pérsico. Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019).

También consideró que se tiene que lograr una alianza entre las organizaciones del campo y de la ciudad, porque "si el campesinado no se asocia con un proyecto urbano no tiene futuro" (Pérsico. Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019).

Otro de los temas que expuso se relacionó con una cuestión que estaba también presente en su gestión, era en torno al por qué las organizaciones debían conducir el estado, en ese sentido dijo:

No hay camino, no hay posibilidades de camino, nosotros tenemos que llenar un área concreta del estado de campesinos, los que gobiernan tienen que ser campesinos. Los que gobiernan tienen que ser parecidos a los gobernados, hay que estar de los dos lados del mostrador compañeros. Hay que estar en las calles, en el conflicto, pero también en el estado. El camino es que los compañeros que ustedes determinen sean los que se hagan cargo. Que la Secretaría o el Ministerio de la reforma agraria argentina sea conducido por las organizaciones (Pérsico. Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019).

Con esa frase dio cierre a su discurso que despertó la ovación del público, quienes cantaron por la reforma agraria. Interesa cómo Pérsico compone, en su discurso, la escena de la lucha política, como describe aquellos lugares "donde hay que estar" para llevar adelante las transformaciones.

Entre medio de los dos funcionarios tomaron la palabra las dos únicas mujeres que integraban el panel. Verónica Molina, del Frente Agrario Evita, puso en cues-

ción qué tipo de propiedad de la tierra se va a reclamar en el marco de una reforma agraria, "hay que pensar otras formas de propiedad y de tenencia más allá de lo individual". Luego, expuso Miriam Samudio de la UTT de Misiones que resaltó la participación de las mujeres campesinas en la producción.

El orador que cerró el panel fue Angel Strapasson del Movimiento Nacional Campesino Indígena. Afirmó que son los campesinos los únicos que siguen resistiendo el embate del capitalismo que viene de la mano del agronegocio. Y, luego expuso sobre la idea y la necesidad de una "vuelta al campo". Anunció que esta debe hacerse "con estado o sin estado", que esto era una opción que había que reinventar; "estamos reinventado un campo feliz, estamos reinventado la felicidad, y el sentido de la felicidad. Estamos empezando a mostrar que el campo es un lugar de felicidad y plenitud a pesar de todo lo que falta" (Strapasson. Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019). Seguido de ello retomó una caracterización que había realizado Pérsico sobre la población urbana y rural de Argentina advirtiendo que en las formas de censar se invisibilizada a la población. Expuso que:

El censo agropecuario nos esquiva y nos pasa de largo, el del año pasado en Santiago del Estero se obvió el 70% del campesinado, la mejor manera de ningunearnos es eliminarnos (...) no vaya a ser que la información que dan los datos no sea. Nosotros tenemos que hacer nuestras estadísticas, hay que revisar si los datos son así, nosotros somos capaces de hacerlo" (Strapasson. Exposición panel "Desafíos de la agricultura familiar", 8 de mayo, 2019).

En ese sentido relató una experiencia puntual de desprolijidad del Censo Nacional Agropecuario 2018 en Santiago del Estero. Hacia el final de su exposición retomó la idea de volver al campo, y afirmó que "hay que volver al campo porque si no, no va a haber una argentina emancipada".

Luego del panel, según la agenda planteada, se iba a leer en una hora las propuestas que habían salido del trabajo en comisiones. Esto se demoró y, finalmente, en medio de un público bastante disperso, se leyeron las propuestas de cada una de las comisiones para dar paso a un cierre. El cierre se mezcló con el final de esa lectura y, finalmente un referente de la UTT, tomó el micrófono para dar un breve discurso, que se desplegó a partir de las siguientes consignas: "Basta de dependencia. Basta de este modelo de muerte. Tenemos que avanzar con la agroecología. Vamos por una reforma agraria, integral y popular" (Nahuel Levaggi. Cierre del Foro Agrario. 8 de mayo, 2019). Para este momento muchos/as productores/as estaban desatentos a lo que ocurría en el escenario y, en el público un grupo de bailarines/as se preparaba para dar inicio a un cierre de carácter más festivo.

Si bien el Foro Agrario fue un evento que duró dos días, las conclusiones fueron luego presentadas en distintos lugares, en muchas universidades nacionales se crearon espacios para la presentación de la mano de los grupos de productores/as. Sebastián Pérez y Marcos Urcola (2020) analizaron que las movilizaciones en términos contenciosos desde el sector estuvieron dadas tanto por los feriazos y ver-



durazos, como por el reclamo acerca de las/os trabajadoras/es despedidos en la ex Secretaría de Agricultura Familiar. Los autores reconocieron en la participación de la UTT y el MTE Rural una renovación, ya que plantearon "las problemáticas de su base social de representación (compuesta mayoritariamente por quinteros y productores de alimentos de los periurbanos de las grandes ciudades)" (2020, p. 132) además instalaron nuevos temas en la agenda como el costo, la calidad y el acceso a los alimentos (Pérez y Urcola, 2020). Coincidimos con los autores que hay una transformación de la agenda reivindicativa en la *agricultura familiar*, para ellos esta renovación se produjo por el carácter programático movilizador a la vez que "evidencia su capacidad de dinamizar preocupaciones sociales aumentando la posibilidad de difusión pública" (2020, p. 138).

Tal como reconocieron Pérez y Urcola (2020), comprendemos que hay una transformación en la agenda tradicional que se renueva a partir de la emergencia de "nuevos" temas como las demandas de género, la agroecología y los pueblos originarios. En el Foro Agrario se podían identificar los temas clásicos que fueron históricamente reconocidos desde las organizaciones como condicionantes de sus modos de vida, como el acceso a la tierra y temas relativos a la comercialización pero, en este contexto de retracción de políticas para el sector por un lado y, debido a la emergencia de otros temas que se ponen en la agenda pública más allá del sector (como la cuestión de género y las demandas feministas), son problematizadas en esta movilización.

Consideraciones finales

En el inicio de este trabajo nos preguntamos acerca de cómo se articulan las demandas a las instituciones estatales en el contexto del gobierno de la Alianza Cambiemos y a partir de qué estrategias se conformó, en el evento del Foro Agrario, la "unidad del sector".

Sostenemos, a partir de lo observado en el Foro, que la principal demanda que las organizaciones le hacen al estado está vinculada con una cuestión agraria general, no tanto con cuestiones específicas como sí se han movilizado en otras ocasiones varias de las agrupaciones que luego conformaron los actos de mayo de 2019. Si bien pudimos identificar algunos señalamientos en tanto pérdidas de políticas específicas, lo más notorio fue la intención prospectiva que se desplegó en el Foro Agrario en pos de una nueva política que excede los límites de la *agricultura familiar* y cuestiona temas relativos a la soberanía y al modelo productivo.

Los debates acerca de la soberanía alimentaria y la adopción de la agroecología como alternativa, fueron dos mandatos que han recorrido, tanto los actos centrales, como las discusiones alrededor de las comisiones que hemos presenciado. Estos dos discursos actualizan reclamos que diversas organizaciones de productores/as hacen sobre cuestiones ambientales, territoriales, productivas y de comercialización. A su vez, son discursos relativamente nuevos en las organizaciones, que se combinan con demandas históricas como la reforma agraria.

Las formas en que se vinculan las distintas organizaciones con el sistema estado se relacionan a sus propias trayectorias de encuentros y desencuentros. Interesa como Roseberry (2002) recupera a Gramsci afirmando que este:

No considera a las poblaciones subordinadas como cautivas del Estado, engañadas y pasivas, tampoco considera sus actividades y organizaciones como expresiones autónomas de una política y una cultura subalterna. Al igual que la cultura plebeya en la Inglaterra del siglo XVIII existen dentro de y son modeladas por el campo de fuerza (2002, p. 6).

Los agrupamientos que participaron del Foro Agrario se han dado, a lo largo de los años, diversas estrategias de trabajo con el sistema estado y también, con otro tipo de instituciones que forman parte del campo político de la cuestión agraria. La movilización habilita reflexionar en torno a cómo han ido confluyendo las organizaciones durante el gobierno de la Alianza Cambiemos y también, marcar algunas continuidades de las referencias políticas del sector hasta 2015. Un ejemplo de esto último es el panel donde participan ex funcionarios de estado, que realizan una serie de autocríticas (sobre todo en el caso de Martini) a la vez que proyectan una acción a futuro (en el caso de Pérsico de forma más notoria).

El colectivo que denominamos sujetos rurales subalternos no es homogéneo ni tiene necesariamente una unidad y, parte de las fricciones al interior, se pueden comprender a partir de cómo algunos de los referentes entienden al sistema estado. Al repasar los discursos del día 8 de mayo, y específicamente en el caso de la exposición de Strapasson, se aleja de los dirigentes nombrados anteriormente al indicar que los cambios se tienen que realizar "con el estado o sin el estado".

La unidad que mencionamos, la producción del sector de la agricultura familiar, figura en un horizonte, al igual que otras categorías como la de economía popular, agrupa a un sector diverso (Fernández Álvarez, 2018). Para que medieros/as, horticultores/as, pueblos originarios, pescadores/as artesanales, etc., se conformen como un colectivo y puedan identificarse como *agricultores familiares*, es necesario crear actividades con finalidades comunes. Consignas que encontramos en el evento del Foro Agrario entendemos que alientan a la conformación de esa unidad reconociendo, por un lado, una situación de precarización y por otro, una salida colectiva que puede ser expresada bajo la idea de reforma agraria integral o soberanía alimentaria.

Bibliografía

Abrams, P. (2015). Notas para la dificultad de estudiar el estado. En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchell (Comps.). *Antropología del estado* (pp. 17-70). Fondo de Cultura Económica.

Azcuy Ameghino, E. (2016). La cuestión agraria en Argentina. Caracterización, problemas y propuestas. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios*, (45),



5-50. https://www.ciea.com.ar/web/wp-content/uploads/2018/01/La-cuesti%C3%B3n-agraria-en-Argentina.-Caracterizaci%C3%B3n-problemas-y-propuestas_Eduardo-Azcuy-Ameghino-1.pdf

Berger, M; Marcos, M.F; Ramos Berrondo, J; Casco, J.M (2018) Comercialización, organizaciones y problemas de gobierno. Un análisis etnográfico sobre una experiencia en el periurbano bonaerense. *Segunda Época*, 139 – 152.

Das, V. & Poole D. (2008). El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19-52. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913917002.pdf>

De Anchorena, B. (2018). Poder empresario y políticas públicas. La captura de las políticas agropecuarias (2015-2018). En D. García Delgado, C. Ruiz del Ferrier, B. De Anchorena (Comps.) *Elites y captura del Estado: control y regulación en el neoliberalismo tardío* (pp. 183-208). FLACSO.

Fernández Álvarez, M. I. (2018). Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina. *Íconos revista de ciencias sociales*, (62), 21-38. <https://www.redalyc.org/journal/509/50957390002/html/>

Fernández Álvarez, M. I. (2006). De la recuperación como acción a la recuperación como proceso: prácticas de movilización social y acciones estatales en torno a las recuperaciones de fábricas. *Cuadernos de Antropología Social*, (25), 89-110. <https://doi.org/10.34096/cas.i25.4380>

Ferrara, F. (2006). *Los de la tierra: de las ligas agrarias a los movimientos campesinos*. Editorial Tinta Limón.

Foro de la Agricultura Familiar (2007). *Documento base del FONAF para implementar las políticas públicas del sector de la Agricultura Familiar*. <https://catedra.javierbalcaza.com.ar/descargas/textos/Planes%20Estrategicos/FoNAF%202007%20Foro%20Agricultura%20Familiar%20Politic%20Publicas.pdf>

Foro de la Agricultura Familiar (2006). *Nota de presentación y documento elaborado por las organizaciones representativas del sector productor agropecuario familiar*. <https://bit.ly/3SZV12b>.

Foro por un Programa Agrario Soberano y Popular (2019). *Comisión: Horticultura*.

Foro por un Programa Agrario Soberano y Popular (2019). *Folleto: 1º Foro por*

Foro por un Programa Agrario Soberano y Popular (2019). *Comisión: Rol del estado y marco regulatorio*.

Foro por un Programa Agrario Soberano y Popular (2019). *Primeras conclusiones del primer foro nacional por un programa agrario soberano y popular*. <https://rosalux-ba.org/wp-content/uploads/2019/05/PRIMERAS-CONCLUSIONES-DEL-PRIMER-FORO-NACIONAL-POR-UN-PROGRAMA-AGRARIO-SOBERANO-Y-POPULAR-1.pdf>

Gluckman, M. (1958). *Análisis de una situación social en Zululandia moderna*. Rhodes-Livingstone Paper, (28), 1-27. https://ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos_CCA/031_GLUCKMAN_Analisis_de_una_situacion.pdf

González Maraschio, M. F. (2018). Factores económicos y extraeconómicos de la renta de la tierra en la interfase rural-urbana del Gran Buenos Aires (1994-2014). *Eutopia*, (14), 111-132. <http://dx.doi.org/10.17141/eutopia.14.2018.3602>

Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Ediciones Nueva Visión.

Gras, C. y Hernández, V. (2016). *Radiografía del nuevo campo argentino. Del terrateniente al empresario transnacional*. Siglo XXI editores.

Gupta, A. (2015). Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura política y el estado imaginado. P. Abrams, A. Gupta, T. Mitchell (Comps.). *Antropología del estado* (pp. 71-144). Fondo de Cultura Económica.

Lattuada, M. (2021). *La política agraria en tiempos de la grieta. Argentina (2003-2019)*. UAI Editorial y Teseo Editorial.

Lazar, S. (2013). *El Alto Ciudad Rebelde*. Editorial Plural.

Liaudat, M. D. (2015). La construcción hegemónica de las entidades técnicas en el agro argentino: análisis de los discursos de AAPRESID y AACREA en la última década. *Revista Mundo Agrario*, 16(32), 1-32. <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAv16n32a04/6860>

Marcos, M. F (2021) El Monotributo Social Agropecuario como efecto de legibilidad. Un análisis desde los estudios antropológicos del estado. *Trabajo y sociedad*; vol. XXII, 151 – 166.

Marcos, M.F y Berger, M. (2019). “Los usos de la “agricultura familiar” para la subjetivación política de los subalternos rural-agrarios en Argentina entre 2012 y



2015: efectos y resistencias”. *Revista Fuegia*. N°2 Vol 2. pp: 33-47. ISSN: 2618-2335.

Marcos, M.F. y Nosedá, C. (2021). “La Agricultura Familiar y sus organizaciones en la interfase urbano rural” en González Maraschio, MF. y Villareal, F (coordinadores). *La agricultura familiar entre lo rural y lo urbano*. Universidad Nacional de Luján. Departamento de Ciencias Sociales. Grupo de Estudios Rurales. Editorial Universidad Nacional de Luján.

Márquez, S. (2007). Un año del Foro. Crónica, realizaciones y perspectivas del ejercicio de diálogo político desarrollada por el Foro Nacional de la Agricultura Familiar. S/R. [https://www.magyp.gob.ar/sitio/areas/prodear/biblioteca/_archivos//000001-Desarrollo%20Rural/000003-Un%20a%C3%B1o%20de%20Foro%20-%202007%20\(Susana%20M%C3%A1rquez\).pdf](https://www.magyp.gob.ar/sitio/areas/prodear/biblioteca/_archivos//000001-Desarrollo%20Rural/000003-Un%20a%C3%B1o%20de%20Foro%20-%202007%20(Susana%20M%C3%A1rquez).pdf)

Mitchell, T. (2015). Sociedad, economía y el efecto del estado. En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchell (Comps.). *Antropología del estado* (pp. 145-186). Fondo de Cultura Económica.

Nogueira, M. E., Urcola, M. y Lattuada, M. (2017). La gestión estatal del desarrollo rural y la agricultura familiar en Argentina: Estilos de gestión y análisis de coyuntura (2004-2014 y 2015-2017). *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, (4), 23-59. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/revistaalasru/article/view/273>

Pérez, S. y Urcola, M. (2020). Movilización política y construcción de agendas reivindicativas: reflexiones sobre el proceso de organización sectorial de la agricultura familiar en el marco del Foro por un Programa Agrario Soberano y Popular. *Temas y Debates: Revista Universitaria de Ciencias Sociales*, (39), 127-143. <https://doi.org/10.35305/tyd.v0i39>

Quiros, J. (2011). *El porqué de los que van*. Editorial Antropofagia.

Roseberry, W. (2002). Hegemonía y lenguaje contencioso. En J. Gilbert & D. Nugent (Comps.). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado* (pp. 213–226). Ediciones Era.

Sanz Cerbino, G. (2020). Confederaciones Rurales Argentinas (CRA). En A. Salomón y J. Muzlera (Eds.). *Diccionario del agro iberoamericano* (pp. 389-399). Editorial Teseo.

Sanz Cerbino, G. y Grimaldi, N. (2019). Las bases sociales del macrismo: accionar y reclamos de la burguesía argentina, 2009-2015. *Estado & comunes, revista*

de políticas y problemas públicos, 1(10), 73-93. https://doi.org/10.37228/estado_comunes.v1.n10.2020.150

Sanz Cerbino, G. (2012). Burguesía agraria, conflictividad política y quiebres institucionales. Argentina, 1975-2008. *Revista Polis*, 11(31), 257-278. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000100015>

Soverna, S. y Bertoni, L. (2019). 25 años de Asistencia Técnica y Extensión Rural en la Secretaría de Agricultura Familiar. *Realidad Económica*, 48(322), 103-122. <https://ojs.iade.org.ar/index.php/re/article/view/51>



El “camino del peregrino”. Patrimonialización y turismo religioso en Villa Cura Brochero.

Rodolfo Puglisi*

El “Camino del Peregrino” es una senda pedestre de 28km que conecta el camino de altas cumbres (ruta provincial 34) con el pueblo de Villa Cura Brochero en la región cordobesa de Traslasierra. El mismo sigue la traza que el cura Brochero (1840-1914) efectuaba en sus viajes a lomo de mula a fines del siglo XIX. Inaugurado por el estado provincial en 2016 cuando se dio la canonización de este sacerdote, su reacondicionamiento se enmarca en un plan de obras más amplio financiadas por la provincia de Córdoba para revalorizar y promocionar turísticamente distintos sitios que son considerados de valor patrimonial dentro del movimiento brocheriano. En este trabajo abordamos los procesos recientes de patrimonialización en torno a Brochero desplegados por organismos estatales y la promoción de este patrimonio como eje de desarrollo a través del turismo religioso focalizándonos en el caso del “Camino del Peregrino” y una de las peregrinaciones que en él tienen lugar. Los datos en los que nos basamos proceden del trabajo de campo antropológico que estamos llevando a cabo del movimiento brocheriano en la Argentina contemporánea.

Palabras Clave: Turismo religioso; Patrimonio; Brochero

The “Pilgrim's way”. Patrimonialization and religious tourism in Villa Cura Brochero.

The “Pilgrim's Path” is a 28km pedestrian path that connects the high peaks path (provincial route 34) with the town of Villa Cura Brochero in Traslasierra (Córdoba). It follows the route that the priest Brochero (1840-1914) made on his trips on mule back at the end of the 19th century. Inaugurated by the provincial state in 2016 when the canonization of this priest took place, its reconditioning is part of a broader plan of works financed by the province of Córdoba to revalue and promote for tourism different sites that are considered of heritage value within the Brocherian movement. In this work we address the recent processes of patrimonialization around Brochero deployed by state organizations and the promotion of this heritage as an axis of development through religious tourism, focusing on the case of the “Pilgrim's Path” and one of the pilgrimages that it occur. The data on which

*Doctor en Antropología (Universidad de Buenos Aires). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). ORCID:0000-0002-8908-580X

E-mail: rodolfopuglisi@gmail.com

Recibido 11/12/2022. Aceptado 21/03/2024

we are based comes from the anthropological fieldwork that we are carrying out of the Brocherian movement in contemporary Argentina.

Keywords: Religious tourism; Patrimony; Brochero.

Introducción

Como dicen innumerables textos y relatos biográficos, al llegar en 1869 el cura Brochero (1840-1914) a la región de Traslasierra donde le habían asignado sus funciones como sacerdote a cargo del curato de San Alberto, éste exclamó “aquí está todo por hacer”¹. Ciertamente, esta región ubicada en el oeste de la provincia de Córdoba (Argentina) y separada del resto de la provincia por las sierras grandes (con una altitud de más de dos mil metros sobre el nivel del mar) era inhóspita en aquella época. La zona carecía de infraestructura vial, acuífera y comunicacional alguna, por lo que Brochero más allá de su labor sacerdotal motorizó una serie de obras para paliar dichas carencias. De este modo, además de las varias capillas dispersas en la zona y una Casa de Ejercicios Espirituales que hizo levantar en Villa del Tránsito (rebautizada en 1916 como “Villa Cura Brochero”), Brochero impulsó una serie de obras civiles como la instalación del telégrafo (con su respectivo tendido kilométrico de postes y cables), un canal de irrigación (“Los Chiflo-nes”), que permitió llevar agua hasta el poblado, así como también construyó varios caminos. Uno de ellos constituye el origen del actualmente llamado “Camino del Peregrino”, del cual nos ocuparemos en profundidad más tarde.

Para cada uno de sus proyectos movilizó activamente sus contactos con políticos de renombre de la época. En este contexto, sus vínculos con la política de ese tiempo fueron estratégicos e incluso cambiantes (Ayrolo y Ferrari, 2005; Ayrolo, 2011). Amigo personal de Miguel Juárez Celman, quien llegó a la gobernación de Córdoba y luego a la presidencia de la nación, a finales de su vida no dudó en acercarse coyunturalmente al joven radicalismo de Hipólito Yrigoyen, con el objetivo de lograr su tan anhelado proyecto, que quedó finalmente trunco, de que se instaló un ramal de ferrocarril en la zona. Y así como solicitó financiamiento estatal, también denodadamente conminó a los pobladores locales a participar, con mano de obra y donaciones de dinero y materiales, en la construcción de diferentes emprendimientos.

Denominado el “cura gaucho”, tanto los relatos eclesiásticos como la narrativa (re) producida por sus seguidores exaltan la figura de Brochero como un “pastor con olor a oveja”, que recorrió incansablemente a lomo de mula esta zona montañosa en el último cuarto del siglo XIX para ayudar a las poblaciones locales. Asimismo, se lo considera operador de “milagros”, hecho por el cual fue beatificado (año

¹ Este documento fue posible gracias al financiamiento otorgado por el Estado Nacional de la República Argentina a través de su Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).



2013) y posteriormente declarado santo (2016) por la Iglesia Católica. Para una caracterización general del movimiento brochero en la Argentina contemporánea remitimos a un trabajo previo (Puglisi, 2021, 2022b).

La historia de Brochero, reactualizada infatigablemente en la narrativa de sus devotos, recorriendo una y otra vez la región transerrana y dejando su marca a través de la realización de distintas obras, hacen de ésta una “geografía sagrada” (Rosendhal, 2005; Carballo, 2010), un espacio puntuado por determinados geosímbolos que activan la producción social del territorio (Flores, 2016) y los procesos identitarios que refuerzan el sentimiento de pertenencia a la comunidad brochero. Estas obras diseminadas en diferentes sectores son consideradas parte de un valioso patrimonio histórico que se ubica, a su vez, en un ambiente natural altamente valorado en términos turísticos por la belleza del paisaje. Esto ha llevado a que diferentes actores fomenten activamente procesos de patrimonialización y el turismo religioso en la región. A continuación vamos a situar algunas cuestiones generales sobre estos fenómenos.

Patrimonialización y turismo religioso brochero

En primer lugar vamos situar brevemente coordenadas conceptuales fundamentales en lo que respecta a los procesos de patrimonialización y turistificación. En este sentido, siguiendo los trabajos clásicos de Prats, debemos recordar que lo que define al patrimonio es su “capacidad para representar simbólicamente una identidad” (1997, p. 22), proceso que involucra la legitimación de referentes simbólicos “a partir de unas fuentes de autoridad (de sacralidad si se prefiere)” (1997, p. 22). Esto es particularmente manifiesto en el caso que estamos abordando, en tanto se trata de un ámbito reconocido indiscutidamente como sacro a partir del aura de santidad que irradia Brochero. El carácter de sacralidad de la “externalidad cultural” (Prats, 2005, p. 18) que dota según Prats de autoridad “sagrada” al patrimonio, en el caso por nosotros analizado se ve obviamente fortalecida por el carácter “santo” de Brochero, punto cero de la identidad brochero.

Por otro lado, como muchos investigadores han planteado, en tanto que construcción social el patrimonio no constituye un legado inmóvil del pasado (Rotman, 2004). En esta dirección, la noción de “activación patrimonial” de Prats (1998) enfatiza la dinámica compleja que opera en los procesos de patrimonialización, los cuales tienen lugar en el seno de relaciones sociales de poder y hegemonía, donde un grupo impone su visión particular sobre el patrimonio (Lacarrière, 2016; 2018). Es decir, el patrimonio constituye un espacio de disputa económica, política y simbólica atravesado por la acción de distintos agentes como el Estado y sus agencias, los sectores privados, los intelectuales, los movimientos sociales, etc. (Crespo, Losada y Martín, 2007; Pérez Winter, 2018). Estas tensiones operan naturalmente en las “genealogías patrimoniales”. En efecto:

una parte constitutiva del proceso de patrimonialización es el de la elaboración de un discurso histórico, pero también mítico a causa del valor dado al

origen, acerca de un bien cultural percibido como icónico en términos de su ligazón con la experiencia social y política local o nacional (Ludueña, 2012, p. 26).

Al tratar la cuestión del patrimonio, es menester asimismo mencionar al llamado “patrimonio cultural inmaterial”. Siguiendo a Alicia Martín (2006) vale recordar el giro que se dió en los estudios de patrimonio cultural cuando se excedió la visión monumentalista (edificios, obras de arte, objetos, etc.), para incorporar el llamado patrimonio “vivo”, “intangible”, o “inmaterial”, representado por expresiones del folclore y la cultura popular. Esto, por supuesto, no está exento de debates ya que “se ha puesto en discusión la distinción entre patrimonio material o tangible por un lado, e inmaterial o intangible por otro lado, que opone la cualidad de materia sensible a la de valor simbólico” (Martín, 2006, p. 297).

La cuestión del patrimonio vivo es relevante para el caso brocheriano ya que operan procesos de patrimonialización no sólo sobre sus obras materiales, sino que también el Estado patrimonializa festividades ligadas a Brochero como procesiones, peregrinaciones, etc. En este punto, vale decir que si bien estamos refiriéndonos a un movimiento gestado alrededor de un sacerdote católico reconocido como santo, la devoción a Brochero, con epicentro en la traslasierra cordobesa pero con irradiaciones a diferentes regiones del país, desborda ampliamente lo eclesiástico institucional y se extiende más allá del campo de católicos practicantes, incluso católicos, siendo sus seguidores muy diversos en lo que respecta a adscripciones religiosas y procedencias socioeconómicas. Constituye, pues, un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo que en algunas de sus expresiones conforma una manifestación de religiosidad popular (Semán, 2004; Martín, 2007; Ameigeiras, 2008; Carballo, 2009b)².

Con respecto al fenómeno del turismo, reflexionando sobre los programas de desarrollo turístico articulados con el patrimonio de una región, Almirón, Bertonecello y Troncoso (2006) recuperando la noción de “activación patrimonial” de Prats (1998) explican que si bien pueden existir características “inherentes” a un lugar geográfico específico, son sin embargo los grupos sociales quienes con sus prácticas generan un “atractivo turístico”. Asimismo, siguiendo a estos autores, vale enfatizar que las prácticas de construcción de un atractivo turístico no sólo responden a las lógicas sociales locales (punto de destino) sino a las demandas y

² Al recuperar las consideraciones de García Canclini (2004) sobre lo popular entendido, no como una esencia encarnada en un sector poblacional específico, sino como remitiendo a una situación relacional, y a los planteos de Martín (2007) sobre las prácticas de sacralización de santos populares, Costilla y Ruffa (2015) proponen pensar la religiosidad popular como un sistema simbólico y práctico con una lógica propia, que remite a una forma particular de experimentar y representar los fenómenos religiosos. Este tipo de vivencia de lo sagrado, si bien es distinta, está en relación e imbricación con los cánones religiosos hegemónicos u oficiales, los cuales también, y especialmente para el caso del catolicismo como destaca Fogelman (2015), están caracterizados por el dinamismo y la permeabilidad.



valores de puntos foráneos (demanda externa). Podemos decir así que “los procesos de adecuación simbólica y material del territorio por y para la práctica del turismo convergen en lo que Knafou (1996) denomina turistificación” (Maffini, 2022, p. 139).

Asimismo, los especialistas en la materia señalan que la conversión del patrimonio en atractivo turístico implica tanto una resignificación del patrimonio por las prácticas turísticas (conversión en mercancía a ser consumida), así como una redefinición del turismo resemantizándolo ya no como una actividad superflua o meramente recreativa, sino como una de índole cultural, educativa, etc. (2006, p.108. Cf. Sassone, 2007; Carballo, 2009a; Santarelli y Campos, 2012).

En lo que respecta al fenómeno general del turismo para el caso de Córdoba, ésta es la tercera región turística del país en afluencia y en dicha provincia el turismo llegó a erigirse como el segundo sector más importante de la economía, detrás del agropecuario (Venturini, 2008). Desde otros campos disciplinares hay estudios como los de Espoz Dalmasso y del Campo (2018) quienes han investigado el caso de los procesos de patrimonialización y turistificación urbana en la ciudad de Córdoba capital, así como los de Maffini (2022) sobre la turistificación de Traslasierra³. Este autor enfatiza la importancia que tiene esta última región en el contexto provincial, en tanto en años recientes esta zona “representó un 12 % de los turistas que ingresaron a la provincia de Córdoba y un 3,2 % del turismo interno de todo el país” (Maffini 2022, p. 136).

Pasando ahora a concentrarnos en el caso de Brochero y los actores intervinientes en los fenómenos de su promoción patrimonial y turística, además del rol desempeñado por distintas organizaciones no gubernamentales (ONG) y la Iglesia, vale resaltar el rol activo jugado por el Estado, tanto a nivel municipal como provincial. En efecto, hay claros procesos de patrimonialización por parte de diferentes estamentos gubernamentales de su figura⁴. Existen asimismo una serie de elementos simbólicos fuertemente asociados a Brochero como el poncho, el mate y la mula que remiten a un horizonte telúrico y gauchesco y tienen un papel destacado en la consolidación de un imaginario social de pertenencia comunitaria basado en determinadas representaciones morales atribuidas al santo.

³ Según lo establecido en la Ley de Regionalización Turística de la Provincia de Córdoba N° 10312/2015, la provincia se divide en una serie de Áreas Turísticas. Una de ellas es la Región Turística de Traslasierras.

⁴ Por ejemplo, los logos oficiales de las municipalidades de Villa Cura Brochero y Villa Santa Rosa, los cuales han sido rediseñados en estos últimos años, tienen la figura de este párroco o apelan al aura de santidad del mismo. Asimismo, más allá del dinero para financiamiento de obras y promoción que efectúan diferentes estamentos estatales, el gobierno provincial, a través de su ministerio de educación, editó por mencionar un caso en ²⁰¹³ un libro titulado “El Cura Brochero, un hombre de fe, un hombre de acción”. El prólogo del mismo, firmado por el gobernador, se refiere a Brochero como un “comprovinciano”, expresando que es su deseo que esta semblanza biográfica de Brochero “nos ayude a fortalecer nuestra ciudadanía cordobesa, con el compromiso y la alegría que nos caracteriza”.

En estos casos Brochero es representado no como un patrimonio exclusivo de la Iglesia y de los católicos, sino como un bien de todas las personas: del poblado, de la provincia de Córdoba e, incluso, como ejemplo de argentinidad. A nivel del pueblo, se teje una identidad profunda entre Brochero, la Villa y los pobladores del lugar. Éstos en su gran mayoría se autodenominan “brocherianos”, uso ambiguo que remite tanto a su adscripción devocional al santo y/o bien a su lugar de residencia. A escala provincial en diciembre de 2023 Brochero fue declarado por la legislatura “Patrono de la Provincia de Córdoba”. A nivel nacional, como tantas veces se enfatiza en la narrativa de diferentes agentes gubernamentales y eclesiásticos, fue el primer “santo cien por ciento argentino”, es decir, el primero nacido, criado y fallecido en este país.

Los procesos de patrimonialización estatal de Brochero no son recientes. Podemos decir ya que en 1916, cuando la Villa fue rebautizada en su honor, estamos frente a un proceso de patrimonialización estatal de su nombre. Asimismo, según el análisis histórico realizado por Maffini sobre la turistificación en la región de Traslasierra, la región desde hace mucho tiempo amplió su oferta más allá del paisaje natural (montaña, baños en el río, etc.), promocionando también su historia local. En este contexto, señala que ya desde la década de 1930 puede rastrearse una embrionaria promoción turística de la figura de Brochero y del conjunto de construcciones impulsadas por él (Maffini 2022, p. 150). En este sentido, recordemos que la Casa de Ejercicios Espirituales, construida por Brochero en 1877, fue reconvertida en 1957 en el “Museo Brocheriano”, declarado Monumento Histórico Nacional en 1974. En otro trabajo nos ocupamos con detenimiento de este edificio y su dimensión patrimonial (Puglisi, 2023).

En años más recientes, a partir especialmente de los procesos de beatificación (2013) y canonización (2016) de Brochero, la provincia de Córdoba en el marco del Plan Estratégico de Turismo Sostenible (su última actualización es el PETS 2020-2030) ejecutado por la Agencia Córdoba Turismo⁵, realizó una vasta cantidad de obras y refacciones en diferentes sitios cordobeses relacionados con Brochero, generando atractivos turísticos de índole histórica-religiosa. En este sentido, el gobierno de la provincia de Córdoba realizó, entre otras, obras en el Museo Casa Natal del Cura Brochero (en Villa Santa Rosa de Río Primero, donde nació), salas, paseos y exposiciones en Córdoba capital (donde estudió Brochero), recondicionó el Camino del Peregrino (del que nos ocuparemos debajo) y construyó un Parque Temático en Villa Cura Brochero. Incluso, recientemente integró todas estas obras en un gran circuito. En esta dirección, en febrero de 2023 el gobernador de Córdoba de ese entonces, Juan Schiaretti, presentó el “Camino de Brochero”, un amplio trayecto que conecta estos tres puntos de la provincia de Córdoba: Villa Santa Rosa de Río Primero, Ciudad de Córdoba y Villa Cura Brochero,

⁵ La Agencia Córdoba Turismo es una sociedad de economía mixta regida por la Ley N° 9156/2004 encargada de implementar la política turística provincial, conforme a lo establecido en la Ley Provincial de Turismo N° 9.124/2003.



sumando un recorrido total de 240 kilómetros. La ruta inicia en la localidad del departamento de Río Primero, en el Paraje de Carreta Quemada. Allí nació Brochero, fue bautizado y transcurrió su infancia y adolescencia. A continuación el recorrido, a tono con la historia biográfica de Brochero, llega a la capital cordobesa, donde estudió y completó su formación religiosa como párroco. La ruta finaliza en el pueblo de Villa Cura Brochero, donde el ahora santo ejerció su actividad pastoral y social en la adultez y vejez (Figura 1). En el evento de presentación, el mandatario provincial expresó: “Significa la posibilidad de desarrollar no sólo la fe y los peregrinos que van recorriendo los caminos de nuestro Cura Gaucho, sino también el turismo religioso que genera tantos puestos de trabajo”⁶.

Camino de Brochero.

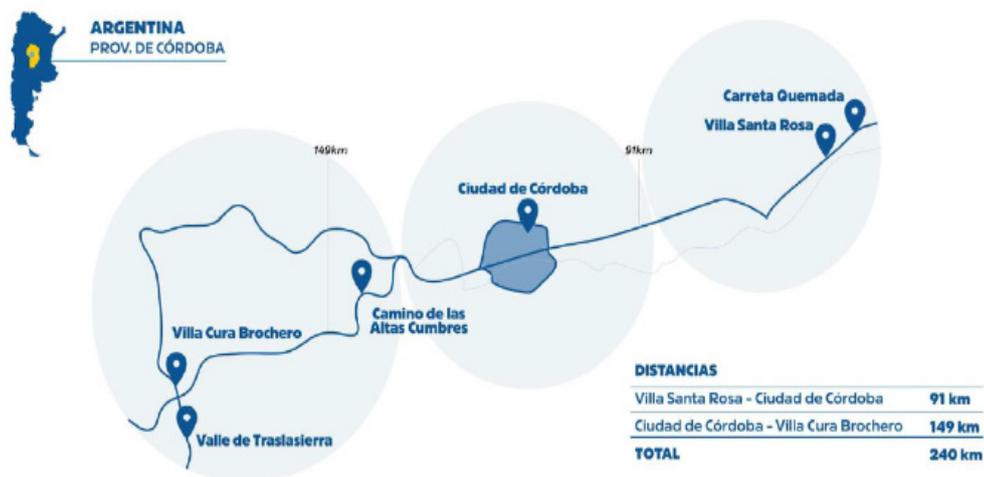


Figura 1: recorrido a tono con la historia biográfica de Brochero.

Fuente: Gobernación de Córdoba

En ese mismo febrero de 2023, con el objetivo de darle proyección internacional al mismo, el gobernador cordobés firmó en España un acuerdo de hermanamiento entre el Camino de Brochero y el Camino de Santiago de Compostela, la ruta de peregrinación cristiana más importante de Europa declarada Patrimonio de la Humanidad por la Unesco. Naturalmente, los objetivos de dicho acuerdo se dirigen a realizar acciones conjuntas con la meta de fortalecer y ampliar el turismo religioso. La promoción turística del fenómeno religioso brochero tiene también alcance en el ámbito estatal a nivel nacional. En este sentido, vale mencionar la creación hace unos años del Observatorio de Turismo Religioso Nacional (OTREN) que funciona mediante un convenio (iniciativa enmarcada en la Ley N°

⁶ Fuente: <https://prensa.cba.gov.ar/gobierno/schiaretti-presento-el-camino-de-brochero-el-recorrido-del-cura-gaucho/>

25.997) entre la Universidad Blas Pascal⁷ y el Ministerio de Turismo de la Nación. Para mapear el fenómeno del turismo religioso en nuestro país, el OTREN ha tomado como caso testigo a Villa Cura Brochero. En octubre de 2018 dicho organismo inauguró en el Museo Brocheriano el “aula Brochero”, presentando el sistema de monitoreo del turismo religioso que están realizando sobre los visitantes de la región. Asimismo, en una guía elaborada por la Secretaría Nacional de Turismo de Argentina (SECTUR, 2019) dedicada a efectuar recomendaciones prácticas para gestores y promotores del turismo religioso, se presentó como caso testigo al “Circuito Religioso del Cura Brochero”.

En lo que respecta a la escala municipal, como podrá suponerse, la promoción turística, y el turismo religioso en particular, constituyen un eje de desarrollo clave para Villa Cura Brochero. En esta dirección, Gustavo Pedernera, oriundo de la zona y quien fuera intendente del municipio durante doce años seguidos (2007-2019), en una extensa entrevista que mantuvimos cuando aún ejercía el cargo de jefe municipal se autodefinió como “devoto brochero”. Enfatiza no sólo el legado espiritual de Brochero sino también su faceta política. Entiende que fue un individuo que gestionó bienestar para sus conciudadanos y considera que los políticos deben ahora encarnar nuevamente esta tarea, asumiendo que en la actualidad el desarrollo económico de la región encuentra en el turismo un eje de progreso clave. Por ello, él y su equipo pusieron en su gestión mucho énfasis en la organización de eventos, como la peregrinación a pie por “el Camino del Peregrino” que describimos más abajo, por la importancia que estos fenómenos tienen en la reactivación económica y promoción turística de la región. Pedernera considera que “Brochero” (usa este término tanto para referirse al sacerdote como a la Villa que lleva su nombre) “no tiene techo” en materia de crecimiento y en sus últimos años de gestión se mostró muy activo investigando sobre procesos de crecimiento en otros lugares desencadenados por hechos de canonización como los que ocurrieron en la comunidad brochero. Así, en abril de 2018 estuvo en Italia, en Giovanni Rotondo, el lugar donde vivió San Pío. Esta es una localidad, devenida ahora ciudad, que experimentó un impactante crecimiento a partir de la santificación de aquél. En ese viaje firmaron un “pacto de hermandad” entre ambas localidades para compartir experiencias. El intendente señaló que esto contribuye a darle proyección internacional a Villa Cura Brochero y, como le indicó a un medio periodístico⁸, para afianzar “a nuestro pueblo como centro de turismo religioso en Argentina”.

En nuestra conversación, el intendente remarcó asimismo la importancia de seguir incorporando otras temáticas que permitan romper la estacionalidad turística del verano y generar más fuentes de trabajo, agregando que ahora tienen afluentes de

⁷ Esta Universidad editó “Por los caminos del Cura Brochero”, una guía que cuenta con ilustraciones y textos que siguen los pasos del sacerdote por los caminos que recorrió en la provincia de Córdoba.

⁸ Fuente: <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/brochero-tiene-ahora-un-hermano-en-italia>



personas durante todo el año. No obstante, Pedernera aclara que su deseo es que la Villa “crezca bien, que sea para la familia, sin lio”. Y para ir en esa dirección, el turismo religioso es claramente una clave fundamental, deviniendo de este modo en una especie de guía o código moral que garantiza buenas conductas.

De todas las obras vinculadas con Brochero que en estos últimos años impulsó el Estado, a continuación, vamos a detenernos en el Camino del Peregrino y la peregrinación a pie que en él se realiza, donde están presentes las cuestiones de patrimonialización y turismo religioso que acabamos de discutir, así como también se visibilizan los diferentes actores (gubernamentales, eclesiales, ONGs, etc.) intervinientes.

Camino del peregrino

En el último cuarto del siglo XIX Brochero se abría paso en mula desde Traslasierra cruzando las sierras grandes, las formaciones montañosas más altas de la provincia, para dirigirse a Córdoba Capital. Como ya mencionamos, Brochero bregaba incansablemente por diferentes redes de conexión con distintos puntos de la provincia y el país. Tanta fue su insistencia en la necesidad de vías de comunicación, que en 1883 participó personalmente de las expediciones a lomo de mula para fijar el trazado de un camino para cruzar las sierras grandes, siguiendo fundamentalmente la traza que él mismo recorría en sus viajes previos.

La provincia de Córdoba, bajo la gobernación de Ramón Cárcano⁹, comenzó a construir este camino en 1914 (año de fallecimiento de Brochero) inaugurándolo finalmente en 1918, siendo llamado el “Camino a las Cumbres”. Muchas décadas después, siguiendo una traza diferente, se construyó una nueva vía para unir estas dos regiones. Nos referimos a la actual ruta provincial número 34, también llamada “Nuevo camino de Altas Cumbres”, adquiriendo por tanto la anterior el nombre de “Viejo camino de Altas Cumbres”.

Como adelantáramos, a partir de los procesos de beatificación y canonización de Brochero, en el marco de un plan de obras para revalorizar distintos sitios ligados a la historia brocheriana, la provincia de Córdoba en diciembre de 2016 finaliza la obra “el Camino del Peregrino”. Esta consiste en el reacondicionamiento de una parte del trazado del viejo camino de altas cumbres, por el cual, recordemos, transitaba en su época el cura Brochero.

El Camino del Peregrino fue inaugurado el 17 de diciembre de 2016 y del evento participaron autoridades gubernamentales y religiosas. El gobernador provincial Juan Schiaretti en su discurso expresó que “este camino debe ser el camino de la

⁹ Ramón Cárcano era amigo de Brochero. Esto está muy vivo en la memoria de los pobladores. Por ejemplo, el director de cultura de la municipalidad de Villa Cura Brochero, mientras estábamos justamente en el Camino del Peregrino en el año 2018, me señaló que este camino lo construyó Cárcano como un “regalo póstumo” a Brochero por no haber logrado la construcción del ferrocarril.

unión entre los cordobeses y los argentinos, es lo que hubiese querido el cura Brochero” y resaltando el rol social del cura gaucho dijo “Brochero no sólo tuvo una gran acción por la fe, sino también fue central a favor de los más humildes, consumió su vida en pos del desarrollo de Traslasierra, para que un sector de nuestra provincia pueda unirse y desarrollarse”.

Por su parte, Julio Bañuelos, presidente de la Agencia Córdoba Turismo, destacando la importancia de esta obra para el turismo religioso y el desarrollo económico, en ese acto señaló “Cada estación tiene una vista panorámica espectacular, esta obra va a traer más trabajo a quienes viven a sus orillas, es otra bendición de nuestro gran cura”.

Transitando por la actual ruta provincial número 34, una serie de carteles indican la paulatina aproximación (a 50, 30, 15km, etc.) al inicio del camino del peregrino (más precisamente en el kilómetro 105, en el paraje Giulio Cesare). Más allá de sus obvias funciones como señalizaciones viales, podemos decir que estas indicaciones funcionan también como momentos preparativos en los que el viajero gradualmente va impregnándose de la atmósfera del lugar al que se aproxima e incluso hasta operan como catalizadoras de la experiencia religiosa.

Las obras involucradas en el Camino del Peregrino, que con un recorrido de 28 kilómetros desciende por las sierras para terminar en el pueblo de Villa Cura Brochero, consistieron fundamentalmente en la consolidación vial del camino, la construcción de baños para los peregrinos y la erección de ocho estaciones ubicadas a unos cuatro kilómetros aproximadamente de distancia una de otra, que consisten en un gran tótem de hormigón de seis metros de altura coronado con piezas de metal que forman la imagen de una cruz. En cada una de ellas hay un cartel que, a través de unos breves párrafos, recuerda estación por estación diferentes aspectos de la vida del santo (Figura 2).

Camino del Peregrino y sus estaciones

Por el Camino del Peregrino transitan muchas peregrinaciones durante el año. Por ejemplo, durante marzo es parte del recorrido de la “cabalgata brocheriana”, una peregrinación muy importante organizada por una ONG que se realiza desde 1997 y que une Córdoba Capital con Villa Cura Brochero (Puglisi, 2022a). Asimismo, a partir de febrero de 2023, el Camino del Peregrino pasó a formar parte de la ruta más amplia del “El Camino de Brochero” que conecta a través de 240 km las localidades de Carreta Quemada con la Villa. A continuación, vamos a analizar una peregrinación a pie que tiene lugar exclusivamente por este camino y que desde sus inicios, hace diez años, es organizada por actores estatales.



Camino del Peregrino y sus estaciones



Figura 2: Carteles recuerdan la vida del santo.

Fuente: Municipalidad de Villa Cura Brochero

Peregrinación a pie por el “Camino del Peregrino”

Desde el año 2013, en sintonía con los procesos de promoción turística y de patrimonialización que mencionáramos, la Agencia Córdoba Turismo y la Municipalidad de Villa Cura Brochero (especialmente a través de sus direcciones de cultura y turismo), con el acompañamiento de la Parroquia Santuario Nuestra Señora del Tránsito y Santo cura Brochero, organizan una peregrinación a pie por el “Camino del Peregrino”.

Esta peregrinación a pie se celebra el segundo sábado de septiembre conmemorando la fecha de beatificación de Brochero del 14 de setiembre en 2013. Es una actividad que año tras año ha incrementado significativamente el número de participantes. En este sentido, según lo señalado por fuentes gubernamentales municipales y pobladores de la Villa, de la primera edición de 2013 participaron 500 personas, mientras que la realizada cinco años después, en 2018, se estima que peregrinaron más de 5000 personas, algo de lo cual se hicieron eco no sólo medios

periodísticos locales sino también provinciales. En el año 2020, por la pandemia de Covid 19 se efectuó una “peregrinación virtual”, cuya transmisión en vivo se promocionó ampliamente. Volvió a realizarse de manera presencial en 2021. En las ediciones de los años 2022 y 2023 se estimó una participación de alrededor de 8000 personas.

Vamos a describir los aspectos fundamentales de esta peregrinación, para lo cual nos basaremos en la información obtenida en el marco del trabajo de campo que realizamos, el cual involucró la participación a pie en toda su extensión de la misma en el año 2018, de entrevistas que realizamos al respecto, así como de fuentes periodísticas que cubrieron el evento.

Comencemos caracterizando a los peregrinos. En lo que respecta a sus procedencias debemos señalar que además de haber, obviamente, muchísimos participantes que son pobladores de Villa Cura Brochero así como de pueblos aledaños, los hay también procedentes no sólo de diferentes lugares de la provincia de Córdoba (Capital, Bell Ville, Villa María, San Lorenzo, etc.), sino también de otros puntos del país, en especial de las provincias del oeste (San Juan, La Rioja y San Luis) así como de distintos puntos de la provincia de Santa Fé e incluso de diferentes localidades de Buenos Aires.

En lo referente a la edad de los participantes, la misma cubre un espectro muy amplio. En mis observaciones de campo advertí la presencia de niños bastante pequeños (llevados en cochecitos o en brazos por adultos) aunque la gran mayoría de este rango etario rondaba los nueve o diez (con uso de bicicletas), jóvenes, adultos y adultos mayores. Si bien estos dos últimos grupos son ampliamente los preponderantes, no quiero dejar de mencionar la fuerte presencia adolescente que hay en este evento. Finalmente, en lo que tocante a la adscripción socioeconómica de los asistentes, si bien sólo podemos señalar esto de manera más bien aproximativa, a partir de la observación y de diálogos con diferentes participantes, puede decirse que éstos son muy variados en este aspecto.

El inicio de la peregrinación se pauta para las 10 de la mañana en el paraje Giulio Cesare, punto de partida del Camino del Peregrino. En las inmediaciones, los vehículos colman las banquetas de la ruta 34, por lo cual la policía caminera organiza el tránsito y estacionamiento de los cientos de automóviles particulares, taxis, combis y autobuses de empresas de turismo.

Antes de comenzar la marcha peregrina, suelen hablar autoridades gubernamentales municipales (intendente), provinciales (ministro de turismo) y eclesiásticas (párroco de la villa). Acto seguido, comienza la peregrinación. Encabeza la caravana una camioneta que traslada una estatua de Brochero.

Esta representa al cura sentado, vestido con sombrero y poncho, con un mate en

¹⁰ Por el Facebook y canal de Youtube de la Municipalidad de Villa Cura Brochero con retransmisión en el Facebook de la Parroquia Santuario Nuestra Señora del Tránsito y Santo Cura Brochero.



una mano y un rosario en la otra, donde se retratan también los signos de la lepra¹¹, así como los de la viruela que sufrió en su juventud y que dejaron por siempre su marca en su rostro. La marcha de este vehículo, lenta pero constante, le imprime el ritmo a la procesión (Figura 3).

Inicio de la peregrinación en Giulio Cesare



Figura 3: comienzo de la marcha peregrina.

Fuente: Fotografía del autor

A excepción obviamente de los más pequeños que lo hacen en compañía de mayores, las personas peregrinan tanto de modo solitario, en parejas (algo bastante frecuente) y en grupos de amigos y/o parroquiales. También hay presencia de algunas ONGs seguidoras de Brochero o miembros de las mismas que peregrinan, como la “Agrupación Gaucha Mi Purísima”, el “Movimiento Transerrano Senderos del Cura Brochero”, etc.

Las prácticas durante las por lo menos ocho horas que dura la caminata son indudablemente variadas y obviamente un mismo individuo cambia su comportamiento a lo largo del recorrido.

En primer lugar, la estatua de Brochero es objeto de suplicas y constantemente es tocada por los peregrinos en el transcurso de toda la jornada de peregrinación. Muchos caminan durante kilómetros sin apartarse de ella, hablándole constante-

¹¹ Brochero murió de lepra, enfermedad que se dice se contagió por tomar mate con un leproso a quien no quería abandonar en su soledad.

mente y en ocasiones tocando su manto (Figura 4).

Columna peregrina rodeando y tocando la estatua



Figura 4: la estatua de Brochero es objeto de suplicas y es constantemente tocada por los peregrinos. Fuente: Fotografía del autor

De igual modo, muchas personas, próximas o no a la estatua, peregrinan ensimismadas, recitando oraciones casi imperceptiblemente. Otros recitan en grupo el Ave María, donde es habitual que una persona haga las veces de bastonera y el resto le responda a coro “amen”. También, por supuesto, hay oraciones específicas sobre Brochero, las cuales finalizan vitoreándolo enérgicamente con un “viva Brochero” o bien “viva el Santo Cura Brochero”. Muchos practican estas oraciones entre suplicas y sollozos. El clima es fundamentalmente solemne, lo cual no excluye momentos de camaradería e incluso algunas intervenciones humorísticas, tales como pedir en tono picaresco porque “Talleres [club de futbol cordobés] se quedó afuera de la copa”.

La camioneta tiene un parlante que además de efectuar eventuales anuncios durante la procesión, reproduce música. Priman canciones optimistas como “color esperanza” de Diego Torres o “celebra la vida” de Axel, las cuales suelen ser co-readas con diferente intensidad por las personas. También se reproducen zambas, chacareras y otros temas musicales folclóricos dedicados a Brochero. Asimismo, cada cierto intervalo se emite una breve biografía de Brochero. Pude apreciar como, por ejemplo, una mujer mientras caminaba escuchaba atentamente este relato y lo vivenciaba profundamente. Especialmente cuando se narraba algún padecimiento del cura (la viruela, los desaires con las autoridades, la pobreza en la que vivió sus últimos años, la lepra, etc.) ella repetía “pobrecito”, encarnado ese dolor.

La peregrinación pauta un alto a mitad de camino en Villa Benegas, para almorzar y descansar durante las primeras horas del mediodía. La capilla de este sitio fue reacondicionada en 2016 en el marco de las obras realizada en el “Camino del



Peregrino”. El intendente, así como otras personas con las que pude conversar, señalan que hasta esa fecha ese lugar prácticamente se había despoblado y ahora está volviendo la gente, explicando que esto responde al movimiento de personas que se está produciendo¹².

Luego del alto para el descanso, se continúa la marcha. Durante mi participación en la misma, vale decir que esta ardua caminata bajo pleno sol serrano (la temperatura alcanzó los 30 grados) incidió en que algunas personas debieran ser socorridas con médicos y trasladadas en ambulancias o patrulleros policiales. En estos casos, si bien la explicación de la extenuación física es la preponderante, ello no excluye otro tipo de representaciones etiológicas. Así, por ejemplo, al terminar la peregrinación un hombre mayor dentro del santuario se veía notablemente desmejorado. Sentado y mientras le tomaban la presión, resoplaba con fuerza. Unas mujeres lo observan y entre ellas comentan “lo morado” que tenía sus labios, señalando que esto puede ser debido a la emoción de haber “cumplido” con llegar concluyendo que “aquí la gente viene con intenciones muy fuertes”.

Luego de descender por las sierras, la procesión peregrina arriba a la plaza principal del pueblo alrededor de las 18hs y lentamente va formando una fila para ingresar al santuario donde se encuentran los restos de Brochero (Figura 5).

Columna peregrina finalizando recorrido delante de la tumba de Brochero



Figura 5: finalización del recorrido delante de la tumba de Brochero

Fuente: Fotografía del autor.

¹² Y, por ejemplo, se puede observar como en las sierras a la vera del camino se apostan grupos de artesanos ofreciendo la reconocida cerámica negra de la zona así como también otro tipo de vendedores que ofrecen talabartería, bebidas, comidas, etc.

La peregrinación brocheriana es sentida por los participantes como un momento de pedidos¹³ y agradecimiento personal, pero también indudablemente tiene lugar un sentimiento colectivo de pertenencia, donde se recrean y legitiman ciertos imaginarios y narrativas hegemónicas del movimiento brocheriano. Como señala Pablo Cruz “el andar es un ejercicio donde se reproduce y se construye la memoria social” de un grupo (2012, p. 247).

Discusiones finales

Brochero además de un sacerdote fue un ciudadano que promovió el bienestar general de sus vecinos transerranos a través de gestionar vías de comunicación y obras de infraestructura que hicieran cada vez más ágiles el comercio y el intercambio de los productos regionales con otros puntos de la provincia y el país. Todo ello en pos de que la economía de la zona prospere. En efecto Brochero tenía un proyecto para esta región y “lo concebía en el marco de su ministerio sacerdotal, como parte de sus tareas como párroco: civilizar su población, hacer progresar la economía e introducir el mercado” (Barral, 2022, p. 96).

El turismo es actualmente uno de los principales motores económicos de la provincia de Córdoba. En este trabajo hemos discutido cuestiones referidas a los procesos de patrimonialización ligados a la figura del cura Brochero por parte de diferentes actores estatales y la promoción de este patrimonio como una forma de fomentar el desarrollo económico a través del turismo religioso. Hemos señalado como en la palabra de muchos funcionarios, entre ellos el gobernador, hay referencias explícitas a los puestos de trabajo que estos procesos desencadenan. Asimismo, ciertos funcionarios estatales actuales consideran que retoman aquella tarea de desarrollo económico, ahora a través del turismo religioso, que otrora promovía el cura Brochero. De este modo, existe en las representaciones de los promotores patrimoniales estatales con fines turísticos de la actualidad un hilo de continuidad entre el pasado y el presente, en tanto se consideran continuadores del legado brocheriano motorizando la economía de la región y bregando por su prosperidad.

Otra cuestión que queremos mencionar surge a partir del fenómeno de la peregrinación que describimos. Recordemos que la misma fue desde su origen estatalmente creada y organizada en el marco de la promoción del turismo religioso en la región. En esta dirección, en lo que respecta a los participantes de este tipo de eventos, vale recordar que hay que abandonar las posturas dicotómicas que

¹³ Salud y fertilidad son dos de los más frecuentes pedidos realizados a Brochero. En lo que respecta a la segunda, devotos que tienen participación en los bautismos de la parroquia, por lo cual están muy familiarizados con el tema, me dijeron que se lo conoce también como el “santo de los niños”, pues justamente fue a dos niños a quienes curó a través de su intervención milagrosa. Conocen miles de casos de gente que viene de todas partes a pedir por embarazos y/o agradecerle por conseguirlo, incluso trayendo posteriormente a sus hijos para bautizarlos en la parroquia.



enfrentan al “turista” con el “peregrino” y enfatizar que “las figuras de turista y peregrino se confunden y se presentan, a veces yuxtapuestas, y otras superpuestas” (Flores, 2011, p. 84). Es decir, si nos situamos al nivel de las prácticas espaciales concretas de los actores advertimos que “un mismo sujeto puede ser turista religioso o peregrino según las prácticas que desempeñe en determinados contextos socio-espaciales (Flores, 2018, p. 155).

Al abordar el caso del turismo, siguiendo a los especialistas en la materia, sostenemos que no podemos entenderlo pues desde una perspectiva acotada que lo comprenda como una práctica meramente prosaica y recreativa, ya que se trata de un fenómeno complejo y que involucra múltiples ámbitos de lo social. Esto, válido para el fenómeno turístico en general, se vuelve aún más claro para el caso específico del turismo religioso. Sobre este último, siguiendo los trabajos clásicos de Marcel Mauss (2012) sobre otros fenómenos como el del intercambio, nos permitimos conjeturar que se trata de un “hecho social total”, en tanto involucra diferentes esferas de lo social como la religiosa, la económica, la moral, etc. Consideramos que casos como los analizados en este trabajo constituyen buenos ejemplos para problematizar nociones extendidas en el sentido común, tal como aquella que afirma que el turismo es una actividad profana comercial mientras que la religiosa es una práctica sagrada no utilitaria, develando la densidad social que opera en el fenómeno turístico.

Bibliografía

Almirón, A.; Bertoncetto, R. y Troncoso, C. (2006). Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. *Estudios y perspectivas en turismo*. Vol. 15, 101-124.

Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Ayroló, V. (2011). La carrera política del clero. Aproximación al perfil político-clerical de algunos hombres del XIX. El caso de los de Córdoba. *Polhis*, año 4, núm. 7, 100-114.

Ayroló, V. y Ferrari, M. (2005). Algunas notas sobre la política en el oeste cordobés entre los siglos XIX y XX. El caso del cura José Gabriel Brochero. *Cuadernos de Historia*, N° 7, 7-29.

Barral, M. (2022). Cura gaucho, cura santo, cura de las sierras... José Gabriel Brochero en un valle cordobés (Argentina, fines del siglo XIX y principios del XX). *Temas Americanistas*, 49, 88-111.

Carballo, C. (2010). Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas pe-

regrinas en la Argentina. En: Rosendahl, Z (org.). *Trilhas do sagrado*. Río de Janeiro: UERJ.

Carballo, C. (2009a). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires: Prometeo.

Carballo, C. (2009b). Peregrinos Católicos y religiosidad popular en Argentina. Estudios Socioterritoriales. *Revista de Geografía*, 8, 53-69.

Costilla, J. y Ruffa, J. (2015). Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada. En Contardo, M. y Fogelman, P. (comp.) *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (pp. 305-332). Buenos Aires: ReligAr Ediciones.

Crespo, C.; Losada, F. y Martín, A. (Editoras) 2007 *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Buenos Aires: Antropofagia.

Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, 221-251.

Espoz Dalmaso, M., y del Campo, M. (2018). Estrategias de comunicación política: sentidos del patrimonio y el turismo en Córdoba (2010-2018). *Question*, 1(60), 1-21.

Flores, F. (2018). Luces y sombras del turismo religioso. *Anuario de la División Geografía*, 147-158.

Flores, F. (2016). Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Cultura y Religión*, Vol. X, Nº 1, 3-16.

Flores, F. (2011). ¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos. *Transporte y Territorio*, Nº 5, 72-88.

Fogelman, P. (2015). Religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, VII (21), 7-23.

García Canclini, N. (2004). ¿De qué estamos hablando cuándo hablamos de lo popular? *Diálogos en la acción*, 1, 153-165.

Knafou, R. (1996). Turismo e territorio. Por uma abordagem científica do turismo. En A. Rodrigues Balastrieri (Org.), *Turismo e Geografia. Reflexões teóricas e en-*



foques regionais (pp. 62-74). San Pablo: Hucitec.

Lacarrieu, M. (2018). *Ciudades en diálogo entre lo local y lo transnacional/global. Intersecciones entre el patrimonio, el turismo, las alteridades migrantes y el hábitat popular*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Lacarrieu, M. (2016). La alteridad y el exotismo en clave patrimonial turística. Aportaciones de la antropología. *Quaderns*, 32, 123-143.

Ludueña, G. (2012). Visibilidad pública, “nueva evangelización” y multiculturalismo en el patrimonio religioso de la ciudad de Buenos Aires. *Ciências Sociais Unisinos*. 48(1), 19-28.

Maffini, M. (2022). Turismo y Territorio: La “turistificación” de Traslasierra (Córdoba, Argentina). *Revista Universitaria de Geografía*, 31(1), 133-166.

Martin, A. (2006). El patrimonio inmaterial, intangible, simbólico o vivo. *Ilha Revista de Antropologia*, 8 (1,2), 297–313.

Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. y Ceriani Cernadas, C. (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 61-86). Buenos Aires: Biblos.

Mauss, M. (2012). *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz editores.

Pérez Winter, C. (2018) *Patrimonio y procesos de patrimonialización en dos pueblos de la provincia de Buenos Aires, Argentina*: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Puglisi, R. (2023). Museo, patrimonio y sacralidad. Reflexiones a partir del Museo Brocheriano. *Revista del Museo de Antropología*, 16 (3), 137-148.

Puglisi, R. (2022b). La fiesta patronal de Villa Cura Brochero en clave situada. Una mirada etnográfica a la triada espacial del movimiento brocheriano. En: A. Barelli, C. Carballo, F. Flores y M. Nicoletti (comp) *Geografías y memorias de lo sagrado en espacios regionales* (pp. 109-130). Buenos Aires: Editorial Teseo.

Puglisi, R. (2022a). Tras los pasos del cura Brochero. Una aproximación antropológica a la peregrinación brocheriana de Córdoba, Argentina. *Religiao & Sociedade*, 42(1), 105-126.

Puglisi, R. (2021). La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), 224-247.

Prats, L. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17-35.

Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*. Vol 27, 63-76.

Prats, L. (1997). *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Rosendhal, Z. (2005). Territorio y territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. En: Rosendhal, Z. y Lobato Correa, R. *Geografia: temas sobre Cultura e Espaço*. Río de Janeiro: UERJ.

Rotman, M. (2004). *Antropología de la Cultura y el Patrimonio*. Córdoba: Ferreira Editor.

Santarelli, S. y Campos, M. (Coord.).(2012). *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina, Bahía Blanca*, ediUNS.

Sassone, S. (2007). *Migración e identidad cultural: construcción de “lugares bolivianos” en la Ciudad de Buenos Aires*. Población Buenos Aires. D.G.E.yC., (4)6.

SECTUR ARGENTINA (junio 2019) *Recomendaciones prácticas para gestores del turismo religioso*. Secretaria de Gobierno de Turismo de la Nación Argentina. Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/turismo/gestor-publico/recomendaciones-practicas-para-gestores-del-turismo-religioso>

Semán, P. (2004). *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Venturini, E. (2008). ¿El ecoturismo y el turismo cultural contribuyen efectivamente a la reducción de la pobreza en América Latina? En S. Arnaiz y A. Dachary (Eds.), *Turismo y Desarrollo. Crecimiento y pobreza* (pp. 65-86). México: Universidad de Guadalajara.



“La escuela es el único lugar donde pueden ser otros”. Experiencias educativas de jugadores de fútbol que viven en la pensión de un club

Mariano Pussetto*

En el campo de los estudios sociales del deporte algunos trabajos han abordado la formación de jóvenes futbolistas atendiendo a diversas relaciones sociales en dicho proceso y a las particularidades de cada contexto local. En ese marco, el presente artículo tiene como objetivo analizar las experiencias educativas de jugadores que viven en la pensión de un club de fútbol de la ciudad de Córdoba. De manera particular y desde un enfoque socioantropológico nos interesa profundizar en la relación entre la escuela y el club. En este trabajo buscamos contribuir al análisis de dicha relación en la que se dirimen tensiones institucionales resultantes de los procesos formativos de los jugadores y las posibilidades y los límites que las tramas contextuales les ofrecen. Asimismo, entendemos que en el cruce entre las instituciones por las que transitan los jóvenes futbolistas se producen experiencias educativas singulares que habilita una pluralidad de repertorios de acción (Lahire, 2004).

Palabras claves: Experiencias educativas; Juventudes; Fútbol

“The school is the only place where they can be someone else”. Educational experiences of football players who live in a club’s dormitory

This article aims to analyze the educational experiences of players who live in the dormitory of a football club in the city of Córdoba. In the field of social studies of sport, various investigations have explored the training of young soccer players and the relationships with the different actors involved in this process. From a socioanthropological approach, we are interested in delving into the relationship between the school and the club. In this work, we seek to contribute to the analysis of this relationship, where institutional tensions resulting from the formative processes of the players and the possibilities and limits that contextual plots offer them are resolved. We understand that at the intersection of the institutions through which young football players pass, unique educational experiences are produced that enable a plurality of repertoires of action (Lahire, 2004).

Keywords: Educational experience; Youths; Football

*Magister en Investigación Educativa con orientación Socioantropológica. Becario doctoral del CONICET. Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (CIFYH, UNC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8868-095X>. E-mail: mariano.pussetto@unc.edu.ar
Recibido 22/2/2023. Aceptado 25/9/2023

Introducción

Dentro del campo de los estudios sociales del deporte, algunos trabajos desde Europa y Brasil han sido pioneros en focalizar la mirada en los procesos de formación de futbolistas (Roderick, 2006; Bertrand, 2012; Damo, 2007, Rial, 2008) y han inspirado una serie de investigaciones locales de dichos procesos. El trabajo de Federico Czesli (2016) y los elaborados junto a Diego Murzi (2016, 2018) nos permitieron atender las particularidades del contexto argentino (centrado en Buenos Aires) y dieron bases al desarrollo de una producción que miró con atención las relaciones entre los jóvenes futbolistas y la diversidad de actores que forman parte del proceso formativo, como los entrenadores, dirigentes, familias, escuelas, entre otros. Esas relaciones comienzan a ser profundizadas y abren nuevas lecturas para complejizar la mirada sobre ellas, así es como el trabajo de Débora Majul (2021) desarrolla la construcción de subjetividades de jóvenes futbolistas y, al igual que Natalia Lascialandare (2020), pone especial atención al vínculo institucional que se da en los espacios de las pensiones de los clubes de fútbol.

La relación que buscamos profundizar en este trabajo es la que se da entre los procesos formativos de los jugadores que habitan en pensiones y sus experiencias educativas en el espacio escolar. En Brasil, los trabajos de Silva de Melo, et al. (2016) y de Rigo, Da Silva y Rial (2018) han abordado esta relación. El primero da cuenta de que el tiempo que los jugadores le destinan al deporte produce una competencia con el tiempo que le destinan a la escuela creando así dificultades en el proceso de escolarización. El segundo trabajo plantea que el paso de un club a otro¹ que realizan muchos jugadores durante su formación (algo común en las trayectorias de los jugadores que habitan las pensiones de los clubes) y la exigencia de los entrenamientos, son grandes dificultades para un buen rendimiento escolar. En el contexto local, el trabajo de Murzi, Herbella y Sustas propone un abordaje cuantitativo para analizar dimensiones socioculturales de los futbolistas en formación que son centrales en ese proceso, una de ellas es la dimensión educativa (2020). Allí los autores entienden que la educación es dispar en los jugadores y que la influencia familiar, así como también la manera en que cada club apoya y se ocupa de este proceso, es la clave para la continuidad, finalización o interrupción de sus trayectos escolares. Asimismo, acompañan el planteo de que la exigencia deportiva que tienen los jugadores es una dificultad grande para llevar adelante sus estudios. Por otro lado, el trabajo de Ladizesky (2012), uno de los primeros antecedentes que puso la mirada en el cruce entre la escuela y el fútbol, advertía de ciertas tensiones y conflictos entre “el mundo del fútbol” y “el mundo de la escuela”. Para la autora, en un marco de incertidumbre sobre sus carreras como futbolistas, la escuela es percibida con interés y se torna además necesaria “por

¹ Carmen Rial desarrolla la categoría “rodar” para referirse a la circulación de los jugadores de fútbol, el paso de los deportistas por diferentes clubes, en la que se adquiere un capital que es resignificado en el propio campo futbolístico (Rial, 2008).



si el fútbol no funciona”, pero al mismo tiempo, en este contexto de presiones y exigencias, también es percibida como un factor de riesgo por “quedar libre”, es decir, ser excluido del club (Ladizesky, 2012).

En este trabajo nos interesa profundizar sobre las experiencias educativas de jóvenes futbolistas que habitan en la pensión de un club de la ciudad de Córdoba. Si bien aquí también observamos las múltiples tensiones que se producen entre la formación deportiva y la formación escolar, sostenemos que la escuela posibilita espacios de sociabilidad que muchas veces encuentra límites en la vida cotidiana dentro del club. Para los jugadores que habitan en dicha institución, la escuela se constituye con un lugar “para ser otros”, es decir, otorga la posibilidad de hacer y decir cosas que, en el espacio deportivo, se encuentran imposibilitadas por diversas razones.

En este marco comprendemos que el ámbito escolar y el ámbito futbolístico constituyen dos campos en tensión, dado que tienen intereses, objetivos y lógicas distintas, que conforman a jóvenes futbolistas pensionados que por allí transitan. Aun así, a pesar de sus lógicas propias, ambas instituciones suscitan procesos formativos con ciertas similitudes, en tanto que son procesos de larga duración que estarían construyendo sujetos con cierta mirada al futuro en un marco de relaciones sociales entre adultos/as y estudiantes/jugadores. De esta forma, en relación a las experiencias de los jugadores, ambas instituciones participan en su formación y configuran un sujeto particular que se distingue, por un lado, de estudiantes que no son deportistas y, por otro lado, de jugadores de fútbol de la misma edad que no viven en pensión.

En relación al abordaje teórico-metodológico, este trabajo busca analizar las experiencias educativas de jugadores de fútbol que viven en pensiones desde un enfoque socioantropológico, que se sustenta en su carácter relacional dialéctico atento a los procesos y los movimientos que se dan en las prácticas y relaciones sociales, sin perder de vista el carácter contradictorio y conflictivo de estos procesos (Achilli, 2005). Para ello, desde principios del año 2021, realizamos observación participante en la pensión, lo que nos permitió atender la dinámica cotidiana que allí se despliega. La particularidad de este espacio es que funciona dentro de un hotel que presta un servicio de alojamiento abierto, motivo por el cual, el Club alquila parte de su establecimiento para uso exclusivo de los jugadores. Allí viven noventa jóvenes futbolistas varones que van desde los trece a los veinte años de edad, y comparten espacios comunes del hotel con huéspedes transitorios. Nuestras observaciones tienen una frecuencia de dos veces por semana con una duración de tres horas aproximadamente, variables en días y horas según la dinámica semanal de los deportistas. Los espacios a los que tenemos acceso para encontrarnos con nuestros interlocutores son el hall central del hotel y dos salas de uso común: una que cuenta con mesa de pingpong y equipo de música y otra que es utilizada para el desarrollo del apoyo escolar de lunes a viernes desde las 19 hasta las 20.30 hs. Asimismo, podemos acceder a un comedor ubicado a 100 metros del hotel en el que los jugadores desayunan, meriendan y cenan (el almuer-

zo lo realizan en el predio deportivo). Por último, las habitaciones de los futbolistas no han sido un espacio factible de observar.

Nuestra habitual presencia también es central para ir construyendo una relación que permita profundizar sus experiencias a partir de sus relatos, de esa forma, se avanzó con entrevistas semiestructuradas a diez jugadores, cinco entrevistas a diversos trabajadores del Club y otra a una ex coordinadora del CdF. Durante el año 2022, comenzamos a observar los espacios de una de las escuelas a la que asisten los jóvenes. Allí trabajamos acompañando a la división “cuarto año A” que contaba con diez jugadores del Club, de los cuales, nueve viven en la pensión. El espacio privilegiado para la observación fue el aula, aunque también se puso atención a los recreos y los momentos de ingreso al establecimiento. Si bien nuestra mirada focaliza en sus experiencias, nuestra presencia en la escuela permitió interactuar con otros/as estudiantes no deportistas, así como también con otros actores de dicha institución. Estos intercambios nos posibilitaron realizar entrevistas semiestructuradas a una profesora, a la directora, a la coordinadora de curso² y a tres preceptoras.

En este trabajo se utilizarán fragmentos de entrevistas y registros de campo que permitan reconstruir parte del objetivo aquí propuesto.

La formación de jóvenes futbolistas y sus experiencias educativas

De acuerdo a la manera de significar sus procesos formativos dentro del deporte que tienen los jugadores y las tensiones entre “el mundo del fútbol” y “el mundo de la escuela” (Ladizesky, 2012) mencionadas en la introducción, nos detenemos a precisar las nociones teóricas centrales para nuestro análisis.

El trabajo de Czesli y Murzi sobre la formación deportiva de futbolistas, da cuenta de la importancia que los jugadores le otorgan a las ideas de “humildad” y de “sacrificio” en su proceso formativo con el fin de alcanzar el objetivo principal que es convertirse en profesionales (2018). Si bien la humildad refiere al origen socioeconómico de gran parte de ellos, también se representa en aquello que se expresa a través de la obediencia, el esfuerzo y el trabajo cotidiano. En ese sentido, la humildad también se asocia al sufrimiento: “el camino del futbolista es percibido como el de aquel que apela a su cuerpo para superar numerosos obstáculos, muchas veces ligados al contexto social del cual provienen” (Murzi y Czesli 2016, p. 171). Por otro lado, en relación a las representaciones que los jugadores hacen sobre el “sacrificio”, los autores plantean que:

se trata de un término que aglutina diversos elementos: el dolor por el desarraigo y por no poder estar junto a la familia, el extenuante trabajo físico

² La figura del coordinador/a de curso fue creada por el Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba con el objetivo de promover acciones que contribuyan a potenciar y mejorar los procesos de aprendizaje y socialización de los estudiantes de manera articulada con el equipo directivo y docentes de la institución escolar, según resolución ministerial n°1613.



que implica la práctica, la capacidad de sobreponerse a la adversidad mediante el trabajo disciplinado y, fundamentalmente, la relación que asumen los jugadores frente a los esfuerzos que realizaron sus familias para que ellos pudieran continuar con su carrera, esfuerzos frente a los que ellos se sienten con la responsabilidad de retornar con trabajo y disciplina (Czesli y Murzi, 2018, p. 74)

Sumado al desarraigo y al esfuerzo físico, el sacrificio también es enunciado a partir de la pérdida de placeres como las salidas con amigos o parejas sexuales. En ese sentido, es desde esa noción de sacrificio que se marca principalmente la diferencia con respecto a sus pares no deportistas como pueden ser sus compañeros de escuela (Murzi y Czesli, 2016).

Si es justamente ese marco en el que los jugadores construyen su proceso formativo en el deporte, en caso de tener que priorizar uno de ellos, los jugadores tienden a inclinarse por el deportivo. Estas tensiones para conciliar los procesos educativos con los procesos deportivos no ocurren solo en el fútbol. Como lo muestra el trabajo de Laíño et al. (2019), la educación formal para deportistas olímpicos adolescentes en Argentina genera similares dificultades en el rendimiento escolar y en el cumplimiento de las obligaciones que tienen como estudiantes, dando cuenta que la flexibilización o la generación de algún tipo de apoyo para un mejor desarrollo de sus trayectorias educativas queda sujeto a disposiciones individuales de cada institución.

Tomando como referencia el trabajo de Achilli (1996), en este artículo tomamos a la categoría experiencias educativas como un conjunto de prácticas y relaciones que se producen principalmente en el espacio escolar (pero sin reducirlo a él) y los sentidos que adquieren para los jugadores las apropiaciones (y resistencias) que se dan dentro del marco de sociabilidad que la escuela posibilita. Esta conceptualización atiende las prácticas materiales en las que participan los sujetos, los procesos de significación que van construyendo, y los límites y posibilidades que el ámbito escolar presenta como contexto.

Elegimos hablar de experiencias educativas para poner el foco en las tramas de relaciones escolares, pero no perdemos de vista que dichas experiencias se entrelazan con las que se construyen en el contexto deportivo, y que es en ese “entre” institucional donde se producen las experiencias formativas de los jugadores de fútbol pensionados.

Un trabajo “artesanal”. Tensiones entre la escuela y el Club

A inicios del año 2021 comenzamos a trabajar sobre las experiencias educativas de jugadores pensionados (en adelante los jugadores) en un club de fútbol de la

ciudad de Córdoba (en adelante el Club)³. Este ingreso supuso una serie de negociaciones informales con representantes de la institución. En ese ir y venir con respecto a qué íbamos a hacer, cuándo, cuánto tiempo y con quiénes, tuve mi primer acercamiento a una serie de tensiones institucionales que se dan al interior del Club, así como también con las escuelas a las que asisten los jugadores.

Aquellas negociaciones fueron el primer indicio de una institución de gran tamaño, ya que las preguntas que me formulaban eran para “dar respuesta a los de arriba”. Otro dato de relevancia para dimensionar la estructura del Club es que la pensión alberga a más de noventa jugadores de diferentes edades (entre los doce y los veinte años) provenientes de distintas ciudades del país.

En aquellas primeras reuniones nos explicaron que el Club no tenía una pensión, sino que era un “Centro de Formación”, en el cual no solo los jugadores viven, sino también es un espacio en el que se desarrollan una serie de actividades que buscan “formar a los jugadores como futuros profesionales, lo que implica ir más allá de darles un lugar para comer y dormir”. Así, este espacio, comúnmente denominado pensión o residencia deportiva, pasaba a ser ahora un Centro de Formación (en adelante CdF). Como describimos anteriormente, el CdF tiene la particularidad de encontrarse al interior de un hotel lo que le imprime una dinámica particular al establecimiento. Este hotel se encuentra ubicado en el área central de la ciudad de Córdoba a una distancia aproximada de cinco kilómetros de la escuela y a diez kilómetros del predio deportivo del Club, motivo por el cual el traslado de los jugadores se realiza con un servicio de transporte en colectivos privados. Actualmente el CdF está organizado a partir de la presencia de un director: Carlos; una coordinadora encargada principalmente de las cuestiones escolares: Laura; cuatro preceptores; y dos mujeres, Patricia y Daniela, que realizan la tarea del apoyo escolar. Patricia trabaja en el Club desde hace más de diez años, es profesora de Lengua y actualmente está jubilada. Daniela es hija de Patricia y es estudiante de música.

Las respuestas que el director tiene que “darles a los de arriba”, hacen referencia a los empleados del Club que se dedican a lo estrictamente futbolístico: coordinador de inferiores, directores técnicos, y dirigentes abocados a las divisiones inferiores. Todos ellos trabajan, como me dice la coordinadora del CdF, “allá en el predio”. Así se vislumbra al interior del propio Club una división entre el Centro de Formación y el Predio. Este último es el espacio en el que se desarrolla la totalidad de la práctica deportiva, mientras que en el CdF los jugadores “viven”, esto es: comen, descansan, escuchan música y juegan al ping pong en una sala de esparcimiento, realizan actividades de la escuela en el espacio del apoyo escolar, así como también tienen charlas de diversos temas organizadas por la coordinación del CdF, y, como me comentan los jugadores: “toman mates, ven televisión,

³ En este trabajo se evitará el uso del nombre propio de la institución deportiva para resguardar su anonimato, tal cual fue pactado con sus representantes. De igual manera se utilizarán nombres ficticios en los jugadores y las personas entrevistadas para el mismo fin.



juegan a la play, juegan a las cartas, charlan, pasan el rato”.

Esta primera división entre el “allá” del predio y el “acá” del CdF es central para pensar las experiencias educativas de los jugadores ya que, en el reparto de tareas, el proceso de escolarización de cada jugador debe ser garantizado desde el CdF, e inclusive deben solucionar con las escuelas⁴ cualquier tipo de altercado que pueda ocurrir a partir de las tareas deportivas, como por ejemplo viajes o entrenamientos de doble turno en la que los jugadores no puedan asistir a la institución educativa. De esta forma, aquellas tensiones que diversos trabajos han encontrado entre la escuela y el club, tiene también su profundidad al interior de la institución deportiva, ya que no se trata de una mirada articulada y homogénea sobre la educación de los jugadores, sino que existen nuevas disputas al interior del Club⁵.

En una entrevista, la coordinadora Laura⁶ nos narra parte de su trabajo en el que tiene que articular con ambas instituciones para intentar resolver esas tensiones:

[...] Hoy estuvimos trabajando, la directora, la vicedirectora, la coordinadora de curso y yo, en una reunión, viendo cómo nos paramos a dos meses de terminar las clases, en el nuevo sistema de educación de Córdoba, digamos, que, en el planteo de inasistencias permitidas, hay algunos chicos que las van a pasar. Con veinticinco faltas entran en las llamadas “trayectoria asistida”, qué implica eso, que tienen que ir a tutorías y se extiende el ciclo académico hasta el 18 de diciembre. En la práctica, los chicos nuestros no lo pueden hacer, ¿sí? Las tutorías son, en algunos casos, preturmo, no se pueden cumplir [ya que se superpone al horario de entrenamiento]. Contraturmo, nada. Y qué nos decía hoy la directora, que ella iba a tratar de poner las tutorías en el horario de clases. Y yo lo que le planteo, si usted hace eso, hay que sacarlos del aula y pierden la clase. Esos tres chicos por los que fuimos a hablar, son chicos que tienen buena expectativa como “proyecto deportivo”, y uno de ellos es muy destacado, que es Oscar, está con sexto año cumplido, le faltan cuarenta y nueve días desde hoy para terminar las clases, pero cuál es el problema, que tiene los martes doble entrenamiento, pierde una tarde, un día, y

⁴ Actualmente el Club envía a sus jugadores a dos escuelas secundarias públicas de la ciudad de Córdoba y también ofrece, para los jugadores mayores de 18 años, la posibilidad de finalizar sus estudios en un Centro Educativo de Nivel Medio de Adultos (CENMA). Hasta el año 2021, algunos jugadores también asistían a una escuela secundaria privada y otros a una escuela PIT (Programa de Inclusión para la Terminalidad de la educación secundaria para jóvenes de 14 a 17 años).

⁵ Incluso estas tensiones se profundizan al interior del CdF entre la dirección/coordinación y las encargadas del apoyo escolar. Si bien en este espacio hay una mirada más homogénea sobre la necesidad de garantizar el proceso de escolarización, muchas de las disputas también tienen que ver sobre cómo coordinar el manejo de los tiempos. Por una cuestión de desarrollo estas tensiones no serán profundizadas en este trabajo.

⁶ Laura es Trabajadora Social. Ingresó a la institución en marzo de 2008 a raíz de un accidente en la pensión del Club. A pesar de los diversos procesos institucionales que atravesó el Club en los últimos quince años, desde su ingreso hasta el presente trabaja con los jugadores que habitan en la pensión.

cada quince días tiene que faltar jueves y viernes, porque viaja con Reserva. Entonces, cada quince días falta tres días a la Escuela. Tiene veintidós faltas, ya entra en trayectoria asistida, entonces hoy fue pensar algo para que él no entre en trayectoria, y cómo sostenemos esto. [...] Esto es artesanal, esta es la parte que nosotros vamos construyendo, que requiere de mirarlo al chico, de mirar la Escuela, de ver la directora, de ver el coordinador de turno, bueno, es un ejercicio. (Laura, comunicación personal, 4 de octubre 2021).

La ausencia de un marco institucional que contemple sus trayectorias futbolísticas y facilite las trayectorias educativas de los jugadores hace que ese trabajo “artesanal” sea la manera de gestionarle la escolarización a cada uno de los jugadores de manera individualizada. De igual manera, esos márgenes de flexibilidad que otorga la escuela tienen que ver con el rendimiento escolar, por lo que las mayores tensiones suelen ocurrir justamente cuando se trata de estudiantes que adeudan materias de años anteriores, han repetido o desaprueban las evaluaciones con alta frecuencia. Mientras que las tensiones con la escuela que suceden al interior del Club, entre los representantes del Predio y los del CdF, se producen cuando se trata de jugadores que son considerados “proyectos”, es decir, quienes están cerca de jugar en primera o de ser vendidos a otro club y generar un rédito económico. Cuando se trata de “proyectos” desde el Predio se presiona, principalmente a la coordinadora del CdF, para que logre que la escolarización pueda ser resuelta de la manera más efectiva y sin generar obstáculos al desarrollo deportivo⁷.

Las familias, actores centrales en la vida de los jugadores, también realizan acompañamientos diversos en lo educativo y tienen una considerable influencia en las expectativas escolares, las cuales están fuertemente articuladas a sus propias trayectorias educativas. En esas múltiples valoraciones y significaciones que los jugadores y sus familias le dan a la escuela se vislumbran algunas estrategias desplegadas para favorecer su desarrollo, tal como podemos observar en lo comentado por Luciano⁸:

en la escuela ya estaba medio mal, estaba por repetir segundo, y ya el otro año me veía que no iba a ir a la escuela, que ya no iba querer ir más, que iba a querer solo ir a entrenar. Entonces como que mi viejo me dice, anda, dice, fijate lo que querés, dice, anda y termina la escuela allá. Ahora, por ejemplo, me queda este año para terminar la escuela, y lo termino, en el CENMA. En

⁷ En Argentina, a partir de la Ley Nacional de Educación n°26206 sancionada en el año 2006, la obligatoriedad escolar en todo el país se extiende desde la edad de cinco años hasta la finalización del nivel de la Educación Secundaria. Por ese motivo los clubes se ven obligados a garantizar la asistencia de sus jugadores a la escuela y buscar alternativas para flexibilizar su presencia en dicha institución en caso de que se busque aumentar su desarrollo deportivo.

⁸ Luciano nació en el año 2003, en Puerto San Martín provincia de Santa Fe. Su padre realiza montajes de carpintería y su madre trabaja atendiendo un lugar de ropa en su propia casa. Tiene un hermano menor que él.



tonces, dice, anda para allá, fijate qué querés hacer, termina la escuela, dice, vas a tener todo ahí, nosotros no vamos a tener que andar renegando acá, con que te ponen las faltas cuando faltas a entrenar, cuando faltas al colegio te ponen la falta, cuando no podés ir por algo te ponen la falta, y llegas a las quince y ya quedas libre. Entonces anda allá, me dice, allá arréglate con eso, y va a ser más fácil. Entonces le digo, bueno dale, y entonces me vine para acá, y arranqué la escuela acá, y acá ya es otra cosa. Aparte allá no es lo mismo, viajar con mi vieja... con mi mamá viajábamos todos los días, y como que ya llegaba un momento que ya mi vieja estaba cansada, o sea era ir al medio día, comer... llegaba de la escuela, comía, pasaba ponele que de la una y media, dos, ya teníamos que salir porque a las tres entrenaba, y así todos los días. Mi mamá se comía ponele de las tres de la tarde, hasta las seis y media de la tarde allá (Luciano, comunicación personal, 16 de marzo de 2022)

El fragmento de entrevista a Luciano nos muestra alguna de las estrategias familiares que se despliegan para favorecer las trayectorias de los jugadores, no solo en el acompañamiento sino también en la toma de decisiones con respecto a su futuro. En este caso en particular la opción de irse de su ciudad de origen y del club en el que desarrollaba su práctica deportiva tiende a ser estratégica no solo para su proyecto deportivo sino también como una manera de continuar y finalizar la escuela secundaria.

Como nos plantea Laura, la coordinadora, a veces la escuela y el Club tienen dificultades para resolver sus intereses formativos en relación a los jóvenes y generan “mucho ruido” en ellos. Ese “ruido” se produce cuando un jugador es llamado para entrenar en Primera y luego vuelve a entrenar con su categoría de divisiones inferiores. Ese movimiento también es parte del “impacto emocional” e inclusive la manera de ser nombrado - “subir a primera” y “bajar a inferiores” - da cuenta de esas sensaciones con las que conviven los jugadores.

Hay muchas otras cosas que hay que mirar, ¿no?, que el chico entienda que está en proceso, que llegó y que fue a entrenar, verse en ese mundo, y verse... Bueno, volverlo a traer, que no se pierda, es todo un tema... y ese es el trabajo nuestro, y seguirlo... Imaginate, después de esos accesos, esos despliegues, volver a la Escuela a sentarse con los compañeros. Hoy llegó [se refiere a Oscar un jugador que vive en el CdF], yo estaba con la coordinadora de curso en la puerta de la escuela, llegaron los otros jugadores en el transporte como siempre llegan, él llegó en taxi todo rápido, colgándole cables, un adolescente, y había que entrar a la escuela y sentarse, y venía del entrenamiento con Primera, ¿entendés? Entonces, esos mundos hay como que traducírselos a ellos, acá [en el CdF] sigue siendo Oscar, digo, bajarlos es nuestro desafío acá. (Laura, comunicación personal, 4 de octubre 2021)

Ese desafío que cuenta Laura es una parte más del trabajo “artesanal”, una tarea sumamente individualizada en cada jugador, así como también una capaci-

dad acotada para poder ser sustento emocional y acompañante de la trayectoria escolar de más de noventa adolescentes y jóvenes. A modo de ejemplo sobre la dificultad que implica ese trabajo, Laura nos narra el recorrido de un jugador que “subió” a primera cuando tenía dieciséis años, se fue del CdF a vivir a la casa del capitán del equipo y dejó la escuela a la que asistía para pasar a un secundario para adultos, aun sin tener la edad suficiente pero obviado por ser jugador de la primera del Club.

Pidió dejar la Escuela y se pasó al secundario para adultos, que se lo viabilizan porque viene de Primera, porque... Yo en eso no me puedo meter, yo voy y me resisto hasta donde más puedo, pero llega un punto en el que se junta: la fantasía del secundario, de la gente que maneja el secundario para adultos, que quiere tener a jugadores de fútbol de Primera sentados en sus aulas..., y se pierden los chicos. Y no terminó de insertarse en el secundario para adultos. Vos me preguntas, qué hizo, qué trabajos presentó, nada. Hoy tendría que estar terminando, no hizo nada, ni siquiera ordenó los papeles, se los terminé haciendo yo, para ordenar, desde mi función, lo que me corresponde y mi laburo. (Laura, comunicación personal, 4 de octubre 2021)

Continúa Laura comentando que lentamente fue abandonando la escolarización y también perdió terreno en primera por lo que, un año más tarde, fue “bajado” nuevamente a inferiores, volvió a vivir en el CdF y ya no quiso retomar sus estudios. Cuando el jugador alcanza la mayoría de edad solo acompañan y colaboran con la inscripción a un CENMA en caso de que sea solicitado por los jóvenes y ya no como una obligación del Club.

El ejemplo que narra Laura nos permite ver que ese momento significativo para el jugador de “subir” a Primera, si no es acompañado de manera articulada por las distintas instituciones y personas que lo acompañan, puede afectar su trayectoria educativa y generar “mucho ruido” y “angustia” en él.

Entonces se junta: la fantasía de los docentes del secundario para adultos, de tener jugadores de primera en sus aulas; la fantasía del chico que ya está, ya pasó, ya no pertenece allá [ni a la escuela ni al CdF]; la familia que dice, listo, se terminó, ahora que siga él, porque no lo vieron más, no los acompañaron más en esto, ¿no? Se junta todo eso, y lo deja a él como la ha dejado. Y nosotras también, porque nosotras somos parte. Qué veo yo, que uno lo sostiene desde acá, pero no puedo, yo no intervengo más en esa parte, en ese aspecto, que es lo educativo, para perseguirlo o con actitud persecutoria. Yo trato de ofrecer alternativas, abrir, y hay familias con las que se puede, y hay chicos que quieren, y otras que no. Y es el límite nuestro también. (Laura, comunicación personal, 4 de octubre 2021)

En ese cruce de “fantasías” se perciben los deseos y las tensiones que envuelven el universo de socialización de los jugadores. En un contexto en el que prima el sueño por ser futbolista profesional, cada punto de vista traza el sendero ideal que



lo ubique en ese lugar. En esa trama se ven los alcances y los límites que tiene el Centro de Formación para acompañar las trayectorias educativas, así como también las tensiones entre diversos actores como la escuela, los entrenadores, las familias y los deseos de los propios jóvenes. Flashes y silencios que pueden aturdir en un instante efímero en la vida de estos jugadores de fútbol; alegrías y tristezas que oscilan dinámicamente en sus vidas cotidianas.

La escuela como espacio de posibilidades

A pesar de las tensiones entre estos “dos mundos”, la escuela se ofrece como un lugar de posibilidad en un doble sentido: como lugar para ser otro y como habitante para hablar de cosas que suelen callar en el Club. Esas oportunidades que emergen en el espacio escolar tienen que ver con lo que ocurre en la vida cotidiana de los jugadores en el CdF y en el predio, es decir, en la totalidad de los espacios del Club por los cuales transitan. Como dice la ex coordinadora del CdF: “estos jugadores están acostumbrados a ser mirados futbolísticamente durante todo el día”. En una misma línea, Carlos, el director del CdF, narra un episodio durante el entrenamiento en el predio en el que uno de los utileros advierte a los jugadores por dejar una canilla de agua abierta. Su intervención en ese hecho fue pedirle al trabajador que no sea tan severo con los jugadores ya que “todo el tiempo están recibiendo órdenes y en algún momento tienen que poder ser chicos”.

A partir de observar las pensiones, los autores ingleses Parker y Manley (2017) han caracterizado a los clubes de fútbol como instituciones totales⁹, debido a que gestionan prácticamente la totalidad de la vida de los jugadores que habitan en él, es decir, no sólo aquellas dimensiones asociadas al deporte, sino también otras como la educación, la disciplina, la vivienda, la recreación. Asimismo, indican que el estilo de gestión autoritaria y la conformidad de parte de los deportistas con normas de comportamiento estrictas, son las características centrales de la vida cotidiana de estos jugadores en las cuales se destacan los fuertes dispositivos de control que los clubes ponen sobre ellos.

En el CdF las restricciones y los mecanismos de control han ido variando a lo largo del tiempo debido al cambio en el espacio material en el cual los jugadores residen y a la renovación de las y los trabajadores que están a su cargo. Muchos de los jugadores entrevistados describían que años atrás este espacio era “como una cárcel” y que ahora “tienen más libertad”¹⁰. En ese sentido, el cambio en el

⁹ Esta categoría es tomada de Goffman (1961) que define una institución total “como un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente” (p. 11). Es importante aclarar que desde la concepción del aislamiento como un elemento clave para esta definición es que en este trabajo nos distanciamos de comprender al Club y al CdF como una institución total.

¹⁰ En los últimos 10 años el espacio de residencia para los jugadores del Club pasó por más de cuatro edificios. La caracterización como Centro de Formación tiene que ver con la última etapa, con cambios en el espacio físico y también en los profesionales a cargo.

espacio físico del CdF, el paso de una residencia exclusiva para los futbolistas pensionados al actual hotel en el que viven, impide una vigilancia más estricta con respecto a las salidas de los jugadores, ya que el ingreso y el egreso de las personas al hotel no puede ser controlado por trabajadores del propio Club. A pesar de ello, el principal mecanismo de control que opera sobre los jugadores pensionados está en el hecho de que, en última instancia, es el Club quien tiene la potestad de decidir si les garantizan o no ese lugar. Formar parte del CdF es significado por los jugadores pensionados como “un privilegio” con respecto al resto de los jugadores del Club que no viven en él. De esta manera, está presente en ellos que su presencia en dicho espacio es producto de la inversión que realiza el Club, motivo por el cual se refuerza la idea de la “obediencia” y el “sacrificio” como retribución a dicha inversión.

Esa manera en la que son mirados, como narra la ex coordinadora del CdF, se enmarca en una “lógica de premio y castigo”, que responde a “la lógica del fútbol”:

Entonces se leen desde ese lugar, porque quieras o no, los clubes de fútbol tienen una lógica particular desde muchos aspectos. Primero, el fútbol es una empresa y hay que contar con eso, uno cuenta con que está inmerso en un mercado y que gracias a ese mercado produce un montón de cosas, efectos muy buenos en los chicos que pueden acceder a eso, ¿no? A muchos les resuelve de una manera impresionante la vida: los ordena, los orienta, los acomoda, les da un lineamiento, una motivación y los va llevando. Nunca es gratis porque un chico deja todo para hacerlo, ¿no? Seguramente es una apuesta, como la hace la institución fútbol, la institución club hace la misma apuesta, pero la misma apuesta hace el chico, ¿no? Y obviamente la institución fútbol exige por condicionamiento. (Ex coordinadora, comunicación personal, 6 de junio de 2022)

En ese marco en el que el fútbol es pensado desde el mercado, y como tal debe adaptarse a sus lógicas de competencia, la escuela aparece como ese espacio de posibilidades. Es la totalidad de una vida marcada por la institución deportiva que encuentra resquicios dentro del universo de sociabilidad que genera la escuela. Como continúa diciendo la ex coordinadora:

Pertencen a una institución que tiene un montón de reglas y ellos tienen la vida reglada desde las seis de la mañana hasta las once de la noche que cierran los ojos. Entonces bueno, cómo se arreglan con la subjetividad en esas cosas, ¿no? Entonces por ahí, qué sé yo, que a veces sucedan cosas en la escuela no quiere decir que son unos mal educados, mala conducta, sino porque es el único lugar donde algo puede salirse de la norma..., aunque tampoco pueden mucho. (...) Si me parece que estos chicos tienen que ir a la escuela porque es en el único lugar donde pueden ser otros. Les da la posibilidad de ser un otro o volverse no sé..., incorregible, insoportable, divertido, estratega..., no sé, que pueda poner a desarrollar otras cosas más..., contestatario, contestador. Que siempre digo, bueno, todo depende de cómo



cada uno lo lea, si lo lees como que es un irrespetuoso, bueno ya está, no hay más nada para hacer. Si vos te podés servir de eso para otra cosa, bueno... (Ex coordinadora, comunicación personal, 6 de junio de 2022)

La escuela como espacio para “ser otros” es pensado a partir de las posibilidades que encuentran los jugadores en la trama de sociabilidad que sucede en la escuela. Esto no implica limitarlo al espacio físico, sino entender que esas redes se articulan a tejidos más amplios de lo social y que los jóvenes pueden inscribir sus experiencias educativas dentro de esos contextos. La escuela como espacio de posibilidades no es exclusivo de los jugadores pensionados, pero sí adquiere una particularidad en ellos debido a las restricciones que la institución deportiva les impone directa o indirectamente. De esta forma, en el cruce entre la Escuela, el Centro de Formación y el Predio aparece una singular manera de actuar y de sentir que desarrolla y construye los procesos de subjetivación de los jugadores pensionados. El siguiente fragmento de un registro de campo puede ilustrar parte de ese espacio de posibilidades:

Adentro del aula, durante la hora de química, la profesora se encuentra apoyada sobre el pizarrón y dialoga con dos estudiantes. El resto de los compañeros se encuentran haciendo diversas cosas: pequeños grupos que conversan, algunos están recostados sobre los bancos como si intentaran dormir, otros miran sus teléfonos celulares o realizan tareas pendientes de la clase de geografía. Ninguna persona adentro de la sala está haciendo algo pertinente a la materia de turno. La profesora, días atrás, me había comentado que como los martes pasaban muchas horas seguidas de clases con el mismo curso, daba cierta libertad para la distracción durante los primeros cuarenta minutos (en base a mis visitas, esa dinámica parecía ser la que prevalecía a lo largo de la totalidad de las horas de clases de química más que la excepción de los primeros minutos). En ese contexto, Matías, uno de los jugadores, balanceándose sobre su silla al final de la sala, le grita a la profesora: “vieja culona”. El grito, que puede ser escuchado por todas las personas que estamos en la sala, busca llamar la atención de la profesora, pero principalmente busca la atención de la compañera que tiene sentado a su lado con quien ríe cada vez que grita. “Vieja culona” repite una y otra vez. La profesora, que había optado los primeros gritos en continuar la conversación que sostenía con dos estudiantes, comenzó a reírse y a mirar hacia donde yo estaba ubicado. Al décimo grito, la docente decide responder en el mismo tono de voz: “¿a quién le decís gorda culona? Mirá” (mientras golpea con la palma de la mano su glúteo). Alex, otro de los jugadores que se encuentra a mi lado, y probablemente notando la incomodidad en la que me encuentro, me dice: “yo no sé si viene a dar clases o a hacerse la linda”. (Nota de Campo, 27 de septiembre de 2022)

La dinámica que se describe en el registro nos muestra una acción casi imposible

de encontrar en el plano deportivo, es decir, la evidente falta de respeto de parte de un jugador a una persona adulta. Si bien esa acción no es algo que ocurre cotidianamente con todos los docentes, sino que el tipo de relación que se da con esa profesora en particular lo habilita, nos permite ver un comportamiento que escapa al control que el Club ejerce sobre ellos.

Esa posibilidad de “ser otros” puede ser pensada desde la noción del actor plural de Lahire (2004). Para este autor:

un actor plural es (...) el producto de la experiencia –a menudo precoz- de socialización en contextos sociales múltiples y heterogéneos. Es alguien que, sucesivamente, ha participado durante su trayectoria, o simultáneamente, durante un mismo período de tiempo, en universos sociales variados y en posiciones diferentes dentro de los mismos (p. 54-55).

Desde esta perspectiva, un actor incorpora múltiples esquemas de acción y hábitos que se organizan en función de los contextos y que aprende a distinguir producto de sus experiencias sociales. Esos esquemas de acción son distintos entre sí, pero están interconectados y conllevan elementos comunes. Lo que los actores adquieren son tanto los hábitos como la pertinencia contextual de su puesta en práctica. “El actor aprende-comprende que lo que se hace y se dice en un contexto dado no se hace ni se dice en tal otro” (Lahire, 2004, p. 55). Es de suma importancia no perder de vista la importancia de las experiencias socializadoras anteriores, ese pasado incorporado en los actores, que se articulan al presente de la acción.

Llevar la noción de repertorios de acción y sus interconexiones a los jugadores, implica comprender que en los distintos contextos de socialización en el que construyen sus subjetividades, estos jóvenes van incorporando algunos hábitos y esquemas de acción radicalmente distintos, y sus actos muestran el vasto conocimiento que tienen de cada contexto para desplegar esos repertorios aprehendidos. El siguiente fragmento de entrevista a Agustín¹¹ puede ser ilustrativo de ello:

(...) nosotros siempre tratábamos de chamullar a los profes, cuando teníamos una prueba, una lección oral, bueno, si no había estudiado o algo, le decía “no profé no pude estudiar porque tuve que entrenar, tuve que viajar”. Y por ahí los profes te dan una mano en eso, porque también ellos nos entienden a nosotros ¿viste? Estás lejos de tu familia, también como que ven, lo ven a eso, por un lado, pero sí, yo creo que el vínculo entre los profes y nosotros era muy bueno, depende del profesor, hay profesores que eran re malos también. (Agustín, comunicación personal, 03 de marzo de 2022)

El “chamullar” también es parte de esa trama de oportunidades dentro de la escuela, una manera de utilizar el deporte como estrategia para estirar los márgenes de posibilidades frente a un/a docente para lograr algunos beneficios diferentes a los

¹¹ Agustín nació en el año 2003, en El Trébol provincia de Santa Fe. Su madre es trabajadora doméstica y su padre albañil. Tiene una hermana y un hermano menores que él.



que pueden obtener otros compañeros estudiantes que no son jugadores. En ese sentido, podemos entender que en el “chamullar” se encuentran interconectados los esquemas de acción, es decir: los jugadores saben que en el ámbito del Club no existe ocasión en la que puedan evitar cumplir con sus obligaciones mediante algún pretexto, así como también saben que en la escuela esos límites son algo más lábiles, de esta forma, las exigencias y limitaciones de un campo son empleadas a su favor para conseguir posibles ventajas en el otro. Esas acciones en la escuela también son posibles en determinadas condiciones de sociabilidad, así es como para los jugadores este espacio también se constituye en habilitante para hablar sobre determinados temas que muchas veces se encuentran vedados en la institución deportiva. Esos mecanismos de control que marcan la vida cotidiana en el Club también construyen en los jóvenes determinados cuidados al momento de expresar sus sentimientos por temor a “cómo pueden ser interpretados” por los diversos trabajadores del Club, desde los entrenadores deportivos hasta el personal del CdF. Como lo describe la ex coordinadora:

Hay que encontrar la forma, de si uno transmite algo o no transmite nada¹², respecto de lo que es íntimo de un sujeto. Que hay poco para la intimidad, o sea, más bien se transmuta en un mutismo. Como no hay espacio a la intimidad entonces vos le preguntas, y como no se sabe cómo van a ser mirados, cuánto [de lo que dicen] va a incidir en que me pongan o que no me pongan, que me reten, que me saquen, que no me dejen jugar, que si digo algo que pienso... entonces, cualquier cosa que vos preguntas: “está todo bien”. Y eso, se va condicionando en los chicos, (...) es algo que sucede porque las condiciones te llevan a eso. (Ex coordinadora, comunicación personal, 6 de junio de 2022)

Si para los jugadores ese “mutismo” es una estrategia para minimizar riesgos en el ámbito del club, el contexto escolar se vuelve oportuno para decir aquello que se calla. Irene, una de las preceptoras de la escuela, narra sobre el vínculo que construye todos los años con los jugadores: “algunos a veces me dicen mamá”. Ella, junto a otra colega, armaron una sala de preceptoría en el primer piso de la escuela, un espacio separado del resto de las otras preceptoras que tienen su lugar de trabajo en la planta baja de la institución. Si bien esa decisión se justificó por una cuestión espacial, también fue producto de diferencias con respecto a su propio oficio, mientras que un grupo de trabajadoras lo comprende como un trabajo administrativo, ellas lo piensan desde un lugar cercano a las problemáticas del estudiantado. En ese lugar, nos cuenta Irene, a veces los jugadores van y se acuestan en un pequeño entrepiso que sobresale al costado de su escritorio y pasan mucho tiempo hablando de sus cosas: “problemas con las familias, las chicas, los

¹² Se refiere a la dificultad que tiene en su trabajo de expresarle a los trabajadores que se encargan de lo estrictamente deportivo (los del predio) alguna situación personal/emocional que esté transitando alguno de los jugadores.

amigos, las peleas”. Si bien hablar esos temas no es algo que únicamente ocurre allí, ya que, por ejemplo, también lo hacen con la coordinadora y las encargadas del apoyo escolar dentro del CdF, sí es este contexto el que ofrece mayor libertad para los jugadores en el sentido de que no sienten encima suya esa mirada de la que nos habla la ex coordinadora.

En un diálogo con Alex¹³ durante el recreo en la escuela, me dice que él no tiene ningún problema en conversar, pero que para algunos de ellos es difícil. Pone de ejemplo a Bautista, su compañero de banco, y me cuenta que producto de dos lesiones estaba angustiado y encontró en él la posibilidad de charlar ese dolor. Luego me da otro ejemplo, sobre un compañero que cortó con la novia y él le preguntó qué le pasaba porque “estaba raro”, lo veía triste. Me dice que no es fácil hablar de esas cosas porque a veces se te cagan de risa. (Nota de Campo, septiembre 2022)

El diálogo con Alex nos permite ver que ese “mutismo” se constituye en una característica propia de los jugadores ya que los distintos contextos (escuela, predio y CdF) y las redes de relaciones sociales en las que se encuentran inmersos aumentan o disminuyen ese hermetismo. Asimismo, de la conversación se desprenden tres líneas de profundización para observar los matices de sus experiencias. Primero, que el mutismo no es tramitado por todos los jugadores de igual manera, Alex es un ejemplo de ello. Por otro lado, que la palabra también es habilitada según los vínculos que construyen entre pares. No es solo el espacio educativo ni la confianza en alguna persona adulta cercana lo que lo hace posible, sino que en los pequeños lazos entre jugadores se permiten dialogar aquello que habitualmente se calla. Y, por último, que los silencios no son sólo producto del control que ejerce la institución deportiva, sino que en la “lógica del fútbol” se valora el “sufrimiento” solo en determinadas ocasiones: sentir angustia debido a un noviazgo que se termina no es una de ellas.

Las experiencias educativas de los jugadores no pueden ser pensadas por fuera de las experiencias formativas que transitan en el espacio deportivo. Es justamente ese “entre” institucional que concretiza o posibilita experiencias singulares en los jugadores, subjetividades que no pueden ser leídas por fuera de ese cruce.

Algunas reflexiones finales

Las experiencias que construyen los jugadores que habitan en pensiones de fútbol están atravesadas por dos instituciones centrales en el proceso de conformación de sus subjetividades: la escuela y el club. Las exigencias y obligaciones de cada institución producen diversas tensiones que buscan ser resueltas por parte de los jóvenes futbolistas pensionados para, por un lado, cumplir con la obligatoriedad

¹³ Alex nació en el año 2006, es de la ciudad de Calchín, provincia de Córdoba. Durante el año 2022 asistía al cuarto año “A” de la escuela en la que realizamos trabajo de campo.



escolar, mientras que, por el otro, intentar que la escolarización no infiera en la trayectoria deportiva.

De esta forma, lograr concretar la consagración del “proyecto” desarrollado por el Club, es decir, que el jugador se asiente en la primera división o sea vendido a otro equipo para generar un rédito económico.

Ese interés del Club y los deseos y expectativas que los jugadores depositan en el fútbol como su proyecto de vida hace que la resolución de esas tensiones privilegie siempre el aspecto deportivo. Para ello, los diversos actores que asisten al desarrollo de los jóvenes en ambas instituciones intentan encontrar posibles caminos que consigan un acompañamiento articulado. La ausencia de un marco regulatorio específico que contemple a los deportistas, produce que dicho acompañamiento muchas veces no logre adecuados mecanismos de resolución que permitan la apuesta deportiva del jugador a la vez que viabilice el cumplimiento de la escuela secundaria. De esta forma, se van generando trayectorias educativas “artesanales”, ya que los límites y posibilidades que encuentran para acompañar los procesos son tramitadas de manera singular y atendiendo a cada uno de acuerdo con su rendimiento deportivo y escolar.

A lo largo del texto pudimos desarrollar cómo las experiencias educativas que vivencian estos jóvenes se tornan centrales para ampliar los repertorios de acción, incorporados en la medida que aprenden que las cosas que no pueden realizar o decir en el Club sí son posibles en el contexto escolar. Así es que la escuela se constituye en un espacio de posibilidades en un doble sentido: para hablar cosas que suelen ser calladas en el ámbito deportivo y para “ser otros”, es decir, realizar acciones o tener comportamientos que en la “lógica del fútbol” serían desaprobadas. Como planteamos a lo largo de este trabajo, estas posibilidades que emergen en la escuela se relacionan directamente con lo que sucede en la vida cotidiana de los jugadores en los espacios del Club por los cuales transitan.

La escuela como espacio que posibilita hablar sobre determinados temas se articula a las redes de sociabilidad que allí se tejen. Así es como la preceptora, compañeros/as que no practican el deporte e incluso compañeros del propio CdF, se constituyen en interlocutores válidos para conversar sobre diversas situaciones de sus vidas, tales como “problemas con las familias, las chicas, los amigos, las peleas”. Temas que eligen no mencionar en otros espacios por la desconfianza a “cómo pueden ser interpretados” por los trabajadores del Club y el temor a que esa interpretación derive en una sanción, una burla o ser sacados del equipo.

Por otro lado, la escuela como espacio de posibilidad para “ser otros” también se enmarca en el entramado social que se teje en el espacio educativo, pero tiene una fuerte resonancia en los mecanismos de control que se construyen en el Club. De esta forma, la escuela permite ampliar sus propios márgenes de acción y la posibilidad de apropiarse, resistir o subvertir lo que allí se produce. Las restricciones a la conducta de los jóvenes dentro del ámbito deportivo suponen un riesgo a la anomia, una exposición que podría hacerles perder el “lugar privilegiado” que sienten ocupar, en ese sentido, arriesgar su posición también es ir en contra de

aquel “sueño de llegar a primera”. Así es como los márgenes de acción que son restringidos dentro de los límites del Club, encuentran en las experiencias educativas una pluralidad de repertorios para la construcción de las propias subjetividades de los jugadores de fútbol pensionados.

Sus experiencias educativas, entonces, adquieren un particular desarrollo cuando atendemos el cruce entre CdF, Predio y Escuela. Cada contexto de sociabilidad les permite identificar, incorporar y plasmar acciones posibles en esos marcos en el que van construyendo sus experiencias. Sin dejar de atender la heterogeneidad que los distingue, podemos advertir que en el vínculo entre la escuela y el club se articulan experiencias educativas singulares, en la que la pluralidad encuentra resquicios para la acción dentro de las posibilidades que cada campo ofrece.

Bibliografía

Achilli, E. (2005) *Investigar en Antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde Editor.

Achilli, E. (1996) *Práctica docente y diversidad sociocultural. Los desafíos de la igualdad educativa frente a la desigualdad social*. Ed. Homo Sapiens

Bertrand, J. (2012) *La fabrique des footballeurs*. La Dispute.

Bourdieu, P. (2013) *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo Veintiuno Editores.

Czesli, F. y Murzi, D. (2018) Humildes, trabajadores y sacrificados. Treinta años de desplazamientos en las representaciones de ser futbolista en Argentina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 30, 65-84.

Czesli, F. (2016) *Llegar a Primera. Deseos y prácticas en el camino al fútbol profesional*. (tesis de maestría inédita) Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México

Damo, A. (2007) *Do domà Profssão: a formação de futebolistas no Brasil e na França Sao Paulo*: Aderaldo Ed.

Goffman, E. (1961)[2012] *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Ed. Amorrurtu Editores.

Ladizesky, M. (2012) Fútbol y escuela: ¿mundos incompatibles? Los factores que dan cuenta de la búsqueda o no de una segunda chance educativa. Un estudio de caso con los jugadores de fútbol residentes de las divisiones inferiores del Club Atlético Nueva Chicago. *Revista del IIICE /31*, 99-116



- Lahire, B. (2004) *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Belaterra
- Laíño, F. A., Tuñón, I., Castro, H. y Pérez Rodríguez, M. (2019) Educación formal y deporte de élite en adolescentes argentinos. *Educación Física y Ciencia*, 21(3), e089
- Lascialandare, N. (2020) *Fútbol y pensiones. Entre la profesionalización temprana y la protección de los derechos de niños, adolescentes y jóvenes*. (Tesina de grado inédita) Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.
- Majul, D. (2021) Soñar con la gloria: un análisis de las experiencias futbolísticas de varones. *Cuadernos del CLAEH*, 187-202
- Murzi, D. y Czesli, F. (2016) De la humildad a lo mental. El proceso de formación de futbolistas profesionales en Argentina y en Francia. *Revista Apuntes de Investigación del CECYP*, (nº28), 162-182.
- Murzi, D., Herbella, J. M. y Sustas, S. (2020) Ser futbolista juvenil en Argentina. Orígenes, escolarización, vivienda, sentimientos y expectativas de los deportistas en formación de un club de fútbol profesional. *Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores*. Año: VIII Número: 1 Artículo no.:75
- Parker, A. y Manley, A. (2017) Goffman, Identity and organizational control: elite sports academies and social theory. *Sociology of Sport Journal*.34 (1), 211-222
- Rial, C. (2008) Rodar: A circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos* 14 (30), 21-65.
- Rigo, L. C., Da Silva, D. V., y de Moraes Rial, C. S. (2018) Formação de jogadores em clubes de umacidade do interior: circulação, escolarização e inserção no Futebol profissional. *Revista Movimento (ESEFID/UFRGS)*, 24(1), 263-274.
- Roderick, M. (2006) *The Work of Professional Football. A labour of love?* Routledge.
- Silva de Melo, L., Almeida da Rocha, H., da Costa e Silva, A. y Gonçalves Soares, A. (2016) Jornada escolar versus tempo de treinamento: a profissionalização no futebol e a formação na escola básica. *Revista Brasileira de Ciências do esporte* 38 (4), 400-406.



Memorias sobre la resistencia campesina. El conflicto de La Simona de 1998 como hito de la lucha del MOCASE

Mauricio Aníbal Suárez*

En este escrito reconstruimos desde la perspectiva de las memorias un conflicto territorial acaecido en 1998 en La Simona, Santiago del Estero. Después de visibilizar a nivel nacional la precariedad de la tenencia de la tierra, este hecho se presenta como hito del Movimiento Campesino de Santiago del Estero. Para ello, realizamos entrevistas a los protagonistas y analizamos un corpus de archivos de diversa índole. Esto nos permitió reconstruir el proceso de resistencia mediante diferentes huellas temporales de la memoria, compartidas grupalmente. Dichas narraciones a su vez están atravesadas por distintas afectividades que resignifican el evento de acuerdo con el lugar que cada sujeto ocupó en ese entonces, pero también con el lugar que ocupan hoy en día. Concluimos que este hecho merece ser considerado como hito no solo por el innegable éxito de la resistencia, en tanto obtención de escrituras, sino por el impacto simbólico que derivó en el reconocimiento político del movimiento a nivel provincial, nacional e internacional.

Palabras clave: Memorias; Historia oral; Conflicto territorial; MOCASE.

Memories of peasant resistance. The 1998 La Simona conflict as a milestone of the MOCASE struggle.

In this paper we reconstruct from the perspective of memories a territorial conflict that took place in 1998 in La Simona, Santiago del Estero. After making visible at the national level the precariousness of land tenure, this event is presented as a milestone of the Peasant Movement of Santiago del Estero. For this purpose, we conducted interviews with the protagonists, and we analyzed a corpus of archives of various kinds. This allowed us to reconstruct the process of resistance through different temporal traces of memory shared by the group. These narratives in turn are crossed by different affectivities that re-signify the event according to the place that each subject occupied at that time, but also with the place they occupy today. We conclude that this event deserves to be considered as a milestone not only

*Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE), becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integrante del equipo de investigación del Laboratorio de Antropología del Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología (ILFyA) de la UNSE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3542-2719> E-mail: suarezmauricioanibal@gmail.com

Recibido 11/10/2022. Aceptado 5/10/2023

because of the undeniable success of the resistance, in terms of obtaining deeds, but also because of the symbolic impact that resulted in the political recognition of the movement at provincial, national and international level.

Keywords: Memories; Oral history; Territorial conflict; MOCASE.

Introducción

A mediados de octubre de 1998 las empresas Jungla, Los Mimbres y Salónica, pertenecientes a la familia Massoni, intentaron desalojar a campesinos de La Simona, Santiago del Estero. Los pobladores resistieron al avasallamiento y el desmonte mediante la construcción de una carpa negra, la cual significó un espacio de resguardo durante todo el proceso de resistencia.

El conflicto fue seguido desde cerca por medios de comunicación locales, nacionales, y algunos medios internacionales. Como resultado de ello, se visibilizó a nivel nacional los numerosos conflictos territoriales, la situación de profunda marginalidad de las comunidades campesinas y, sobre todo, la innegable lucha que el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) venía llevando a cabo desde hacía casi una década (de Dios y Radizzani, 1999; de Dios, 2010).

Ubicado al centro-este de la provincia, La Simona es un paraje que limita al norte con El Cuadrado, al oeste con el Lote 41 y Lote 5, al sur con La Nena y al este con la ruta interprovincial Santiago del Estero-Santa Fe. Este lote de treinta mil hectáreas para ese entonces estaba habitado por alrededor de treinta familias que hacían uso histórico del monte. En su mayoría los campesinos se dedicaban a la cría menor de caprinos y porcinos, y a la producción de postes y carbón. Como la mayoría de las comunidades rurales de la provincia, se encontraban en situación de precariedad en la tenencia de la tierra, sin embargo, la posesión veintañal era un hecho, pues las familias habitaban esas tierras desde hacía dos generaciones y en algunos casos tres.

Los títulos eran detentados por empresarios de origen porteño, quienes se dedicaban y dedican a la especulación inmobiliaria rural. La historia de estos empresarios se remite a 1894 cuando el grupo empresarial Acevedo, Atucha y Soroquín adquieren 85.000 hectáreas a través de un remate del Banco Hipotecario al gobierno de la provincia. Estas tierras junto a otras miles fueron vendidas a las empresas Los Mimbres, Salónica y Jungla en 1965 (Bonetti, Suárez y Franzzini, 2023).

Desde ese momento el principal socio de las empresas, Ricardo Massoni, comenzó a desalojar y en algunos casos a trasladar a familias campesinas de los diferentes lotes aledaños a la localidad de La Simona.



Mapa de La Simona, Santiago del Estero

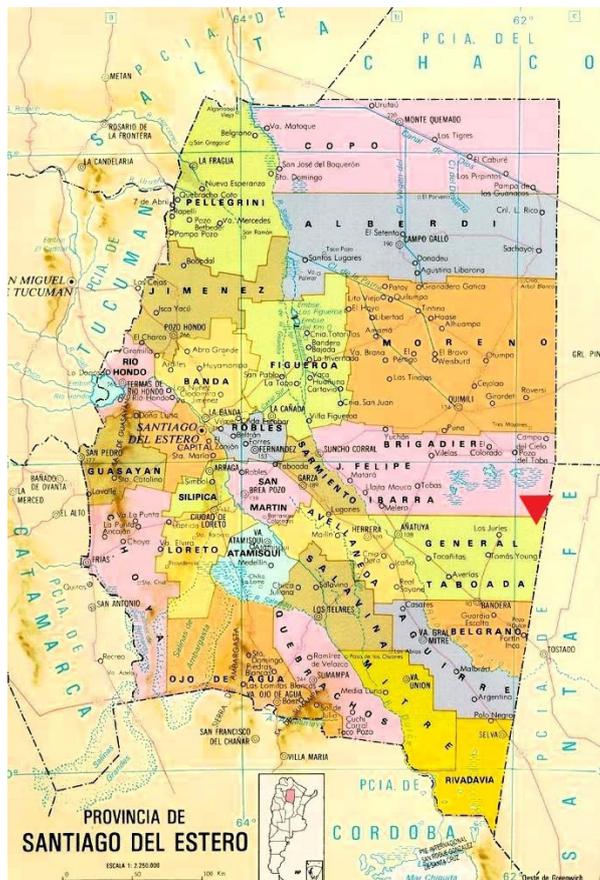


Figura 1 Fuente: Gifex

Hoy, a más de veinte años del conflicto, tomando aportes de la sociología y antropología de la memoria, analizamos las representaciones de este hecho del pasado del MOCASE prestando atención al contexto en el que se desarrolló y los sentidos que se le atribuyen en el presente. Para ello, partimos de tres supuestos teóricos que funcionaron de guías de la investigación. En primer lugar, partimos de entender que no todo pasado es memoria, en tanto que no todos los hechos vividos por ciertos grupos son repensados y representados en el presente, sino que la memoria es selectiva y “caprichosa”, pues también se nutre del olvido para construir una narración sobre el pasado (Jelin, 2002; Pollak, 2006). En segundo lugar, entendemos que la memoria es portadora de una *temporalidad dialéctica* (Jelin, 2002), en tanto que el pasado hecho presente (Lavabre, 1998) es narrado en base a un espacio de experiencia consolidado, pero también en función de un horizonte de expectativa (Koselleck, 1993)¹.

¹ Para Koselleck (1993) la experiencia es el pasado hecho presente y en esos mismos términos la expectativa es el futuro hecho presente. El espacio de experiencia se refiere a “acontecimientos que han sido incorporados y pueden ser recordados” en una sociedad determinada, mientras que el horizonte de expectativa se refiere a lo todavía no hecho, a lo no experimentado, pero a lo que puede ser pronosticado en base a un espacio de experiencia específico.

En tercer lugar, nos interesa resaltar que la memoria no solo se vincula con la puesta en orden de eventos pasados, sino que va acompañado de las emociones que emergen de la significación de dichos eventos (Halbwachs, 2004; Le Breton, 2012).

Asimismo, siguiendo a Ana Ramos (2011), partimos de entender que los trabajos sobre la memoria se valen de al menos una de las tres acepciones siguientes. En primer lugar, la memoria entendida como compromiso vinculante, en tanto creadora de grupalidad e identidad. En segundo lugar, la memoria como práctica política, al modo que lo concibe Isla (2003) en términos de usos políticos del pasado. Y, en tercer lugar, la memoria como fuente, entendida como una herramienta de la historia oral, en donde los testimonios sobre el pasado son puestos al mismo nivel que los documentos. En este escrito, nos valemos de la tercera acepción, pues nos interesa reconstruir desde la perspectiva de los protagonistas un conflicto territorial que se presenta como particular y diferente a otros de su misma naturaleza, y que a su vez se enmarca en un complejo contexto nacional, provincial y global. Es en ese sentido en el que este texto debe ser leído como una indagación del tiempo corto (Braudel, 1970) de las historias en minúscula y en plural (Ginzburg, 2008). En ese sentido, la metodología aplicada es el resultado del proceso de investigación a partir del cual obtuve mi título de grado en el año 2021. Partiendo de un enfoque cualitativo en los términos que propone Achilli (2005),² durante los años 2017, 2018, 2020 y 2021 realizamos quince entrevistas a campesinos de La Simona, dirigentes y técnicos del MOCASE de aquel entonces, al igual que actuales. Por otro lado, construimos una matriz de cuarenta documentos periodísticos, actas y panfletería vinculadas al conflicto. Entre estos últimos se destacan artículos de los años 1980, 1990 y 2000 de variadas imprentas entre las que encontramos El Liberal, Nuevo Diario y Acción; los dos primeros de tirada provincial y el último perteneciente al Instituto de la Cultura Popular (INCUP), de tirada regional. Dicho esto, optamos por esquematizar el escrito del siguiente modo. En el primer apartado, ubicamos el conflicto en el devenir histórico del MOCASE al igual que destacamos las razones que lo ubican en su lugar de hito. El segundo, tercero y cuarto apartados representan la descripción de tres acontecimientos enmarcados en el desarrollo del conflicto, los cuales son analizados como *huellas temporales* de la memoria. La primera huella es el estallido del conflicto el 12 de octubre de 1998 y la instalación de la Carpa, a partir del cual se observa una construcción de sentido sobre el despojo y la lucha; la segunda huella es la visita del gremialista Luis D'Elía y la reunión con el Gobernador, donde se destaca una inflexión por parte del Estado provincial a favor del reconocimiento del campesinado como

² Achilli (2005) pone en tensión la lógica ortodoxa/disyuntiva (propia de investigaciones cuantitativas) y la lógica dialéctica/emergente (vinculada a enfoques cualitativos). La primera lógica es entendida como un proceso secuencial, disyuntivo y cerrado, mientras que la segunda como un proceso dialéctico, espiralado y emergente. Este enfoque, sustentado por un diseño de investigación flexible (Maxwell, 1996), nos permitió incorporar aspectos, conceptos y datos no contemplados al inicio que enriquecieron al objeto de estudio.



sujeto político; la tercera huella es la visita de León Gieco a La Simona, la cual se presenta como un acontecimiento que superó cualquier horizonte de expectativa. Finalmente, en el último apartado presentamos algunas reflexiones sobre las temporalidades del conflicto, en tanto forma de percibir y concebir el tiempo, donde observamos cómo el inicio, duración y fin del conflicto se relativizan y se vinculan con diversas interpretaciones y percepciones emocionales sobre el mismo.

La Carpa Negra de La Simona en la historia del MOCASE

En general, la década de 1990 representa en términos económicos, la continuidad e intensificación de las políticas neoliberales que reinaban fervientemente a nivel mundial. En términos políticos y culturales nos encontramos en un mundo altamente globalizado, donde diferentes poblaciones subalterizadas estuvieron en el foco de nuevas disposiciones políticas y epistemológicas (Boccaro, 2001; Segato, 2007). Paradójicamente, para diferentes autores, este contexto representa una de las principales causas de surgimiento de resistencias políticas de sectores marginados (Boccaro, 2001; Quirós, 2011). A nivel provincial, el contexto se complejiza. Santiago del Estero se encontraba desde hacía décadas bajo, como lo denominan muchos campesinos, “el feudo de Carlos Arturo Juárez”,³ donde sus aparatos de control y vigilancia recaían ante cualquier mínima oposición emergente, e incluso valiéndose de prácticas propias del terrorismo de Estado (Silveti, 2009; de Dios, 2010).

Estos *sujetos otros* que cobran fuerza en diferentes lugares del mundo, fueron los protagonistas de los llamados nuevos movimientos sociales (Melucci, 1986), dentro de los cuales el MOCASE logró ganarse su lugar a nivel nacional. La historicidad de la resistencia campesina se remite al año 1985, cuando se conforma la Comisión Central de Campesinos de Los Juríos (en adelante CCC), un ente gremial y productivo que tenía como fin la organización para la gestión de los conflictos y la mejora de la calidad de vida mediante asesoramiento técnico. Este proceso era agenciado directamente por un sector de la iglesia católica, en especial por una ONG denominada Instituto de Cultura Popular, el cual tenía para entonces una de sus sedes en la Ciudad de Añatuya y colaboraba con el Obispado de esa misma ciudad.

En 1986, a menos de un año de la conformación de la CCC, se llevó a cabo una movilización campesina en Los Juríos. Un hecho sin precedentes que para la memoria de los campesinos significó el *nacimiento del MOCASE*. Recordado como el Grito de Los Juríos, en alusión al Grito de Alcorta, el 29 de octubre de 1986 aparece en la memoria colectiva del MOCASE como su hecho fundacional. Desde ese año se promovió explícitamente la “provincialización” de la lucha, a partir del cual diferentes localidades y lotes fueron imitando la conformación de

³ Carlos Juárez (1916-2010) gobernó la provincia en cinco oportunidades: 1948-1952; 1973-1976; 1983-1987; 1995-1998; 1999-2001.

comisiones organizativas que derivaron el 4 de agosto 1990 en la conformación del MOCASE. Otra movilización de características similares fue La Marcha de los Cencerros llevada a cabo en Quimilí, los días 22 y 23 de julio de 1996.

La misma contó con la presencia de decenas de familias campesinas y con el apoyo de diferentes dirigentes de organizaciones territoriales como el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, la Unión de Organizaciones de Base por los Derechos Sociales de Córdoba y la Unión de Pequeños Productores Chaqueños. Dicha movilización fue organizada por los campesinos de la Comisión Central de Pequeños Productores Ashpa Sumaj y contó con una jornada de talleres reflexivos realizados al día siguiente de la marcha (Acción de INCUPO, agosto de 1996). Los fines de la década de 1990 encuentran un movimiento con gran capacidad organizativa y con una red de articulaciones necesariamente construidas en torno a la defensa del territorio.

En ese contexto, diversos son los motivos que le otorgan el carácter de hito al conflicto de La Simona. En primer lugar, como se destaca en los relatos tanto de dirigentes campesinos y técnicos, el Conflicto visibilizó al MOCASE a nivel nacional e internacional, pues su repercusión llegó a niveles inesperados, contando con el apoyo de organismos y personajes del más alto alcance (de Dios, 2010).⁴ En segundo lugar, como consecuencia de la propia visibilización y repercusión al igual que la fuerte agencia de sujetos no campesinos que apoyaron al movimiento, el Conflicto hizo posible lo que el MOCASE no pudo lograr en más de una década: el reconocimiento público y político del Estado Provincial. En tercer y último lugar, consideramos que el conflicto de La Simona merece su carácter de hito, porque se presentó como el evento donde se promovió, con mayor intensidad, la concreción del Primer Congreso del MOCASE. Dicho evento representó la antesala de la ruptura, que, en conjunto con el conflicto, deben ser entendidos analíticamente como un *entramado tensionario* de la historia del movimiento, a partir del cual devienen nuevas configuraciones organizativas, políticas e identitarias del MOCASE (Suárez, 2023). En noviembre del año 2001, en el marco de una de las más catastróficas crisis económicas y sociales del país, el movimiento ingresa en un momento de tensiones que desembocaron en la división en dos sectores. Por un lado, el MOCASE VC (Vía Campesina) y por otro, el MOCASE que aquí denominamos Histórico. Esta escisión sacó a la luz discursos políticos identitarios marcadamente diferentes en cada una de las ramas, los cuales no solo estaban acompañados por estrategias de lucha diferentes, sino también de alianzas políticas específicas. El MOCASE-VC optó por vincularse con organismos internacionales y adoptó discursos identitarios indigenistas que ya circulaban a nivel latinoamericano, mientras que el MOCASE Histórico, profundizó los vínculos

⁴ Es destacable la publicación del periódico francés *Le Monde Diplomatique*, el cual dedicó varias páginas, en su edición de junio del 2000 [Año II], al artículo denominado “El Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase). La tierra es nuestra”. Siendo la primera vez en la que un medio de este calibre y alcance dedica una publicación al MOCASE.



con organismos y agentes estatales, apelando a discursos donde lo indígena aparece de una forma más sutil y por ende parcialmente negada.

Dicha división intentó ser superada en el año 2019, cuando comenzó un proceso de reunificación alentado por una de las ramas (el MOCASE-VC). Durante 2019 y 2021, los dirigentes campesinos y no campesinos llevaron adelante diferentes reuniones y plenarios con el fin de superar la división. A tan solo dos años del anuncio público del proceso, comenzaron a percibirse nuevas y viejas asperezas que, al parecer, siguen sin limarse. En ese sentido, en la siguiente Figura (2) presentamos una línea de tiempo con los diferentes acontecimientos de la historia del MOCASE.

Línea de tiempo del MOCASE 1985-2021

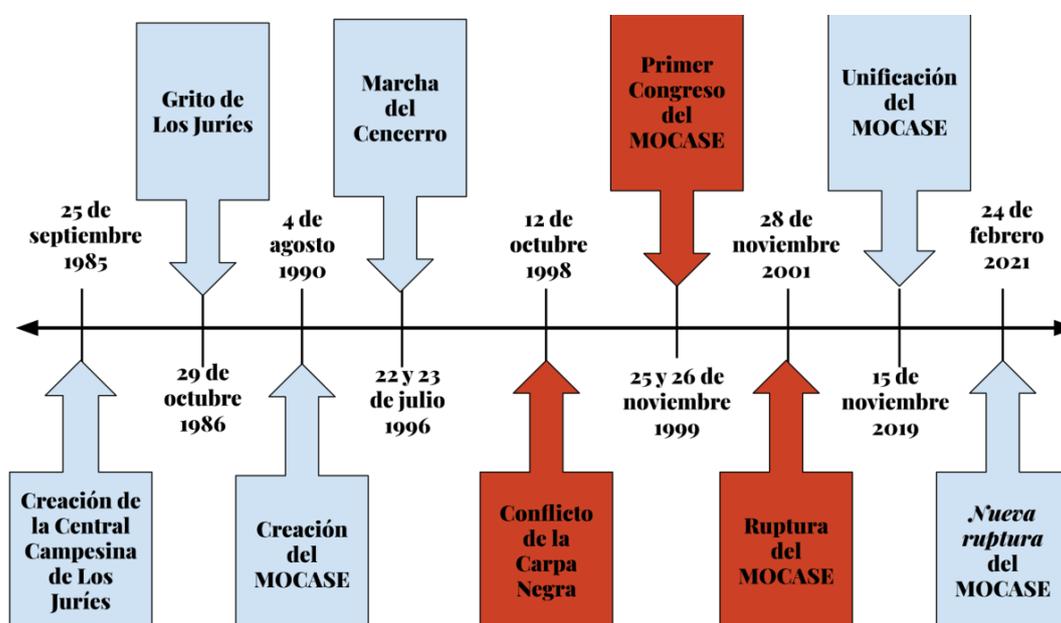


Figura 2 Fuente: elaboración propia.

Esta secuencia de hechos, sin dudas arbitraria e incompleta, intenta mostrar algunos acontecimientos claves de la lucha y organización del campesinado santiaguense. De los tres hechos que conforman lo que denomino el *entramado tensionario* del MOCASE, resaltados en color rojo, nos interesa, por supuesto el Conflicto de la Carpa Negra, el cual condensa en sí mismo una importancia simbólica, al igual que El Grito de Los Juries en tanto hito fundador. En ese sentido, en la siguiente Figura (3) presentamos a modo de *zoom* los acontecimientos resaltados por los protagonistas que se enmarcan en El Conflicto.

Huellas temporales del Conflicto de La Carpa Negra

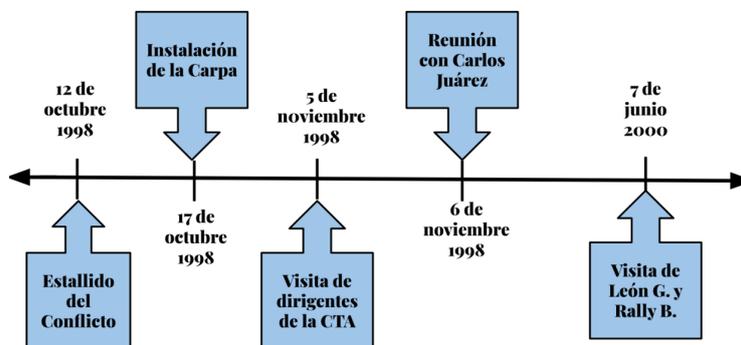


Figura 3 Fuente: elaboración propia.

A pesar de que los acontecimientos sean cinco, como mostramos en la cronología, en los relatos el estallido y la instalación de la carpa son narrados como una sola huella, al igual que la visita de los dirigentes de la CTA y la reunión con Carlos Juárez. Esto se debe a la poca distancia temporal entre los hechos y por su conexión factual. Como es de esperar, esta forma de presentar la narración planteada por los campesinos es por la que optamos y que a continuación desarrollamos.

Primera huella: el inicio del conflicto y la instalación de la carpa

Acaecido un 12 de octubre de 1998, el estallido del conflicto se da cuando por la zona este de La Simona una topadora comenzó a desmontar incluso parte del cerco de un campesino, “Churo” Montenegro, muy cercano al rancho donde habitaba con su familia. Rápidamente acudió a sus vecinos en busca de ayuda quienes pudieron evitar que la topadora avance. Para esta fecha, en la Localidad de Los Juríos, ubicada a 30 km de La Simona, se realizaba un campeonato de fútbol organizado por el Club Veteranos Unidos. Una buena parte de los pobladores se encontraba allí como espectadores o como jugadores de algún equipo de la zona. Tal como recuerda Gustavo Juárez, de 49 años, uno de los protagonistas del conflicto:

Yo andaba jugando el campeonato en Juríos. Iba y las topadoras venían, en el camino las he cruzado. Jugaba para La Nena, y cuando íbamos un chango de ahí me dice: esas topadoras van para La Simona [en broma]. Capaz no más, le dije yo. Tres topadoras eran. Después a la tarde me he enterado que habían entrado. (Entrevista a Gustavo Juárez, invierno de 2018, La Simona).

Así como también, José Díaz, de 57 años, quien fuera técnico de la Cooperativa Unión Campesina de Los Juríos de aquel entonces, recuerda y concuerda que el inicio del conflicto fue un 12 de octubre; agregando que “no sé si fue un domingo, [pero] ¡feriado era!” (Entrevista a José Díaz, 5 de enero del 2021, Los Juríos). La memoria local, en tanto puesta en orden del tiempo (Halbwachs, 2002; Candau, 2008), está marcada por este evento deportivo que organiza el tiempo en esta



época del año, como también lo es el campeonato del Club Sportivo Comercio, de mayor envergadura, realizado anualmente el 17 de agosto. Existe una anécdota ya instalada y objetivada en la zona en el cual una maestra del nivel primario de Los Juríos pregunta a sus alumnos, qué se conmemora el 17 de agosto, y uno de ellos, con un tono firme y seguro, le contesta: “¡el campeonato de Comercio!”, siendo motivo de risa, al menos para la maestra. No era el paso a la inmortalidad de un prócer, en tanto hecho de la historia nacional, sino un campeonato de fútbol, el evento que a nivel local y zonal estructura la percepción del tiempo, tal como también lo muestran Gustavo y José.

Estos eventos deportivos son realizados estratégicamente en feriados nacionales para alentar la participación de clubes y equipos de otras localidades y provincias. Para ese entonces el 12 de octubre, aún denominado el Día de la Raza (con mayúsculas y en singular) y no conmemorado sino celebrado, fue destacado por algunos campesinos como una vil coincidencia y asociado con el despojo y la conquista. Esta asociación con el 12 de octubre tenía un peso fuerte en las narraciones de los campesinos que ocupaban cargos de dirigentes, como el de Jorge González, quien destaca que: “¡El significado que tiene el 12 de octubre! No solo para los argentinos sino para quienes habitamos el campo, que nos asemejamos mucho con lo que eran los pueblos originarios. Porque históricamente vivíamos de lo que la tierra nos daba. La tierra nos daba todo” (Entrevista a Jorge González, 12 de octubre de 2017, Los Juríos). Jorge es consciente de esta controversial coincidencia, la fecha aparece en su relato como un acontecimiento menesteroso de reflexión. Fecha importantísima, destaca, para todos los argentinos, y muchos dirán para toda América. Se observa la intensión constante de comunicar y contagiar la asociación entre ambas fechas que a su parecer deben ser reflexionadas y dichas explícitamente. Una actitud que da cuenta de cómo su rol dirigencial le permitía estar en espacios de diálogo y adoptar diferentes discursos indigenistas del momento. Para fines de 1990 este tipo de discursos en la provincia eran escasos, pues recién en la primera y segunda década del 2000 comienzan a cobrar visibilidad con los intensos procesos de etnogénesis (Bonetti, 2016; Concha Merlo, 2021).

En el caso de los campesinos de base, la fecha no es asociada con la conquista sino con un evento deportivo que anualmente los convocaba. No obstante, se observa en ellos una problematización, no por la fecha en sí, sino por el día en el que se produce el primer ataque. Intentan resaltar la “maña” del empresario por atacar un día en que todos estaban desprevenidos. Al respecto, Raúl Jiménez, de 58 años, poblador de La Simona, afirma la insólita aparición de las topadoras como un hecho desconcertante, pero no por la fecha ni la forma, sino por el momento, el día.

Fue sorprendente. ¡Un día domingo! Justamente ese día en el que la familia del campo se relaja. No está preparada para resistir. Prepara la comida al mediodía, está pensando en otra cosa. Los viejos nuestros iban a las carreras de caballos o a un campeonato de fútbol. Día festivo el domingo. Nada, es otra cosa. (Entrevista a Raúl Jiménez, 29 de octubre de 2017, La Simona).

Sin embargo, en nuestro trabajo de campo pudimos observar cómo la mayoría de los campesinos demuestra una clara y asombrosa conciencia de que “ellos [los empresarios] iban a venir”. Esto daba cuenta, no solo de la información que el movimiento disponía, sino también de la conciencia de los campesinos de ser sujetos desprotegidos judicialmente. Asimismo, se basaba en el espacio de experiencia (Koselleck, 2003) de los campesinos, específicamente por la historia de desalojos que venía acaeciéndose en la zona. Como mencionamos, desde 1965 con la fraudulenta compra de tierras por las empresas, comienzan a producirse los primeros desalojos para ese entonces calificados como silenciosos, dado su repugnante grado de impunidad. Recién con un grado de organización en tiempos de la CCC, a mediados de los '80, pudieron impedir el desalojo, más no un traslado de más de treinta familias del Lote 40 al Lote 41. El mismo se produjo por artimañas de los empresarios al hacerles firmar a las familias arreglos de traslados en el que se contemplaban escasas hectáreas de tierra, insuficientes para la producción. A dos días del primer ataque, cuando la concentración de campesinos pudo impedir el avance de la topadora en la zona este, un camión carretón montado con dos topadoras intentó avanzar por la zona oeste de La Simona, específicamente por El Esquinazo, donde se intersecan el Lote 40, Lote 5 y La Simona, divididos por dos caminos que forman una T. Después de días resistiendo, el 17 de octubre decidieron instalar una comisión de defensa permanente. Para resguardarse del sol, el calor y la lluvia improvisaron una carpa, con tres arcos de fútbol, uno más alto en el medio y dos más bajos delante y detrás.

...y le pusimos un nylon silo bolsa. Que era lo que teníamos a mano. A partir de ahí, no sé quién, uno de Juríes fue que nos dijo despectivamente ‘esa carpa negra que pusieron ahí...’, y le quedó así. Ese es un lugar muy representativo, y ese momento también. (Entrevista a Víctor López, 29 de octubre del 2017, La Simona).

El sitio donde se instaló la carpa se ubica en el predio de la familia Jiménez-López. Uno de los integrantes de esta familia es Raúl, quien recuerda que cuando llegaron las topadoras no permitieron que estas sean bajadas de los camiones carretones, algo que lograron después de tener fuertes episodios de violencia con la policía local. Con esto queremos destacar cómo esta huella espacial de la memoria (Jelin, 2001; Gordillo, 2006) desde su inicio está atravesada por una cuestión circunstancial y a la vez violenta; es decir, pudo haber sido la zona sur o norte, o por donde las circunstancias se presenten. De ello da cuenta la instalación de otra carpa en la zona este de La Simona⁵ que para ellos no tiene la misma importancia que tiene la instalada en El Esquinazo, pues en dicho espacio no acontecieron hechos que consideren relevantes.

⁵ “El sábado las topadoras de la misma comenzaron a movilizarse por el sector este [...], pero ahora se han detenido ya que varios campesinos se han puesto en el medio, y han levantado ‘otro puesto de guardia’, además del que tienen en el lado oeste” (El Liberal, 3/11/98).



Asimismo, Horacio Sosa de 60 años, quien fuera uno de los técnicos de INCUPO, comenta que la Carpa tenía una denominación cargada de un fuerte peso político e ideológico, por el hecho de denominarla no blanca, no celeste, sino negra. La misma fue una cierta analogía con la carpa blanca de los docentes de la Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA), que tuvo una importantísima repercusión en los años '90 (de Dios, 2010).⁶ Desde la dirigencia, con el apoyo de los medios (principalmente el periódico El Liberal) se promulgó construir esta asociación de sentido, buscando así despertar una cierta empatía en la sociedad civil. Pues, de los casi cuarenta artículos periodísticos recolectados, más del cincuenta por ciento de ellos hacen una referencia explícita a La Carpa Negra y El Esquinazo como espacios simbólicos de lucha. Es más que claro que la construcción de la carpa fue una suerte de “usar lo que tenemos” y que su significado fue una reflexión hecha durante la instalación y posterior a ella; sin embargo, dicha reflexión no está exenta de una fuerte y clara analogía con el racismo y la xenofobia. Rápidamente fue cobrando una relevancia más importante, por los eventos allí sucedidos y también por la tan necesaria difusión mediática en la cual se observa una constante denominación del espacio como un símbolo de lucha y resistencia.

Segunda huella: la visita de los dirigentes de la CTA y la reunión con Carlos Juárez

Sin duda, la gran visibilización del conflicto fue un esfuerzo colectivo y de gran astucia, entendiendo la compleja realidad del Norte argentino y específicamente la ruralidad santiagueña. Como se observa en las entrevistas, los técnicos en esta cuestión fueron claves, pues ellos se encargaban de contactarse con diferentes organizaciones e instituciones en busca de apoyo político y económico. Dicha capacidad articuladora del movimiento devino en valiosas oportunidades y apoyo de diferentes personalidades del país. Uno de esos momentos estuvo marcado por la llegada de dirigentes sindicales de la Central de Trabajadores de Argentina (CTA). El más importante de ellos fue el referente del Frente de Tierra y Vivienda (FTV) de aquel entonces, Luis D'Elía, quien arribó a La Carpa Negra el día jueves 5 de noviembre a menos de un mes del estallido del conflicto.⁷

La importancia de generar articulaciones con dirigentes de organizaciones sindicales y ONGs residía en buscar su apoyo para exigir al Estado Provincial, personificado en Carlos Arturo Juárez (Silveti, 2009), una intervención y búsqueda de solución al conflicto. Lo que muchas veces aparece en la jerga política como “tener llegada”, referida a la capacidad -la mayoría de las veces individual- de plantear problemáticas, directa e incluso personalmente a los funcionarios (Quirós, 2011), era algo de lo que el MOCASE hasta ese momento carecía. Desde sus orígenes, el

⁶ La denominada “Carpa de la dignidad”, instalada en el Congreso Nacional desde 1997 hasta el año 2000, representó un hito que concluyó toda una década de lucha de los sectores docentes.

⁷ El Liberal (5/11/1998).

movimiento estuvo bajo una suerte de censura e invisibilización por parte del gobierno provincial. Incluso era percibido como una peligrosa organización guerrillera y subversiva asociada al narcotráfico (de Dios, 2010). A mediados de 1980, durante todo el proceso de lucha de conflictos anteriores en las zonas aledañas a La Simona, la CCC tuvo una fuerte repercusión política a nivel provincial, al punto de conformarse una Comisión de Investigación en la Cámara de Diputados de la Provincia, pero no la suficiente como para ser recibidos en auditoría por el Gobernador (Bonetti, Suárez y Franzzini, 2023). Hay que resaltar que durante 1987 y 1995, el juarismo entra en paréntesis. Primero con la figura de César Iturre (1987-1991) y después de Carlos Mujica (1991-1993) ambos en un primer momento aliados de Juárez pero posteriormente fundadores de la Corriente Renovadora del Partido Justicialista. Desde 1993, cuando acontece El Santiagueño,⁸ la provincia es intervenida por el Estado Nacional hasta 1995. A posteriori, se llama a elecciones y Juárez, retornado de Buenos Aires donde había estado ocupando una banca en el Senado, triunfa sin inconvenientes e inicia su cuarto mandato, mostrando una de sus peores facetas.

En este contexto, específicamente en noviembre de 1998, uno de los principales periódicos de la provincia señala que “organizaciones de importancia nacional como la FAA, la ATE y la CTA, han denunciado en Buenos Aires la situación del campesinado santiagueño y han reclamado una acción concreta para solucionar este problema”.⁹ Consistió en una movilización en pleno centro de la Capital Federal comandada por estas organizaciones, que para un ex dirigente del MOCASE Histórico, “ha sido una presión que le han puesto, y que el Gobierno no ha tenido otra alternativa. Le han dicho: tengo quinientas personas, alrededor de la Casa de Santiago¹⁰ y si no me recibes en 48 horas, te la prendemos fuego” (Entrevista a Jesús Carabajal, 58 años, Los Jurés). Asimismo, la nota titulada “La cúpula de la CTA visita La Simona” fue anticipada y proclamada por otra titulada “Tensión por la tenencia de la tierra. Varios grupos irán a La Simona”, la cual fue publicada dos días antes de la visita de los referentes sindicales¹¹. Existe consenso en que estos sindicalistas, en especial Luis D’Elía, funcionaron como el *medio de llegada* del MOCASE al Estado Provincial.

Se trató de una auditoría donde se abordó específicamente el conflicto de tierra de La Simona, la cual fue llevada a cabo un viernes 6 de noviembre de 1998, en la Casa de Gobierno de Santiago del Estero. Contó con la presencia del dirigente de La Simona, Víctor López, un poblador de La Simona, “Churo” Montenegro, el

⁸ Estallido social producto de las políticas neoliberales a nivel nacional, la mala gestión a nivel provincial y que fue, en conjunto con las revueltas de otras provincias de Argentina, la antesala a la crisis del 2001.

⁹ El Liberal (5/11/1998).

¹⁰ La Casa de Santiago del Estero funciona como un ente estatal que representa la Provincia de Santiago del Estero en la Ciudad de Buenos Aires. La misma tiene su sede en la Calle Florida 274.

¹¹ El Liberal (3/11/1998).



presidente del MOCASE, “Chuca” Ledesma, el asesor legal del MOCASE, Luis Santucho, Luis D’Elía y por supuesto Carlos Arturo Juárez, ocurriendo esto al día siguiente de la visita de los dirigentes a la Carpa. Efectivamente, señalan los campesinos, la reunión significó ni más ni menos que el tan buscado *reconocimiento público* del movimiento por parte del Estado provincial.

Es menester aclarar que ya desde sus inicios, el MOCASE promulgó la desvinculación de cualquier partido político, pero a la vez exigía al Estado mejoras en la calidad de vida¹². Sin embargo, la desvinculación de los partidos políticos lejos está de significar el desconocimiento de unos para con otros, más aún si nos referimos a un oficialismo acérrimo con grandes aparatos de vigilancia y control (Barbetta, 2007; Silveti, 2009; de Dios, 2010). Sobre ello, Jesús reflexiona lo siguiente:

El gobierno de Juárez, prácticamente nos desconocía. Entonces, el solo hecho de sentarse a conversar, hace que te reconozca como un sector que estaba reclamando algo. Hay una diferencia ahí. Ya no puede decir ‘no existen’ si los estás recibiendo. (Entrevista a Jesús Carbajal, 14 de enero de 2021, Los Jurés).

El sentido, la idea, la consciencia, jugó a sabiendas de Jesús, un rol importantísimo en el conflicto. El reconocimiento público de los campesinos y sus demandas fue un gran paso para posibilitar la visibilización no solo del conflicto, sino del Movimiento en sí. Aquí es claro el rol de un Estado capaz de negar identidades (Briones, 2005) y en consecuencia negar organizaciones políticas que tienen un recorrido histórico más que marcado. Esta negación analizada en retrospectiva tiene como fin invisibilizar no a los campesinos en tanto *grupo social* que habita la ruralidad santiagueña, sino a los campesinos en tanto *sujetos políticos* organizados en un espacio de militancia en constante crecimiento. Pues eso fue lo que el MOCASE logró como organización: politizar una categoría impregnada hasta el momento netamente por diacríticos socioculturales. Esta auditoría al parecer de muchos campesinos y técnicos poco aportó a la resolución del conflicto. El impacto fue altamente simbólico y mediático, pero nulo en términos materiales directos. Como lo menciona Jesús Carabajal, “no hemos conseguido mucho, pero nos reconoció”. Al respecto, en uno de los artículos periodísticos del día siguiente titulado “Juárez apoyó a los campesinos de La Simona”, el primer mandatario provincial afirma capciosamente: “la tierra es para quien la trabaja”¹³. Afirmación que generó esperanzas en algunos campesinos, a quienes dio a entender que las tierras les pertenecían, por habitarlas y labrarlas durante generaciones. Pero per

¹² Así lo recalcan en uno de los panfletos divulgados en la década del 2000: “expresamos nuestra intención de hacernos escuchar en los espacios de poder y en los distintos organismos del Gobierno Provincial [...] Queremos diferenciarnos de la forma tradicional de hacer política, que se maneja con promesas incumplidas [...] *El MOCASE debe alcanzar un peso político, pero manteniendo su independencia de los compromisos partidarios*” (MOCASE, 2000).

¹³ El Liberal (7/11/1998).

mitiendo al “otro sector”, y penosamente a gran parte de la sociedad civil, activar sus preceptos del sentido común desde los cuales conciben a los campesinos como vagos e ignorantes; siendo así los empresarios mercedores de las tierras, quienes traen trabajo y progreso a la provincia. Sin embargo, otros “campesinos, tomaron con cautela las futuras medidas del mandatario, ya que él sólo se había comprometido a través de los medios”.¹⁴ A menos de una semana de la reunión, los resultados ya mostraron la ineficacia que destacan los campesinos, dado que “no hubo acuerdo entre el Mocase y Massoni por las tierras de La Simona”.¹⁵ Esta situación no se revertirá sino hasta mediados de diciembre de ese año, cuando en el Superior Tribunal de Justicia se realizara la primera audiencia para iniciar una mediación.¹⁶ La misma, se extendería hasta mediados de la década del 2000, cuando después de varios desencuentros y retrocesos, comienzan a materializarse las primeras escrituras.

Existe consenso en las narraciones, principalmente en técnicos y dirigentes, en que la intervención del Estado estaba dada con un fin específico: dilatar el conflicto o poner paños fríos para desactivar la movilización. Al respecto, David Rojas, de 64 años, uno de los técnicos de comunicación de aquel entonces, asegura que la buena canalización del conflicto más que por una agencia positiva del Estado, fue por una fuerte organización de la comunidad de La Simona y por el apoyo de diferentes sectores políticos que ejercieron presión en los momentos clave, obligando a la empresa a ceder. A lo que David agrega:

Yo creo que los Massoni aflojaron por una razón económica muy sencilla y simple. Además de que se estaban desprestigiando, estaban perdiendo negocios con sus grandes empresas. Porque no podían pedir un préstamo al Banco Nación Argentina, un préstamo hipotecario de alta fortuna... se han visto presionado para resolver el conflicto y poder solicitar el crédito. (Entrevista a David Rojas, 5/11/2020, Santiago del Estero).

Las miles de hectáreas de La Simona, al igual que muchas otras iban a ser puestas como garantía para solicitar el crédito que menciona David, pero al entrar en conflicto, y lo más importante, al hacerse público y no quedar impune, los empresarios apelaron a una mediación y cesión de tierras, que en términos legales reprodujo una negación de la posesión veinteñal, pues en las escrituras se explicita una “donación” de tierras.

Tercera huella: “León Gieco está con el MOCASE”

Por otro lado, la visita a la carpa y acompañamiento a los campesinos no solo fue de dirigentes políticos, sino que también el equipo de comunicación del MOCASE gestionó el apoyo de un conocido artista nacional. León Gieco, en compañía

¹⁴ El Liberal (7/11/1998).

¹⁵ Nuevo Diario (10/11/1998).

¹⁶ El Liberal (14/11/1998).



de Rally Barrionuevo, llegó para dar un salto al alcance de sus reclamos. Dicho artista visitó la Carpa a mediados del año 2000, a poco más de un año y medio del inicio del conflicto. Según el seguimiento mediático, el santafecino arribó a La Simona el 7 de junio del 2000, no sin antes realizar un festival solidario en el Club Independiente de la Ciudad Capital, del cual los fondos recaudados fueron destinados a los campesinos de La Simona.¹⁷

Este gran hecho es visto como un salto en la visibilización y se muestra como una huella temporal importantísima, dado su carácter de grandilocuencia y a la vez ser “algo increíble” para los campesinos de La Simona y de toda la zona. La visita de este artista permitió en gran medida nacionalizar el reclamo de los pobladores. Así lo describe la dirigente del MOCASE-VC Justina González, de 40 años, quien afirma que la visita de León “arrojó luz”, no solo al conflicto y al Movimiento, sino a todo el campesinado santiagueño. También destaca que “ha sido una victoria de alguna manera, porque antes nuestro Gobernador, hacía oídos sordos a estos casos de tierras, porque eso ha tenido eco muy importante a nivel país y lo ha obligado a mandar sus negociantes” (Entrevista a Justina González, noviembre del 2020, Santiago del Estero). Justina destaca a la visibilización del conflicto y al movimiento como una causa necesaria para que el Gobierno Provincial tome cartas en el asunto. Aclarando que más allá de que la reunión con Juárez haya sido anterior a la visita de León, el gobierno provincial siguió teniendo injerencia en el conflicto, aunque en los términos desactivadores que ya mencionamos.

Se observa en las narraciones cómo este acontecimiento aparece como algo difícil de creer, como un hecho que exacerbó ampliamente sus expectativas. Del siguiente modo lo describe Jorge:

Escuchá, ese es León, decía la gente. No creían. ¿Por qué iban a creer? Porque tenían motivos para hacerlo. Aquí hubo festivales y nunca vino él. Algunos tenían ganas de tirarle de la barba para ver si era él en verdad y no un trucho... Nadie nos creía que iba a venir León Gieco y Rally. Seguramente decían ‘¡¿estos negros de mier** van a traer a León Gieco?!’ No podían creer que en un escenario tan rudimentario, iba a estar tan semejante artista. (Entrevista a Jorge González, 12 de octubre de 2017, Los Juríos).

Los campesinos comentan que ese día estaba un poco nublado y fresco, León y Rally fueron a una radio de Los Juríos y después se dirigieron a La Simona. “Habló un rato y después cantó hasta el hartazgo” recuerda Víctor López, el dirigente de La Simona (Entrevista a Víctor López, 29 de octubre del 2017, La Simona). A diferencia de Raúl, quien ese día tuvo episodios familiares que le impiden reconstruir dicha escena del pasado al menos de manera directa: “Yo no me acuerdo la fecha que ha venido Rally y León Gieco. Tampoco he estado, me he perdido porque había muerto el tío de mi señora” (Entrevista a Raúl Jiménez, 29 de octubre de 2017). Una situación parecida a la que comenta Jesús, quien destaca no

¹⁷ El Liberal (3/6/2000; 8/6/2000).

poder estar ese día debido a los problemas de salud de su esposa, por lo cual debió ausentarse. Esto da cuenta de cómo Raúl y Jesús, relacionan acontecimientos familiares, en este caso traumáticos (Pollak, 2006), con aquellos acontecimientos colectivos del conflicto cargados de connotaciones más positivas. En el caso de Raúl, deja en claro primeramente que no recuerda específicamente la fecha calendárica “universal” pero sí de un acontecimiento con el que, desde su percepción individual y familiar del tiempo, organiza su pasado (Halbwachs, 2002). Sin dudas, ese tiempo no estuvo vacío de momentos y recuerdos, pues él es más que consciente de la importancia que tuvo la llegada de estos artistas a La Carpa, la cual no fue merecedora de olvido.

Temporalidades y percepciones emocionales sobre el conflicto

En las primeras indagaciones en terreno que realizamos, con el afán de reconstruir el pasado al modo de la historiografía, nos detuvimos en la precisión de las fechas en las narraciones. En las diferentes entrevistas emergían diferentes interpretaciones sobre *lo que pasó*, pero también sobre *cuándo pasó* y *cuánto duró* tal acontecimiento en la resistencia. Nos llevó un tiempo darnos cuenta de que la ubicación en las narraciones del inicio, el fin, la duración, la intensidad, el antes y el después de los hechos dependía no solo del lugar que ocupaba cada sujeto al momento del conflicto, sino del lugar que ocupaban en el presente. En ese sentido, un aspecto no contemplado al inicio de la investigación que emergió en el campo fue la percepción del tiempo, es decir, la distancia o cercanía con la que cada protagonista recordaba y le daba sentido al conflicto, y cómo esta temporalidad estaba acompañada por emociones específicas como el miedo, la angustia, pero también el orgullo y la felicidad.

Ya pudimos observar que la ubicación del inicio del conflicto el 12 de octubre más que por estar asociada a una efeméride, en buena parte de los relatos es vinculada con un campeonato local. Incluso en algunos casos el inicio no es ubicado en esa fecha, sino en un 29 de octubre, otra fecha simbólica a nivel del movimiento y también zonal por haber acontecido en 1986 el Grito de Los Juríos. Aclaramos que en dos casos las entrevistas fueron realizadas casualmente en esas fechas (12 y 29 de octubre), lo cual nos invitó a pensar que las precisiones temporales de los campesinos estaban dadas por una proyección hecha en asociación a ese hoy, pero posteriormente descartamos la idea, pues advertimos que en otras entrevistas realizadas en otros momentos del año la respuesta seguía siendo la misma, incluso con algunas argumentaciones fácticas casi irrefutables. En el caso de Raúl, quien recuerda claramente que esa misma noche del inicio del conflicto, nació un potrillo al cual apodaron Massoni. La cómica anécdota de Raúl permite visibilizar que su puesta en orden del tiempo no solo es subjetiva y válida, sino que también que lo que no es de orden social o humano, como el nacimiento del animal, juega un rol importante a la hora del poner en orden el tiempo social.

Estas particulares percepciones del tiempo se hacen presentes también con la



puesta en orden de los eventos ocurridos durante la resistencia. La llegada de León es recordada como algo casi inmediato al inicio, pero anterior a la reunión con Juárez, como en el caso de Justina y Jesús. Consideramos que esto se debe a la gran visibilización que cobró el conflicto con la llegada de este artista, la cual es leída como una razón por la que el Estado debió obligadamente intervenir. Asimismo, esta conmemoración casi inmediata de eventos se debe a la intensidad del proceso, podemos decir, por una aceleración (Koselleck, 2003) del conflicto. Cuando le preguntamos a los campesinos cuánto tiempo duró el conflicto, algunos resaltan que “hemos estado unos cuantos meses resistiendo en la carpa” (Entrevista a Gustavo Juárez, invierno de 2018, La Simona), otros que “habremos estado un año o dos” (Entrevista a Carlos Torres, 29 de octubre de 2017, La Simona), mientras que para algunos la lucha duró dieciocho años. En el caso de Carlos Torres, uno de los protagonistas, argumenta que “al principio íbamos todos los días. Yo me refiero a estar seguido; después estuvo mucho”. Al parecer, la concepción de Carlos sobre la instalación y por ende la existencia de la carpa dependía de la presencia de manera constante de un cierto número de campesinos, no obstante, para los demás, el criterio para medir la duración es otro. En el caso de Tomás, la duración del conflicto dependía principalmente de la entrega de los títulos, pues destaca que “a los dieciocho años de lucha nos dieron las escrituras”. Para Carlos, la resolución comenzó a vislumbrarse cuando la empresa reemplaza a uno de los encargados; sostiene que a partir de allí comienza a observarse una predisposición para encontrar una solución. Mientras que para Jorge el conflicto “comienza a avanzar” cuando el Estado provincial interviene como mediador. No obstante, para otros campesinos y técnicos, el conflicto aún no está resuelto, y por ende aún no llegó a su fin, apuntando a que “algunos hicieron malos arreglos” y que incluso no todos los campesinos lograron acordar legalmente con la empresa.

Uno de estos últimos casos es el de Raúl, quien por no haber acordado divisiones parcelarias internas con su familia (hermanos y sobrinos), aún no contaba con la escritura. Diferente a los casos de Carlos y Gustavo. En ese sentido, cuando le preguntamos qué sentimientos le provocaba recordar el conflicto, Raúl destaca:

Es una mezcla de sentimientos. Una parte ha sido linda, y otra parte ha sido fea. En esos tiempos que se ha vivido la lucha, que era fuerte, digamos, se ha compartido de todo. Por ahí momentos de tensiones, por ahí momentos de pasarla bien. (Entrevista a Raúl Jiménez, 29 de octubre de 2017).

A lo que agrega posteriormente: “por ahí cuando nos apretaban un poco era fiero, no sabías si te ibas a quedar o te iban a matar. No sabías cómo podían venir ellos. Uh, recordar todo eso te da ganas de llorar...”. Estas narraciones entran en consonancia con lo comentado por Gustavo:

Nosotros hemos pasado momentos muy difíciles. Una vez *un policía me apuntó* con la pistola. Un policía de Jurés era. Se acerca y me apunta, yo le digo que estaba defendiendo lo que es mío, nada más. Nosotros *nunca hemos hecho por pelear*, solamente le decimos que no iban a poder entrar. (Entre-

vista a Gustavo Juárez, invierno de 2018, La Simona).

Este caso de violencia policial durante el conflicto es solo uno de decenas más, lo cual hace recordar el pasado con temor e impotencia. Es en ese sentido en el que la memoria debe ser entendida como “la impresión que las cosas causan en ti al pasar, permanece en ti después de su paso, y a ésta mido yo cuando está presente, y no aquellas cosas que han pasado para producirla” (San Agustín, citado en Ricoeur, 2004, p. 61). Esa impresión, en tanto sentido y afectividad, es lo que permanece, pues partimos de entender que el significado otorgado a un evento es lo que establece la emoción (Le Breton, 2012). A su vez, Pollak (2006) destaca que los recuerdos de episodios traumáticos muchas veces se ven silenciados o reprimidos, o en ocasiones cuando son posibles de reconstrucción y verbalización, se ven portadores de diferentes sensibilidades que muestran cómo cada sujeto hace frente o no a su pasado traumático.

Contrariamente a las narraciones de Raúl y Gustavo, Carlos Torres nos comenta:

Esos momentos para nosotros eran lindos. Nos sentíamos contentos porque ya teníamos quién nos ayude... quién nos defienda. Luis y Lucho, venían dos veces por semanas y nos iban explicando, cómo iba a pasar, que en cualquier momento iban a venir las topadoras, la poli. [Nos decían] Pero no tengas miedo, porque nosotros vamos a estar aquí apoyándolos a ustedes. No van a estar solos. (Entrevista a Carlos Torres, 29 de octubre de 2017, La Simona).

Carlos, a diferencia de Raúl, al momento de la entrevista, ya tenía en su poder la escritura de sus tierras, lo cual ubica sus narraciones en otra postura. Sin embargo, no solo este aspecto cambia las percepciones emocionales sobre el conflicto, sino también el hecho de que llamativamente Carlos mantenía una relación amistosa con el empresario, sobre lo que destaca: “ahora hay otra relación, porque han cambiado al encargado que tenían. *Hoy somos amigos*. Hoy cuando vienen, *es como que no ha pasado nada*. Hoy es otra cosa”.

Controversialmente, ese presente en el cual mantenía una relación amistosa con el empresario condiciona cómo interpreta y le da significado al conflicto.¹⁸ Con esto queremos apuntar a una premisa teórica interesante que realiza Candau (2008) remitiéndose a Halbwachs sobre los hechos del pasado en sí y su ubicación temporal al momento de narrarlos. El autor destaca que “no podemos recordar un hecho pasado sin que el futuro de ese pasado se integre a su recuerdo” (Candau, 2006, p.

¹⁸ Dicha postura de la empresa coincide con lo comentado por el técnico David Rojas, quien argumentaba que los Massoni cedieron las tierras porque a ellos les convenía hacerlo, por razones de (des)prestigio y por supuesto, económicas. Y que posteriormente intentó tener un acercamiento al MOCASE en busca de apoyo por entrar en conflicto con otro empresario. A lo cual David agrega que: “él tuvo un acercamiento con varios, hasta con el MOCASE. Porque empezó a tener conflicto con Canido, el dueño de Manaos... como le quiso quitar tierras que ya estaban aseguradas a Massoni, llamó para que seamos aliados. Mirá qué cosas de la vida, ¿no?”.



33). Es decir, el hecho reconstruido está mediatizado no solo por el presente en el que se lo reconstruye, sino por todos los acontecimientos previos al presente, pero posteriores (futuros) al hecho narrado. En términos de Koselleck (1993), nos referimos a “futuros pasados”. En ese sentido, posiblemente, si Carlos al momento de la entrevista no hubiera ya adquirido su escritura, al igual que Raúl, sus narraciones quizá no serían tan diferentes, al menos en términos emocionales. Lo mismo sucedería si nuestro trabajo de campo se hubiese llevado a cabo cuando aún ningún campesino poseía alguna certificación legal de posesión de sus tierras. Incluso, en los relatos de Raúl observamos cómo ese pasado, no es tan lejano y aparece como algo aún manifiesto, cercano, abierto y vivo. Raúl nos comenta en un llamativo tono retórico: “a nosotros, por ejemplo, *hasta ahora* no nos han tocado nada. Para nosotros ese es un gran orgullo, digamos [...] Y ya cuántos años van pasando”. Esto muestra cómo Raúl percibe acertadamente en su irresuelta situación legal, la posibilidad de que los empresarios puedan volver y arrebatarnos sus tierras; ese “hasta ahora” refleja su estado de alerta y cómo la ausencia de sus escrituras lo mantiene en estado de inseguridad no solo legal sino también emocional.

Reflexiones finales

En este escrito reconstruimos, desde la perspectiva de las memorias, el conflicto de La Carpa Negra de La Simona, acaecido en 1998, el cual aparece como un hito de la historia del MOCASE. Las representaciones y percepciones sobre este hecho se caracterizan por estar cargadas de sentidos y emociones diversos que van desde el orgullo hasta la angustia, pasando por el temor y “la bronca”. Algunos reconstruyen cada hecho de forma directa y apelando a ciertos elementos que dan cuenta de su gran capacidad mnémica; otros asumen sus olvidos o imprecisiones como un aspecto más del proceso, pero lo complementan con otros hechos individuales que permiten organizar el pasado. En ese sentido, lo subjetivo y lo grupal se entrelazan para reconstruir acontecimientos que permiten insertarse específicamente en la temporalidad del conflicto y la historicidad del movimiento. Así, la ruralidad, en tanto contexto o cuadro social de enunciación, posibilita la construcción de memorias y temporalidades en donde lo personal/grupal y lo local/global se entrecruzan de formas situadas y territorialmente enmarcadas.

Como lo mostramos en el primer apartado, este hecho del pasado del MOCASE es considerado un hito por diferentes razones. Teniendo en cuenta la historia de este movimiento, la cual recorre más de treinta años, desde 1985 cuando se crea la CCC hasta la nueva ruptura en el 2021, acaecieron diferentes hechos de una relevancia más que importante para el campesinado. Hitos fundadores como el Grito de Los Juríos y la creación del movimiento en 1990 son recordados con orgullo, mientras que otros como la ruptura en el año 2001 son narrados de formas diferentes e incluso contrapuestas por cada rama. En el caso del Conflicto de la Carpa Negra en términos generales existe un consenso en concebirlo como hito

por ser un hecho ejemplar de lucha y organización. Por la resistencia que obtuvo logros impensados para el movimiento, y no solo en términos de escrituras, sino de reconocimiento político a nivel provincial, nacional y regional.

En ese sentido, las tres huellas temporales enmarcadas en el conflicto de La Simona (el inicio, la reunión con el Gobernador y la visita de León Gieco), son los que emergieron espontáneamente en cada una de las entrevistas, dando cuenta así de la importancia que los mismos tienen para los sujetos y de por qué los consideramos en sentido estricto huellas temporales de la memoria. La primera de ellas, presentada en el segundo apartado, está compuesta no solo por el estallido del conflicto, sino también por la instalación de la carpa. El 12 de octubre, cuando las topadoras ingresan por la zona este, aparece como una huella fuerte. Como advertimos, desde la dirigencia se observa un sutil intento por asociar la fecha con la Conquista de América, en donde se resalta la invasión y el despojo como significativo del acontecimiento; sin embargo, para los campesinos de base, la fecha es vinculada principalmente con el Campeonato del Club Atlético Veteranos de la localidad de Los Juríes, el cual estaba aconteciendo en esa fecha. Esta diferencia da cuenta del lugar que cada sujeto ocupaba para entonces, los dirigentes estaban empapados de ciertos discursos indigenistas que aún no estaban del todo consolidados (pues los procesos de etnogénesis cobran relevancia recién a mediados de la década del 2000, en otras zonas de la provincia, y por fuera del movimiento), mientras que los campesinos de base en su mayoría no tenían una participación activa en el movimiento, pues apelaban más a una organización del tiempo de tipo situada y menos a asociaciones con acontecimientos de la historia mundial.

Asimismo, aunque la fecha de la instalación de la carpa no tiene una relevancia marcada, sí lo tiene el lugar donde se la instaló. El Esquinazo, por donde sufrieron un segundo ataque, ya era un lugar reconocido por los pobladores, por ser un ingreso estratégico para La Simona, Lote 5 y Lote 40. Sin embargo, su importancia creció cuando intrépidamente los campesinos lograron expulsar a las topadoras y decidieron instalar improvisadamente una carpa para hacer guardia de forma permanente. La Carpa Negra de La Simona comenzó a ser reconocida gracias a la gran difusión de los medios provinciales y por los diferentes acontecimientos que venían allí ocurriendo. Al igual que con la fecha del estallido del conflicto, se observa la asociación de sentido con la contemporánea Carpa de la Dignidad de los docentes que concentraron frente al Congreso de la Nación desde 1997 al 2000. Estas asociaciones de sentido muestran la importancia que *lo simbólico* tiene para los campesinos. Este es un recurso más que útil para reflexionar, en términos representacionales, la defensa del territorio. En este caso, (re)simbolizar una fecha y un lugar demuestra, una vez más, la importancia de *lo discursivo* en las luchas de los subalternos.

En ese mismo sentido, la segunda huella representa un acontecimiento importante para todo el Movimiento. En base a una fuerte agencia de los técnicos de comunicación que tejieron nuevas redes de apoyo y fortalecieron otras ya existentes con gremios y sindicatos nacionales, se produjo el arribo de varias figuras de



renombre, siendo el principal de ellos Luis D'Elía. Esto sucedió después de que organizaciones como la FAA, CTA y ATE se movilaran en el centro de la Ciudad de Buenos Aires para exigir al Estado provincial intervención en el conflicto. Este era el principal objetivo. Tal fue la presión al Gobernador Carlos Juárez, que él mismo tuvo que recibirlos en audiencia a los representantes del MOCASE.

Muchos destacan que dicha reunión no aportó a la resolución del conflicto, pues los campesinos continuaron recibiendo ataques de las empresas casi de forma inmediata a la reunión. Sin embargo, destacan que el verdadero logro fue que el Estado reconozca al campesinado organizado como un sujeto político. La frase que condensa esta huella es: Juárez nos recibió, Juárez nos *reconoció* por primera vez. En otras palabras, hasta ese momento del conflicto, el triunfo no fue material, sino simbólico. La resolución del mismo recién comenzó a vislumbrarse cuando las empresas comienzan a desprestigiarse y ello a afectar un crédito interrumpido por la visibilización del conflicto, pues las miles de hectáreas de La Simona, junto a otras iban a ser puestas como garantía. La materialización de las escrituras recién comienza a mediados de la década del 2000. Dado por una cesión de las empresas que estaban fuertemente presionadas no solo por la comunidad La Simona, el MOCASE, organizaciones nacionales y podemos decir el Estado, sino que también por diferentes artistas de renombre. Uno de estos últimos fue León Gieco, quien, con su llegada, destacan algunos campesinos, echó luz al conflicto, logrando un salto en la visibilización a nivel nacional, que antes no habían logrado al menos con la misma fuerza. Este hecho aparece como algo increíble, como algo que superó cualquier horizonte de expectativa. Muchos no pudieron asistir ese día por problemas familiares, pero recuerdan ese momento no experimentado directamente, como un logro compartido (vivido) grupalmente.

La reconstrucción de estos hechos pretéritos propiciaba la emergencia de diferentes emociones que daban cuenta del lugar que ocupaban al momento del conflicto y al momento de la narración. En el último apartado pudimos exponer los casos de Carlos y Raúl, para quienes la rememoración del conflicto implicó poner en juego afectividades distintas e incluso opuestas entre sí. Para el primero, el conflicto era un hecho que recuerda con alegría, pero que también era considerado *superado*. Contrariamente a Raúl para quien el hecho es recordado con ambivalencia, miedo e incluso angustia. Para el segundo, el conflicto aún seguía manifiesto, dada la falta de escrituras, mientras que para el primero “era cosa del pasado”, incluso al punto de mantener una relación amistosa con el empresario. Esto se debe a que la impresión, el sentido y la emoción (en tanto modalidad del sentido) de las memorias dependerán siempre del momento en el que se dé su construcción, es decir, del presente; pero también del pasado y del futuro de ese presente, los cuales cambian constantemente con el mismo devenir del tiempo.

Finalmente, consideramos oportuno destacar que el diseño flexible nos permitió incorporar, durante todo el proceso de investigación, diferentes aspectos empíricos y teóricos que ayudaron a nutrir nuestro objeto de estudio. Nuevas lecturas nos permitieron precisar el análisis, visitar notas de campo y entrevistas y por

supuesto pulir argumentaciones y cuando menos descartar algunas reflexiones que no hacían a la relevancia del estudio de las memorias en grupos subalternos. En suma y más allá de que muchos aspectos fueron presentados sin la profundidad que merecen como es el caso de la cuestión identitaria en el proceso de construcción de memorias del MOCASE, en especial la indígena, destacamos que éstos serán abordados en futuros trabajos de investigación tanto individuales como colectivos; prestando atención a la complejidad histórica y teórica que representa su análisis.

Bibliografía

Achilli, E. (2005). *Investigar en antropología social: los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde.

Barbetta, P. (2007). *El Movimiento Campesino de Santiago del Estero: entre el juarismo y la subjetivación política*. IV Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Boccaro, G. (2001). Nuevos Mundos en la frontera del Nuevo Mundo. *Mundos Nuevos Nuevo Mundo*, 1-48. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.426>

Bonetti, C. (2016). *Memorias y alteridades indias. Discursos y marcas indígenas en zonas rurales de Santiago del Estero*. Humanitas.

Bonetti, C; Suárez, M. y Franzzini, M. (2023). De hijos del obraje a productores algodóneros. La construcción de una identidad política campesina durante el conflicto de Los Juríes, Santiago del Estero. *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, 674-704.

Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza.

Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia.

Candau, J. (2008). *Memoria e Identidad*. Ediciones del Sol.

Candau, J. (2006). *Antropología de la Memoria*. Nueva Visión.

Concha Merlo, P. (2021). Discursos de aboriginalidad entre los lule-vilela del MOCASE. Tensiones entre la demanda estatal de etnicidad y apertura indigenista de las identidades criollas. *Corpus*. 11, (1), 1-29. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4600>



De Dios, R. (2010). Los campesinos santiagueños y su lucha por una sociedad diferente. En *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del bicentenario*, (pp. 34-46), Nueva Trilce.

De Dios, R y Radizzani, A. (1999). Tierra y desarrollo sustentable: el conflicto de La Simona, Santiago del Estero. El desarrollo rural sustentable y la tenencia de la tierra. *Realidad Económica*, (160), 194-199.

Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Prometeo Libros.

Ginzburg, C. (2008). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del Siglo XVI*. Península.

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.

Halbwachs, M. (2002). *La memoria colectiva*. Prensas universitarias de Zaragoza.

Isla, A. (2003). Usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños*. 26; 35-44.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-Textos.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

Lavabre, M. C. (1998). Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria. *Raison Présente*, 128, 47-56.

Le Breton, D. (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 4, (10), 67-77.

Maxwell, J. (1996). *Un modelo para el diseño de investigación cualitativo. Qualitative research design. An Interactive Approach*. Sage Publications, 1-13.

Melucci, A. (1986). Las teorías de los movimientos sociales. *Estudios Políticos. Nueva Época*. 5, (2), 1-11. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1986.2.60047>

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Al Margen.

Quirós, J. (2011). *El porqué de los que van: Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Antropofagia.

Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21, (42); 131-148.

Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración. La configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta.

Silveti, M. (2009) Al Juárez nuestro, quitemosló. En M. Silveti (Comp.) *Política y Ciudadanía en Santiago del Estero* (pp. 101-108). Cuadernos de investigación.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo.

Suárez, M. (2023). Reconfiguraciones identitarias en el MOCASE. Criterios de campesinidad y etnogénesis. *Cuestiones de Sociología*, 27, e147. <https://doi.org/10.24215/23468904e147>

Persistencia de la condenación en el imaginario quechua del Ande peruano

Néstor Godofredo Taipe Campos*

Este fue un estudio antropológico sobre la persistencia de la condenación en el imaginario quechua del Ande peruano. Se buscó establecer las causas y los sujetos pasibles de condena, explicar las acciones del réprobo, determinar las creencias de su destino final e identificar las funciones culturales atribuidas. El referente empírico fue 29 relatos, todos ellos fueron codificados, traducidos del quechua al español y organizados por motivos para el análisis y la interpretación. Se determinó que la condenación ocurre por transgredir las reglas impuestas, por las relaciones sexuales ilícitas, la explotación y el abuso de los indígenas, las muertes violentas, los asuntos sociales inconclusos y la obra incorrecta en vida. Los condenados provocan terror y buscan salvarse devorando humanos; el final de unos es el infierno y de otros es la salvación; de este modo, esta tradición funciona como un dispositivo de control social y dominación espiritual del creyente.

Palabras clave: Almas condenadas; Imaginarios; Pensamiento colonizado; Dominación.

Persistence of damnation in the Quechua imaginary of the Peruvian Ande

This was an anthropological study on the persistence of damnation in the Quechua imaginary of the Peruvian Andes. It was sought to establish the causes and the subjects liable to conviction, explaining the reprobate's actions, to determine the beliefs of his final destiny and to identify the attributed cultural functions. The empirical reference was 29 stories, all of them were codified, translated from Quechua to Spanish and organized by reasons for analysis and interpretation. It was determined that the damnation occurs for transgressing the imposed rules, for illicit sexual relations, exploitation and abuse of indigenous people, violent deaths, unfinished social issues and incorrect work in life. The damned cause terror and seek to save themselves by devouring humans; the end for some is hell and for others it is salvation; in this way, this tradition works as a device of social control and spiritual domination of the believer.

Keywords: Damned souls; Imaginaries; Colonised thought; Domination.

*Doctor en antropología. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8194-7946>. E-mail: nestor.taipe@unsch.edu.pe
Recibido 5/10/2022. Aceptado 1/2/2024

Introducción

El estudio da cuenta de la persistencia de la condenación en el imaginario contemporáneo de los quechuas del centro-sur andino peruano (*en Huancavelica y Ayacucho*) mediante el análisis antropológico de la tradición oral registrada en las últimas tres décadas.

La invasión europea al Nuevo Mundo no implicó únicamente el dominio militar, económico y político, sino también constituyó un proceso de dominación cultural al que Gruzinski denominó la “colonización del imaginario” (2016b, 2016a). El trasfondo de este mecanismo fue que un pueblo dominado culturalmente, constituía un pueblo fácil de explotar.

La iglesia católica jugó un rol determinante en la dominación cultural de los aborígenes. Cristianizar y salvar las almas indígenas que vivían bajo la influencia del diablo fue la justificación de la intrusión europea. Para su propósito, los ideólogos de los invasores pregonaron e impusieron un Dios nuevo, un culto mariano-santoral y un complejo de creencias compuesto por ángeles, demonios, infierno, purgatorio y cielo.

El catolicismo impuso su sistema axiológico, ético, estético, moral y su criterio particular de normalidad, bajo cuyos parámetros se desarrolló la praxis social colonial. Aquel que rebasaba los límites impuestos, caía en el ámbito del pecado. Si este era mortal, al término de su vida, el alma iría al infierno; si era venial, iría al purgatorio en tránsito al cielo.

Al espíritu de la persona que murió teniendo pecados mortales o veniales le llamaron alma condenada. En consecuencia, la condenación refiere al alma rechazada de ingresar al cielo; por tanto, debe ir al infierno o al purgatorio, pero antes vaga en este mundo por un tiempo determinado espantando a la gente con sus ojos de braza y aliento de fuego, devorando a las personas para lograr su salvación.

Varios estudiosos registraron y analizaron esta tradición. Monge, por los años 40 del siglo pasado, acopió estos relatos en *Jauja (Junín)* y publicó *Cuentos populares de Jauja* (1993). En este proceso participaron los estudiantes del Colegio San José, para quienes esta tradición era parte de su acervo cultural (Rivera, 1993). Arguedas, en “Canciones y cuentos del pueblo quechua” (2012a), “Folklore del valle del Mantaro” (2012c) y “Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca” (2012b), reprodujo varios cuentos de Monge (*Junín*) y Lira (*Cusco*) además de haber realizado sus propios registros (*Ayacucho*). Morote, en “La huída mágica. Estudio de un cuento popular del Perú” (1958), analizó los cuentos de varios departamentos andinos sobre la persecución del condenado a su amante que, en su huida, se auxilia de algunos objetos mágicos.

Vergara (1997) compiló “Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos”, cuyo argumento central es que los condenados representan la construcción de la otredad radical; Millones escribió “Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino” (2010) y “Todos los niños se van al cielo” (2007), en los que estudia con profundidad el pensamiento escatológico andino;



Coronel y Millones (2019) publicaron “Tawa Ñawi: Un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes, Huanta (Ayacucho) y Acobamba (Huancavelica)”, estudio en el que refieren a un infierno ubicado en la cordillera oriental de *Huanta* donde pagan sus culpas los terratenientes que sometieron a abusos y explotación a los campesinos; Fourtané dio a conocer “El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos” (2015), acopiando la tradición publicada sobre los condenados para describir sus características, las transgresiones que realizan, el enfrentamiento de los vivos con estos seres y las dimensiones religiosas y sociales involucradas en estas creencias; Lemlij y Millones (2017), en “Reflexiones sobre la muerte en el Perú”, analizaron la llegada del pecado a los Andes, cuyas transgresiones llevan a la condenación; y, en “Memoria, imagen y violencia. Apuntes sobre el Perú andino” (2020), hacen notar una suerte de desplazamiento del infierno de los Andes orientales hacia la selva de las cuencas de los ríos *Apurímac*, *Mantaro* y *Ene* Taípe abordó el tema en tres ocasiones: la primera, estudiando “Los valores morales en un cuento kichwa del alma condenada” (2020a); la segunda, junto con Orrego, analizando las “Identidades y alteridades étnicas en un relato quechua ‘Del hijo de Atawallpa’” (2020); y, la tercera, “Los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivo cultural de dominación” que, en parte, aborda al *mana allin* (malo) que, en el ámbito ayacuchano, alude al condenado (2019).

En el contexto anterior, los objetivos son establecer las causas de la condenación, determinar a los sujetos pasibles de condenación, explicar las acciones de los réprobos en estado de pena, determinar las creencias sobre el destino final de las almas condenadas e identificar las funciones culturales de esta tradición.

Metodología

El referente empírico estudiado es un *corpus* de 29 cuentos tradicionales sobre los condenados obtenidos de fuentes primarias.

Los sujetos de estudio, que producen, circulan y consumen la tradición oral referida a las almas condenadas, son los quechuas de las provincias de *Tayacaja* (en *Huancavelica*) y *Huanta* (en *Ayacucho*) en el centro-sur andino peruano. La característica común es que la población aborigen de ambas provincias tiene un pasado de sometimiento a la dominación colonial española, donde la encomienda, el repartimiento, el sistema de haciendas y la iglesia católica tuvieron sus propios roles en el dominio y la explotación de los indígenas para el cual, además de la superioridad militar, fue necesaria la dominación cultural difundiendo todo un sistema de creencias con fines de control social.

Los relatos se registraron en quechua, con excepción de algunos que fueron narrados en español. El trabajo de campo se llevó a cabo en tres etapas: en primer lugar, a finales del siglo pasado, en los distritos de *Salcahuasi*, *Salcabamba* y *Colcabamba* en *Tayacaja*, donde comencé mi labor en antropología; en segundo lugar, a mediados de la década pasada, recopilamos varios testimonios en *Huancavelica*

mientras visitábamos a familiares políticos; y en tercer lugar, una vez que me uní a la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, a finales de la última década, realizamos múltiples entrevistas en *Huanta, Luricocha y Ayacucho*.

Los textos acopiados fueron escritos con el quechua trivocálico (<a>, <i> y <u>), con fidelidad en el uso de los hispanismos. La conversión del quechua al español fue con la modalidad de traducción libre. Los topónimos están redactados con cursivas, por ejemplo, *Mantaro, Huanta*, etc.

Para el análisis, a cada relato le asignamos un código (R1, R2, ... R29), seguidamente elaboramos un cuadro que permitió visualizar las causas, los sujetos pasibles de condenación, las acciones que realizan para lograr su salvación, el destino final de los condenados y la función cultural de esta tradición.

La exposición se basa en un enfoque antropológico y está apoyada por una perspectiva comparativa con las tradiciones de otras regiones del Ande peruano, acopiadas en épocas diferentes y por estudiosos de diversas disciplinas.

Tres relatos de condenados a modo ilustrativo

Con fin ilustrativo presentamos el texto de tres relatos.

Del infierno Tawa Ñawi

Relato de A. U. registrado en *Luricocha (Huanta)* en 2017:

Al *Tawa Ñawi* sí conozco. He llegado junto con otros cinco cristianos y una guía. Según nuestros estudios bíblicos hemos encontrado referencias del llamado “Monte de Megido” que, de acuerdo a la biblia, es el pueblo del diablo. Todos sus miembros, sus ministros, los brujos y toda la gente que practica la maldad viven allí.

¿Por qué fui junto con los cristianos al *Tawa Ñawi*? Hay dos experiencias pasadas que me llevaron a realizar ese viaje. La primera refiere a cuando fui un mozuelo de unos ocho años, edad en la que mi padre ya me llevaba hacia la selva por coca, con la cual hacíamos negocio en la zona y teníamos para masticar en nuestros compromisos, fiestas y trabajos. Más antes pues, cualquier actividad se realizaba masticando hojas de coca. Por esa razón, viajábamos con algunos peones por el camino de herradura arreando dos piaras de mulas. Desde mi pueblo que está en el actual distrito de *Andabamba (Acobamba)*, esta caminata hacia la selva podía durar unos tres días de ida y otros tres de vuelta. Y precisamente al empezar la bajada para la selva están el *Tawa Ñawi* y *Pan de Azúcar*, ambos son los pueblos de los diablos y de sus ministros.

Durante uno de los retornos de la selva, que la hacíamos con dos piaras de mulas cargando abundante coca, yo venía adelante montado en una mula. De *Apulema* viene la subida a *Pulpería*, allí hay un tambo o un lugar para el descanso. Por allí la mula que yo montaba no quería caminar y empezó a corcovear bramando. Cuando observé hacia adelante, había una persona sentada sobre una piedra ubicada al borde del camino, pero en todo su cuerpo había *chirririnkas* (moscardo-



nes) que volaban alrededor de él. Cuando vi con más detenimiento, el cuerpo de esta persona estaba agusanado. Quedé horrorizado y paralizado sin poder hablar y menos gritar.

Mi tío fue un cura “perdido” y el peón de este se había muerto unos ocho meses atrás. De la parte posterior, vino mi padre y lo reconoció. Le preguntó que hacía. Le dio algo y le dijo que comiera. Él vio, no comió y luego se aventó al bosque tupido y con un sonido parecido al viento que azota a los árboles se perdió. Esta escena se gravó en mi mente y se convirtió en un recuerdo que me inquietaba para ir algún día al *Tawa Ñawi*.

La segunda experiencia se trató de un hombre que se condenó por haber estado [convivido] con su propia hija. Esto también he visto con mis propios ojos. Se trataba de una familia de apellido Urbizú. Este hombre tenía una hija que era estudiante. Ella era una muchacha simpática y yo la fastidiaba porque me gustaba. Un día me encontraba sentado en una cuesta de mi fundo. Entonces, el padre de la chica me golpeó la espalda con un tallo de caña de azúcar. Sin aguantar, me levanté y me agarré a golpes con el viejo. La chica pues había estado gestando unos seis meses, pero yo no sabía, y gestaba al hijo de su propio padre, de esa persona que me pegaba.

Después la muchacha alumbró. Luego de tres o cuatro meses, el hombre fue a *Huancayo*. Era pues un hombre que había extraído dos o tres “tapados” y tenía plata en *puyñus* [porongos]. Al regresar el hombre de *Huancayo*, por el paraje *Ocros*, en las cercanías de *Mayunmarca*, después de cruzar al río *Mantaro*, se había caído en un lugar donde había enredaderas y *puru-purus* [*Passiflora pinnatis-tipula*], con cuyos tallos se había ahorcado accidentalmente. Mi hortelano vio que estaba muerto. Y al regresar, pasando por la casa del finado, se había traído una *muchka* [mortero] y *qulluta* [majador] de piedra. Apenas cuando llegó a su vivienda, se le presentó un tremendo carnero con rostro humano que quería arrebatarse a los hijos de hortelano. No sé cómo habrá escapado, pero vino a informarnos. Pidiendo permiso a mi padre fui y, después de amarrar a mi caballo, cuando busqué, no encontré nada. Cuando llamé, los familiares de mi empleado estaban en el interior de su casa cubiertos con sus frazadas y sus pellejos. Pero cuando me iba dirigiendo para llegar a su casa, en una cañadita, el muerto me agarró del hombro y me encargó que le dijera al hortelano que las prendas tomadas eran de él y que los devuelva.

Llegando a la vivienda pregunté qué les había pasado. Ellos me dijeron que Miguel Urbizú se había muerto y, por eso había traído su *muchka* y *qulluta*, entonces se le apareció un carnero con cara de humano que casi los lleva a todos. Les ordené que regresara los objetos tomados al mismo lugar del que lo trajeron. Después de eso regresé con mi padre.

Esa tarde empezó el aire, por el camino *Saqsaylla* arribó el condenado tocando un clarinete, iba todo de negro, y como a las siete u ocho de la noche dio un grito largo: “Maríaaaaa, alcánzame a tu bebé. Haber sí todavía me salvo”. Seguro andaría vagando porque Dios lo expulsó.

Cuando lo enterraron salió de su fosa en forma de un caballo y así vagó por las noches como unos seis meses. Por esa razón yo tuve miedo y ya no andaba mucho. Ese condenado iba con vientos, inclinando a los árboles, reventando y reventando aparecía un gran bulto que luego desaparecía para reaparecer sobre el puente colgante que cruza al río *Mantaro*. Al cruzar al puente lo hacía tambalear completamente. No sé si al cruzar habrá soltado su clarinete, pero al frente se convirtió en caballo que junto con el viento se perdió trotando por la carretera en dirección de *Mayocc*. Aquel tiempo pues estaría terminando el periodo de sus andanzas. Por eso se iba.

Por la dirección en que iba el condenado se me vino a la cabeza los nombres de *Pan de Azúcar* y *Tawa Ñawi*, porque dicen que allí están amarrados los condenados. *Pan de Azúcar* y *Tawa Ñawi* son los lugares al que se dirigen los *mana allin* (los malos). Ambos lugares están frente a frente y siempre están cubiertos con mucha neblina. Este caso fue otro de los motivos por el que quise llegar en persona a ese lugar.

Cuando ya me hice cristiano he encontrado que en la biblia habla del *Monte de Megido* que a lo mejor sería el *Tawa Ñawi*, por eso, conversando con un grupo de religiosos, nos propusimos ir personalmente. Salimos de *Luricocha*, pasamos por *Marqaraqay*, luego por *Putis* de donde empieza la bajada a la selva. Por allí hemos ingresado. Desde adolescente sabía que los condenados se iban por la carretera del río *Mantaro*, por el frente de mi fundo que está enfrente de *Anco*, junto con aire que levantaba una gran polvareda pasaban los condenados. Mi padre decía que los condenados después de cumplir sus seis meses ya se dirigían al *Tawa Ñawi*.

Cómo de niño y adolescente yo había visto al *Tawa Ñawi* solo de lejos. Me dije que algún día llegaría hasta el mismo lugar. Así pues, los seis cristianos al llegar a *Putis*, pedimos que alguien del lugar haga de nuestra guía y ofrecimos pagar su jornal. Dijeron que tenían miedo porque allá los condenados daban gritos espantosos. Cuando llegamos las siete personas, observamos unos canalitos conduciendo agua, quizá hayan sido de lavaderos de oro. Pasamos por unos caminos con riachuelos y cataratas, con paisajes muy bonitos. Pero, no vimos ningún *manchachiku* (fantasma), ni un condenado encadenado, tampoco escuchamos los gritos espantosos. Tal vez no vimos ni escuchamos nada porque todo el grupo, con excepción del guía, éramos cristianos. Para evitar anohecernos en el monte, tuvimos que regresar rápidamente a *Putis*. Así se acabó nuestro intento de ver a los condenados que sufrían en el *Tawa Ñawi*.

Del condenado

Relato de V. V. registrado en *Colcabamba (Tayacaja)* en 1987:

Un muchacho estaba enamorado de una joven. Sin embargo, los padres de ambos se opusieron a que se junten. Por esa razón se raptaron hacia el monte. Allí vivían



ambos en una cueva.

Entonces el muchacho regresaba a su casa por las noches para hurtar alguna cosa. Así traía ollas, papas y maíz para que se alimenten.

Cierta noche fue a hurtar dinero: “Para marcharnos”, diciendo. Por tal razón, cuando estuvo ingresando a su casa, en la puerta, su padre le dio un golpe de hacha en el cuello. Luego llamó a su mujer: “¡Tráeme luz! Le di muerte a un ladrón. ¿Quién habrá sido? ¡Hay que identificarlo!”, diciendo.

Cuando vieron con luz se trataba de su hijo ¡A su hijo le había dado muerte! Entonces lloraron desconsoladamente. Cuando amaneció mandó hacer el ataúd para que lo sepulsen.

Su chica la esperaba: “¿A qué hora llegará?”, diciendo. Cuando empezó a anochecer, el muchacho llegó y dijo: “Mi hermano se había muerto. Por eso no pude ingresar a mi casa. Lo intenté todo el día, pero no pude porque había mucha gente”. Luego se durmieron. Cuando empezó a amanecer un gorrioncito trinó: “María... estás durmiendo con una calavera”, diciendo.

Cuando la muchacha la vio, del rostro del muchacho estaban saliendo muchos gusanos. Se dio un gran susto. Después de morir, su compañero se había condenado. Entonces ella empezó a huir.

En el día, el condenado no podía perseguirla. Cuando el sol iba poniéndose, la muchacha contó a un sacerdote con el que se encontró en el camino, este le dio un espejo, un jabón y un peine aconsejando: “Cuando esté a punto de alcanzarte, a uno de estos objetos arrojarás al suelo”. “Luego llegarás a la iglesia. Cuando allí te confieses, harás tu penitencia para que te salves”.

Cuando el sol se puso, el condenado: “¡María espérame! Hasta en la muerte estaremos juntos me dijiste”, gritando le venía persiguiendo junto con un gran viento: “¡Waaapuuu...!”, clamando. Cuando estuvo a punto de alcanzarla arrojó el espejo al suelo. Entonces apareció una laguna que los separó a la muchacha y al condenado. Mientras el condenado rodeaba a la laguna, la muchacha iba escapando.

Nuevamente con un aire tenebroso llamó: “¡María espérame! Hasta en la muerte estaremos juntos me dijiste”, diciendo.

De nuevo cuando estuvo a punto de capturarla, la muchacha arrojó el jabón al suelo. Entonces, cuando el piso se puso muy resbaloso, la muchacha se escapó, mientras que el condenado se dificultaba.

Nuevamente llamó: “¡María espérame! Hasta en la muerte estaremos juntos me dijiste”, diciendo.

Otra vez la alcanzó, por lo cual la muchacha arrojó el peine al suelo. Entonces, cuando aparecieron muchos espinos, la muchacha se escapó.

El condenado no podía atravesar los espinales, por eso se vio obligado a rodear por otro cerro. Cuando después estuvo a punto de alcanzarla, el gallo cantó hasta tres veces, por tanto, el condenado abandonó la persecución. Así dice que la muchacha ya en el día llegó hasta la iglesia del pueblo. Cuando allí se confesó, el cura le dijo: “Por tres noches estarás amarrada en la Santa Cruz de la punta del cerro. Haga lo que haga y diga lo que diga, no hablarás ni le mirarás”.

Esa noche, cuando estuvo amarrada en la Santa Cruz, el condenado llegó gritando. La muchacha empezó a temblar de terror. Aquel le dio varias vueltas, luego al pie de la Santa Cruz encorvado dijo: “Mírame María. Por causa de nuestro amor estoy así”.

Cuando estuvo así, el gallo cantó hasta dos veces. Por lo cual dijo: “Ya está llegando la hora en la que me iré. Por lo menos dame una miradita”, cuando rogó, la muchacha ni habló ni le miró.

Al tercer canto del gallo dicen que el condenado se fue. La noche siguiente también así nomás se iba salvando la muchacha. La última noche, nuevamente llegó el condenado gritando. Del mismo modo le daba vueltas rogando a la muchacha, haciéndola recordar toda la vida que habían compartido. Así el gallo cantó ya hasta dos veces. El condenado llorando dijo: “Ahora sí me iré por siempre. Ya no me volverás a ver. En vano habrás fingido quererme. Ay... María no esperaba que fueras así. De todos modos, pues mírame, ya me marcharé”.

Cuando ablandó al corazón de la muchacha: “Cierto pues, ahora se irá para siempre”, diciendo, al momento en que el condenado estaba a punto de marcharse, lo vio. En ese mismo instante la muchacha cayó de la Santa Cruz. Cuando cayó, el condenado devoró a la muchacha.

Del condenado

Relato de M. M. registrado en *Pongollo (Tayacaja)* en 1987:

El marido de una mujer era muy aficionado a beber [alcohol]. Por eso cada día se anochecía tomando. Cierta vez se oscureció en el camino grande. Quedándose dormido ya no se levantaba.

Cuando su marido ya no aparecía, su mujercita fue a buscarlo. Entonces encontró al hombre cuando este dormía en el camino. Por eso la mujer le rogaba con insistencia: “Vámonos”, diciendo. El hombre sin escucharla, embriago seguía durmiendo en la vía.

Cuando así estuvo porfiando la mujercita, empezó un gran viento, aguacero, truenos y rayos. Después de un rato una lechuza: “¡Chusiq! ¡Chusiq! ¡Chusiq!”, diciendo dio la vuelta delante de un condenado. Entonces, al lado de la mujercita había un gran árbol a donde trepó apresurada.

En seguida el condenado llegó: “¡Waa... puu!”, gritando con mucho viento, lluvia, truenos y rayos. Así iba llegando al lado del hombre dando unos gritos espantosos. Encontrándolo a este empezó a devorarlo: “¡Qapruch! ¡Qapruch! ¡Qapruch!”, masticándolo. Recién el hombre dijo: “¡Qué quemazón! ¡Qué quemazón! ¡Qué quemazón!”.

Incluso después de terminar de comerlo, el condenado había dicho: “Aún no termino de comer. Todavía me apesta a crudo y crudo”. Sin poder ver que la mujer estaba allí, el condenado se fue. Dicen que el condenado no puede ver para lo alto ni hacia arriba. Porque ve solo para abajo no devoró a la mujer.



Dice que la mujercita vio al condenado, de un lado era una llama y del otro era un caballo y que tenía dos cuellos y dos cabezas. Así pues, comiendo al hombre se fue escupiendo fuego.

Así dicen que la mujer amaneció encima del árbol. Por eso, bajando cuando vio a su marido, solo había dejado sus manos, pies y cabeza, a todo lo demás lo había comido.

Las causas y los sujetos pasibles de condenación

Visto el *corpus* de los relatos registrados, las causas de la condenación son las transgresiones de las reglas, las normas y los valores morales, éticos y estéticos impuestos por el cristianismo. Estas transgresiones son el incesto, el adulterio y la desobediencia del celibato religioso; la explotación y el abuso de la población indígena; la “mala muerte” o muerte violenta; la ofensa a Dios, la brujería y los compactados; la muerte con asuntos sociales inconclusos; y, los que en vida no hicieron lo correcto.

En relación a estas causas, se debe considerar la contribución de B. Martínez (2013a), quien al analizar tres casos de muertes en El Cajón (Argentina), sugiere que la conceptualización de “condenado” se origina de múltiples factores y evoluciona a raíz de tensiones y cambios en la sociedad. Es importante tener en cuenta la construcción de la “alteridad” social y las desviaciones de la norma. En consecuencia, se llega a la conclusión de que son las definiciones internas de la sociedad local las que determinan quiénes son considerados “condenados”.

Las relaciones sexuales ilícitas

La aceptación de la prohibición del incesto es generalizada. Sin embargo, la mayoría de textos de esta tradición identifica como protagonistas solo a los indígenas. Apenas el R2 refiere como actores del incesto a padre e hija hacendados. La tradición narra que las almas de los incestuosos abandonan los cuerpos dormidos transformados en llamas, cabras, cerdos, aves y otros y vagan por las noches asustando a la gente (R. Caverro, 1990; Taipei, 2019). En consecuencia, la animalización de estos espíritus está asociada con lo diabólico y lo infernal, porque después de la muerte serán almas condenadas destinadas al infierno.

Héritier (1994) identificó dos tipos de transgresiones sexuales: a) incesto de primer tipo que alude a la relación carnal directa entre consanguíneos sea de tipo hetero u homosexual, y b) incesto de segundo tipo que refiere a la relación sexual indirecta: ya no se trata de la cópula de hijo y madre, de padre e hija o de hermano y hermana; sino de madre e hija con el mismo hombre (padrastra o yerno). La figura anterior puede presentarse también cuando padre e hijo se relacionan sexualmente con una misma mujer (madrastra o nuera). Asimismo, como propuso Xanthakou (1994), está ubicado en el segundo tipo las relaciones de dos hermanas y un hombre o de dos hermanos y una mujer.

A los dos anteriores se puede añadir un tercer tipo de incesto que involucra las relaciones sexuales entre miembros del parentesco ritual como los que surgen entre compadres, ahijados y entre padres y hermanos de juramento.

Otro acto repudiable en las sociedades estudiadas es el adulterio, especialmente si este es transgredido por una mujer. Sin embargo, en los registros, solo el R4 habla de esta transgresión, además la achacan a un “patrón” que a su muerte se condena y fue conducido al *Tawa Ñawi*. Únicamente en dos ocasiones hemos presenciado el castigo comunal por adulterio. La primera fue en el sur del valle del *Mantaro*, donde la colectividad rapó la cabellera de una mujer y la castigó con tres latigazos. La segunda fue en *Los Nogales* (en *Colcabamba*), cuya colectividad posicionada en círculo, puso en medio al varón y mujer adúlteros, los reprendieron y amenazaron que si reincidían serían expulsados de la comunidad, luego los hicieron arrodillar y castigaron con tres chicotazos pronunciando: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. Ambos castigos fueron impuestos de acuerdo con sus usos y costumbres.

Con relación al quebranto del celibato religioso (R2 y 7), esta transgresión involucra a los curas mujeriegos. "Aves sin nido", de Matto (1973), es la obra literaria que con crudeza expone las conductas reprobables de los curas enquistados en los pueblitos andinos. Sin embargo, es en la amazonia donde circulan más relatos sobre el cura y mujer que viven en pareja o que tienen relaciones sexuales esporádicas. Las denominaciones que adoptan estas tradiciones son *mularuna* (gente mula) y *mulawarmi* (mujer mula), cuyo homólogo en Santa María (Argentina) es la *mulanina* (mujer candela) (Martínez, 2013b).

La explotación y el abuso de la población indígena

La explotación y el abuso de la población indígena son causas de condenación. Si la tradición relacionada con el infierno, el diablo y el condenado fue inventada por los ideólogos europeos y difundidos por los curas y los migrantes europeos que tenían sus propias versiones, esta difusión se valió de códigos orales, musicales, escritos y pictóricos. La objetivación de lo anterior son los cuentos, sermones, responsos, cantos fúnebres, catecismos, cancioneros, pinturas del Juicio Final y las postrimerías expuestas en *Huancavelica*, *Huanta*, *Andahuaylillas*, *Carabuco* y *Sarhua*. Se trató de la imposición de iconos ajenos que fueron moldeando un imaginario nuevo en la población aborígen.

La mayoría de los estudiosos acepta que el infierno no fue internalizado como destino del indígena después de la muerte, en cambio sí fue aceptado el purgatorio. Sin embargo, en los relatos estudiados no aparece explicitado el purgatorio como si lo hace el infierno. Esta condición cambia cuando se interroga sobre el destino de las almas de los muertos en accidentes y de las víctimas de los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales. Del mismo modo, la canción fúnebre *San Gregorio*, muy internalizada entre los quechuas, sí tiene por trama al purgatorio.

La difusión inicial de la condenación estuvo orientada al dominio espiritual del



indígena. Posteriormente, tuvo sus propias particularidades y una de ellas fue la reinterpretación y resignificación cultural. Por esta razón emergió la construcción de discursos desde los dominados atribuyendo como causa de condenación a la explotación y el abuso de los hacendados sobre los indígenas. En consecuencia, los hacendados (R3, 6 y 20), los “doctores” y “personajes” (R5) están destinados a la condenación. En alguna medida este discurso fue contestatario. Coronel con Millones (2019) y Huertas (2007) evidenciaron que los indígenas de *Acobamba* y *Huanta* atribuyeron la condenación a los hacendados, autoridades, miembros de las fuerzas del orden y del clero que, en definitiva, son ricos a costa de los pobres. Además, los hacendados y demás miembros del grupo de poder local no solo fueron explotadores y en algunos casos incestuosos (R2) y adúlteros (R4), sino que fueron también usurpadores de tierras comunales, de cobros excesivos por uso de pastos, leña, cabuya, caminos y puentes en territorio del latifundio. Personajes estos que nunca permitieron que existan escuelas para los hijos de los siervos de hacienda. En cambio, en cada latifundio sí hubo capillas o templos como instrumentos para generar pasividad y aceptación del *statu quo*. En este caso, como dijera Vergara (1997), los condenados actuaron como operadores simbólicos de la construcción de la otredad étnica radical.

La “mala muerte” o muerte violenta

Para el andino hay varios tipos de muertes, uno de ellos es la “mala muerte” o muerte violenta. En los relatos analizados existen muertes de jóvenes decapitados por su padre (R11), madre (R24 y 26) y hermano (R19) y hay un hacendado ahorcado (R2). En contraste, otras tradiciones narran que se condenan las almas de los suicidas, de los accidentados, de los asesinados y los ejecutados extrajudicialmente (Taipe, 2020b).

Según la tradición, el alma del suicida, después de vagar durante cierto tiempo en este mundo, va directamente al infierno. Él no tiene perdón de Dios, porque dispuso de la vida que se le otorgó. Este tipo de muerte genera angustia entre los dolientes y más aún si alguien estuvo involucrado en la decisión del suicida.

El alma del que muere en accidente carretero o de trabajo se condena. Dicen que, al instante del incidente, el alma se separa del cuerpo. El cuerpo muere y el alma vaga y llama a la ocurrencia de mayores accidentes en el mismo lugar. Los *yachaqkuna* (sabedores) tienen ciertos recursos culturales con los cuales “capturan” al alma, lo llevan al lugar donde descansa su cuerpo, le explican que ya murió y le piden que siga su destino hacia el purgatorio. En cambio, conocemos un relato de una muerte por explosivo, cuyo cuerpo fue destrozado completamente. En este caso, aseguran haber visto que el alma del accidentado era conducida por los diablos en un trono de fuego en dirección de la selva.

Los asesinados y ejecutados extrajudicialmente refieren a las muertes provocadas por las huestes del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso y las realizadas por las fuerzas del orden durante el conflicto armado interno peruano. Ambos

portadores de armas fueron imaginados, por sus víctimas, como demonios y los asociaron con la oscuridad, los rayos, los vientos y los chubascos. Los testimonios imaginan que dichas almas van al purgatorio.

La ofensa a Dios, la brujería y los compactados

La ofensa a Dios (R4) se objetiva como blasfemia y una serie de acciones de obra y pensamiento que, por rebasar lo estipulado por los creyentes, lleva a la condenación de las almas.

Los extirpadores de idolatrías coloniales homologaron en la categoría “brujería” o “ministro del diablo” a los diferentes especialistas como los sanadores, adivinos y sacerdotes; por tanto, fueron sujetos de represión, persecución y castigo. Como señaló Taipe, cuando se habla de hechicería, “tal vez por el carácter patriarcal del catolicismo, las referencias dominantes involucran más a las mujeres que a los varones” (2019, pp. 43-44). Entonces resultó fácil la invención de las cabezas voladoras, consideradas ministras del demonio, por tanto, destinadas a la condena de sus almas después de la muerte (R15).

Sobre lógicas parecidas fueron construidas las creencias de la condenación del alma de los compactados con el diablo, por ejemplo, de aquellos que extraen “tapados” (R2) o tesoros antiguos enterrados en caminos, edificios y pueblos pre y poshispánicos; de los curanderos, brujos y adivinos, de los músicos y danzantes de tijeras. Sobre estos últimos, don Arístides Quispe (R5) narró que un desconocido (el diablo) llegó a un pueblo buscando músicos y danzantes; los consiguió, los contrató y los condujo con dirección del *Tawa Ñawi*, en cuya puerta había un guardián que dejó ingresar a los danzantes, al arpista y al tocador del *waqrapuku* (corneta de cuernos). En cambio, no permitió el ingreso del violinista ¿Por qué? Porque este toca el instrumento dibujando una cruz.

La muerte con asuntos sociales inconclusos

La muerte con asuntos sociales inconclusos es otra causa de condenación. Así, la muerte con deudas pendientes (R1), el que no fue perdonado por razones de resentimiento entre parientes, compadres y amistades, los que incumplen los juramentos o las promesas realizadas (R10, 12 y 13) y los padres que no hicieron casar a sus hijos por iglesia están destinados al rechazo de Dios.

Sobre este último, nos correspondió ser testigos que la madre de un amigo, cuya familia constituida ya tenía varios años y era estable, era una pareja de adultos formales que tenían varios hijos, pero no estaban casados. La madre del varón, mujer anciana, pidió que se casaran por iglesia, porque ella empezó a sentirse mal y, por esa causa, no quería padecer la condenación después de su muerte.

Los que en vida no obraron correctamente



Una última causa de condenación es una especie de abanico constituido por aquellos que en vida no hicieron lo correcto (R9). Sin embargo, la generalidad anterior debe ser especificada; por tanto, hacer lo incorrecto involucra al odio (R28), hurto (R2, 11, 19, 24 y 26), complicidad con el cura (R2) y la práctica del aborto inducido (R29).

A estas especificidades hay que añadir la mentira: “La boca del mentiroso es la puerta al infierno”, afirman. También hay condenación por haber arrojado rocas a los abismos, razón que motivó a Landeo (2017) a escribir el cuento *Qaqa* [Roca/ Abismo], donde narra las peripecias de un alma en su afán de devolver al lugar original a cada piedra que había arrojado a una escarpa. Versión parecida escuchamos en *Ayacucho* de boca de Arístides Quispe, lo que indica que se trata de un motivo regional de condenación.

Por último, Vallejo (2018) narró la muerte del niño Anselmo, tomando como contexto cultural al distrito de *Vinchos* en *Huamanga (Ayacucho)*, donde está prohibido orinar sobre los ojos de agua que, quebrada abajo, forman el río Paccha, en cuyas riveras existen poblaciones consumidoras del líquido. Anselmo murió una noche después de haber jugado haciendo unas construcciones utilizando barro preparado con una mezcla de agua y su orina. Después de su muerte, el niño no fue recibido en la Gloria, le dieron siete días para separe el agua y la orina. Cuando comunicó oníricamente el hecho a sus padres, estos lo ayudaron y evitaron la condena del alma del niño.

Las acciones del condenado para lograr su salvación y su destino final

Un motivo recurrente en la tradición sobre los condenados es la búsqueda de víctimas para devorarlos. Por tanto, el réprobo vagabundea por las noches y devora a los ebrios que duermen en los caminos (R12, 14 y 23). Esto sucede cuando los hombres, por aficionados a beber, van a las fiestas de los pueblos vecinos y retornan a sus hogares por las tardes, razón por la cual se anohecen y terminan durmiéndose en las sendas. Estos son encontrados y devorados por los condenados y al ser mordidos, los ebrios despiertan y gritan: “¡Qué ardor! ¡Qué ardor!”. No los consumen todo, dejan los pies y las manos de sus víctimas. Sin embargo, mordiisquean inclusive a la tierra ensangrentada. Casi siempre, en estos relatos, los condenados perciben la presencia de las mujeres de las víctimas y dicen: “Aún huelo a crudo”. En estos casos surgen algunos recursos culturales que evitan la devoración. Dos mujeres trepan a un árbol, una de ellas amarra con una faja a su bebé a la altura de su vientre. La tercera se refugia en medio del campo de cultivo de trigo con cuya paja hace una cruz. Se dice que estos seres espirituales no pueden ver hacia el *hanan pacha* (mundo de arriba) precisamente por estar condenados, todavía pueden transitar en el *hawa pacha* (mundo superficial) por un tiempo determinado, pero luego pertenecerán íntegramente al *uku pacha* (inframundo). Esta creencia condiciona que los caminantes nocturnos, cuando sea necesario, nunca descansan en el mismo camino, si no lo hacen en la parte superior del mismo.

Un condenado dijo: “Agradece al bebé que está amarrado en tu vientre, si no te hubiera comido”. El otro expresó: “Agradece a que estás protegida por las barbas de nuestro Señor”, refiriendo a las espigas del trigo. La víctima del R23 es un arpista, el condenado al encontrarlo dormido exclamó: “¡Por fin encontré mi salvación!”. Fourtané argumentó que la devoración se corresponde con la esperanza de redención del condenado: “A su modo de ver, la persona a la que haya comido lo sustituirá en su lugar de tormento. Algunos cuentos manifiestan que, al actuar de esta manera, logra realizar su propósito” (2015, p. 107).

La devoración tiene otras variantes, el varón condenado persigue, alcanza y extrae del medio de la multitud en el que trata de protegerse su pareja y la devora (R13); come a una muchacha dejando únicamente las uñas y los cabellos y luego come íntegramente a un torete (R11) y también devora a las ovejas (R27). En el R15, una mujer es protagonista de la huida mágica utilizando un peine, espejo y jabón que, al ser arrojados, se convierten en espinos, lagunas y áreas resbaladizas que dificultan la persecución del condenado. En algunos casos, en lugar del peine, aparece la aguja (R12). Estos objetos mágicos son proporcionados por una mujer que podría ser la Virgen (R13, 14 y 15) y, en otros casos, son concedidos por un sacerdote (R10). En casi todos estos relatos, la mujer es devorada porque quebranta la prohibición de no ver, no responder y no tener contacto con el perseguidor. La mujer soporta el encierro en el interior de un templo o permanece atada a una cruz en la cima de un cerro. Por dos noches ignora las súplicas del condenado, pero al tercer canto del gallo de la tercera noche, termina cediendo al pedido del condenado (mirarle, responderle o alcanzarle la punta del dedo) y, en ese momento, la mujer es devorada.

En el R20, el condenado intenta devorar a una familia; en el R25 a una mujer, y en el R26 a una pareja de ancianos. En el primero y el segundo, un perrito sale en defensa de sus dueños. Ante la arremetida del réprobo, el perro dice: “Si quieres comer a mis dueños, primero debe contar los pelos de mi cuerpo”. Cuando el condenado está por lograr su propósito, el perrito se mueve y hace equivocar al agresor. Esto sucede hasta el tercer canto del gallo, momento en que el atacante se da por vencido y abandona su propósito ante la eminente llegada de un nuevo día. Aquí hay un simbolismo polisémico, el perro como protector de los dueños y que inclusive cuando estos están en el fuego del purgatorio puede llevarles gotas de agua en sus orejas para mitigar la sed. En dos lugares diferentes del ámbito huancavelicano hemos encontrado que, al quinto día de la muerte de una persona, sacrifican al perro que más quiso esta para que lo acompañe en su viaje a la otra vida.

B. Martínez (2014), en San Antonio del Cajón, en Catamarca, Argentina, encuentra que el perro es un animal que representa dualmente el bien y el mal, es mediador del mundo humano y divino, es tentado por el maligno, pero también es protector y un guía de los muertos, por último, simboliza el ciclo de la vida, relacionándose con el sol, el fuego y el calor, y con la noche, el frío y la oscuridad. La ambivalencia explica, por qué en el condenado adopta también la forma de un



perro (R25) o, como Cancerbero, funge de guardián del tercer círculo del infierno (Alighieri, 1894).

En una línea similar, en relación al canto del gallo, B. Martínez (2014) ilustra cómo este se convierte en otro símbolo que refleja la lucha entre el bien y el mal, así como el flujo temporal de la vida. El gallo entona su canto al amanecer, cuando el sol prevalece sobre la noche y el calor vence al frío. Este canto anuncia el triunfo de Dios sobre las fuerzas malignas y el renacimiento de la vida. Aunque el gallo puede ser tentado por el maligno, también muestra la capacidad de resistir y de alertar a las personas acerca de su presencia amenazante.

En el R6, el condenado, un hacendado incestuoso que procreó con su propia hija, grita: “María, alcánzame a tu bebé. Quizá todavía me salve”, como queriendo devorar a la evidencia de la transgresión. En el R16, el réprobo que fue interrumpido en su vagabundeo, come a un bebé. Como se puede notar, en unos casos los infantes son protectores de sus madres y en otros se convierten en víctimas. Esto nos hizo recordar a la información que dio Arístides Quispe, que el diablo se presenta por los alrededores de *Wari* y *Llamawillka* (en *Quinua*, *Huamanga*) bailando en medio de los remolinos de viento y puede arrastrar hacia los abismos a los niños pastores que están sin bautizo.

Únicamente en el R20, el alma condenada de un hacendado elimina a un joven y hace pareja con la hermana de este. Contrariamente, en un trabajo de campo realizado por Taipe y Orrego (2020), encontraron un relato en el cual el héroe vence en un combate místico a un hacendado condenado, razón por la cual este logra su salvación y en recompensa deja al vencedor su hacienda, riqueza y autoriza el matrimonio de aquel con su hija. En el R18, el condenado anuncia su llegada con unos gritos horribles, dos muchachas se refugian en un árbol llevando consigo una olla con mazamorra de calabaza candente que, cuando el réprobo las acosa, estas arrojan la mazamorra sobre el condenado, entonces dijo: “Ustedes me han salvado ¡Gracias! Ahora me iré a la otra vida. Yo me condené por haber odiado a mi cuñada”, y se fue llorando.

Un caso especial es cuando el condenado extrae al alma de los vivos por la nuca (R9). Arístides Quispe narró que un viajero, arreando a su burrito, se anocheció y, al llegar a una quebrada, vio que una persona caminaba por el borde de un riachuelo intentando cruzarla. Al aproximarse vio era un alma. Esta pidió que el hombre le ayude a atravesar al riachuelo cargándolo, pero el viajero no quiso porque sabía que las almas condenadas extraían por la nuca al alma de los vivos para lograr su salvación. El alma pidió que lo cargara de espaldas de modo que su rostro no esté en dirección de la nuca del hombre. Tomando precauciones como poner sus sandalias en su boca por tener unos tirantes en forma de cruz, lo cargó con su poncho y lo hizo atravesar. Dicen que las almas temen al agua porque se aterrorizan de ver el reflejo de su rostro cadavérico. En otra ocasión, en *Tayacaja*, informaron que los viajeros nocturnos después de cruzar los riachuelos, descansan un poco masticando unas hojas de coca. Esto porque creen que, al momento de atravesar las aguas, las almas pueden subir a sus espaldas; entonces si continúan

su caminata de largo, se fatigarán rápidamente, porque no dieron tiempo para que las almas bajen de ellos.

Con relación al destino final de las almas, 16 de 29 relatos no explicitan este hecho. En contraste, los R9, 18 y 28 refieren que las almas condenadas se salvan, esto es cuando el condenado extrae por la nuca al alma de los vivos, cuando devora al arpista que dormía ebrio en el camino, y cuando muere por acción de dos muchachas que derraman la mazamorra de calabaza candente sobre el condenado. Sin embargo, en los 16 relatos que no explicitan su destino final se puede pensar que está implícito el acto de la salvación como sucede en la confrontación del héroe (hijo de un oso y una mujer) con el condenado o cuando otro héroe quema leña contenida en un cilindro del cual salen volando los espíritus de un cura y de otras personas en forma de palomas y van en dirección del cielo.

Los R1, 2, 4, 5, 6, 7, 8 y 23 señalan que las almas condenadas de los explotadores y déspotas, de los tramposos, incestuosos, quebrantadores del celibato religioso, cómplices de los curas perdidos y otros son conducidos al *Tawa Ñawi*, infierno andino, de cuya ubicación hay varias versiones, aunque siempre refieren a la cordillera oriental de Huanta. Según los campesinos de *Marcas* y *Caja Espiritu* (en *Acobamba*) el *Tawa Ñawi* es una laguna que arde y está por las cercanías de *Huarcatán* (en *Ayahuanco*, *Huanta*). El ingreso a esta zona se hace por *Cobriza* o por *Colcabamba* (Taipe, 2020b).

En cambio, Huertas (2007) reportó que, para los habitantes de *Ccechcca* y *Allpachaca*, el *Tawa Ñawi* es un complejo de cuatro montañas cerca de *Tirkus* (en *Huanta*), y que en las faldas de uno de ellos está *Yawarqucha* (Laguna de sangre). Por su parte, L. Cavero narró que el *Tawa Ñawi* “es una gran caverna que se halla al borde de un riachuelo en la comprensión del pueblo de *Carhuauran*, que pertenece al distrito de *Huanta*” (1957, p. 205).

Otro registro señala que este infierno estaría por los bajíos de *Apulema* y *Putis*. El R6 habla que *Tawa Ñawi* y *Pan de Azúcar* son pueblos de los diablos y sus ministros (brujos, danzantes y músicos) y son dos montañas contiguas y están por *Putis* al inicio de la zona montañosa. El R5 lo describe como cuatro cerros frente a *Yana Monte* en la ruta hacia la selva ayacuchana. El R2 lo ubica en las cercanías de *Tirkus* y el R7 cerca de *Sallqantuyuq*, ambos en los límites de la cordillera y la selva. Los relatos coinciden que en el *Tawa Ñawi* hay una laguna de sangre pestilente donde pagan sus culpas las almas condenadas, encadenadas por las muñecas y tobillos, sin posibilidad de escape. Después de la muerte, los condenados se dirigen a este infierno por su cuenta o conducidos por los diablos, por unos gendarmes o por remolinos de vientos. Se dice que en esa ruta hay huellas profundas de humanos y toda clase de animales y que los árboles y arbustos de los costados del camino por donde pasó el condenado están arrasados.

Los viajeros que pasaron por las cercanías de este infierno escucharon los gritos y lamentos, algunos vieron la escarpa, los cuatro ojos, la laguna color sangre y las almas encadenadas. En casos como este, algunas almas encargaron que avisen a sus familiares para que extraigan el dinero escondido que tuvieron en vida y con



ello paguen sus deudas o las repartan a la gente por tres domingos y encargan que les realicen misas para ver si lograban su salvación. La restitución es un viejo tema europeo y fue adaptado en la tradición oral quechua. En *Cusco*, la restitución está presente en la “historia de Miguel Wapaya” (Arguedas, 2012a); mientras que, entre *Acobamba* y *Huanta*, fue registrado y analizado por Coronel y Millones (2019) y Huertas (2007).

De la caverna de los bajíos de *Carhuauran*, considerado uno de los Tawa Ñawi, se dice que en su interior está el infierno que es como los pueblos del mundo superficial. Un trabajo de campo permitió a Lemlij y Millones (2020) informarse que los carhuaurinos dicen que el infierno se ha desplazado hacia el valle cocalero de Ayacucho. Sin embargo, cada pueblo ha construido o ubicado a sus propios infiernos, por ejemplo, Arístides Quispe informó que los diablos viven en una catarata de los bajíos de *Llamawillka* (en *Quinua, Huamanga*). El *supay wasi* (casa del diablo) está en un abismo que tiene una especie de capilla por formación natural, con una puerta arqueada como los de una iglesia (Taipe, 2019, p. 40).

Para los indígenas de *Accoyanca-Violetas* (en *Quichuas, Tayacaja*), los diablos salen del interior de la falla geológica de la montaña ubicada al lado derecho del río *Mantaro*, un poco más abajo de la represa de *Tablachaca* en el Complejo Hidroeléctrico del Mantaro.

Por último, en el R14, después de una complicada persecución, el alma condenada alcanzó a su pareja:

(...) y la agarró de la mano y se la llevó. Así llegaron a un lugar donde había una inmensa hoguera a la que el alma arrastró a la muchacha, cuando estuvo a punto de ser abrazada por el fuego, su perrito, de su pollera, la jaló hacia atrás. Así, el alma sola penetró al fuego. En esa inmensa hoguera dice que mucha gente muerta está ardiendo. La muchacha regresó llorando (Taipe, 2020a, p. 237).

En consecuencia, en este relato, hay un final explícito en el cual el alma condenada ingresa al fuego del infierno. Destino semejante fue imaginado cuando las personas terminaron sus vidas mediante el suicidio. En cambio, las almas de las personas que murieron en accidentes carreteros, los que fueron víctimas de homicidios y ejecuciones extrajudiciales van al purgatorio a limpiar sus pecados en fuego para luego alcanzar la gloria de Dios ya sea mediante la restitución, la acción de los vivos en favor de los muertos o por la gracia de la Virgen del Carmen y del Niño Jesús.

Las funciones culturales de la tradición sobre los condenados

Las funciones de la tradición sobre los condenados actúan como dispositivos culturales de control social y dominación espiritual de los quechuas.

En cuanto dispositivo de control social, esta tradición censura a las distintas formas del incesto, regla que pauta el intercambio de mujeres entre los grupos huma-

nos, estableciendo que la mujer no puede ser esposa al interior del grupo parental, sino que será tomada por un varón de otro parentesco. La animalización de los incestuosos y la condenación de sus almas a la muerte de estos actúan sobre el imaginario asociándolo directamente con lo diabólico y lo infernal.

Un segundo bloque de censura refiere a los explotadores y déspotas. Estos son los hacendados, las autoridades civiles y policiales, los “doctores” y los “grandes personajes” (es decir, los miembros del grupo de poder local en el que están incluidos los hombres del clero). La construcción anterior debe ser entendida en un contexto en el que, en el ámbito estudiado, hasta después de la aplicación de la reforma agraria (1969-1979), predominaba un sistema de haciendas tradicionales basado en la explotación servil. Los hacendados no solo dominaban en el territorio de sus propiedades, sino también en el ámbito distrital y provincial, para el cual actuaban aliados con el clero, las autoridades civiles y policiales y los comerciantes holgados. Se trataba de un contexto en el cual explotaban el trabajo de los indígenas de haciendas y de comunidades y aplicaban otras formas de exacción de los excedentes de la población dominada. Por tanto, el imaginario de los subordinados revirtió la noción del infierno e inventó al *Tawa Ñawi* como lugar en el cual pagan sus culpas los explotadores y los déspotas.

Nuestros relatos exponen otras censuras menores como la complicidad con las fechorías del cura, el hurto, la brujería, el mal pagador, alternar con desconocidos, el engaño, la mentira, la promesa incumplida, el bebedor y el odio a otros.

Si lo anterior es parte de las funciones culturales evidentes en los relatos estudiados, creemos que lo fundamental está en el impacto de sus funciones implícitas del secuestro espiritual de los quechuas o, como lo denominó Gruzinski (2016b, 2016a), de la colonización de lo imaginario como un poderoso dispositivo cultural para el ejercicio de dominación.

La dominación cultural fue realizada básicamente mediante la violencia religiosa a través de los discursos, de una parte, sobre la condenación, el fuego del infierno, el diablo y otros seres diabólicos, y de otra, acerca de Dios, la Virgen, el Niño y los santos. A lo anterior se adicionó la persecución, los juicios, los procesos, las visitas, la extirpación de idolatrías, los castigos físicos, la privación de libertad y la condena que involucraban servicios a la iglesia y los obrajes.

Pero la palabra, aunque utilizaron la lengua originaria, tuvo sus limitaciones para transmitir los conceptos y las categorías cristianas; por tanto, se vieron obligados a recurrir a un despliegue impresionante de imágenes y esculturas. Así se difundieron los grabados del Juicio Final, las postrimerías, los monstruos, Santiago Mataindios y los mártires decapitados.

Mediante la violencia religiosa infundieron miedo, terror, angustia y sentimientos de culpa en la población nativa al punto que esta internalizó gran parte del discurso, iconos y creencias occidentales. Así se explicaría el éxito de la difusión de los curas sobre las almas condenadas, los diablos y el fuego del infierno.

En los pueblos del ámbito del Obispado de Guamanga (*Huamanga, Angaraes y Huancavelica, Huanta, Vilcas Huamán, Castrovirreyna, Andahuaylas, Parinaco-*



chas y Lucanas), quedó profundamente enraizada la ideología colonial asimilada. Sin embargo, esta asimilación no fue mecánica, fue creativa, con procesos de apropiación, modificación y readaptación de los discursos.

Actualmente, una mirada panorámica frente a la crisis sanitaria, que por la pandemia global vive el mundo, especialmente en el área estudiada, permite notar la revitalización de la creencia en Dios y su séquito de santos y ángeles como lo testimonian las cadenas de oraciones y el oficio de misas virtuales. En pleno siglo XXI, como postuló Cassirer (1993), el pensamiento mítico-religioso vence todavía al pensamiento racional. Queda mucho por descolonizar y secularizar al entendimiento.

Conclusiones

El análisis de los 29 relatos sobre condenados correspondientes al ámbito del centro-sur andino peruano, condujo hacia las siguientes conclusiones:

1. Las transgresiones de las reglas, las normas y los valores morales, éticos y estéticos impuestos por el cristianismo son causa de la condenación. Los pasibles de esta pena son los protagonistas de las relaciones sexuales ilícitas, los explotadores y abusos de la población indígena en un contexto del predominio de las haciendas tradicionales basadas en la explotación servil; aquellos que tienen “mala muerte” o muerte violenta por suicidio, accidente, asesinato y ejecución extrajudicial; los que mueren dejando asuntos sociales inconclusos; y, aquellos que en vida obraron incorrectamente.
2. Los condenados, al ser rechazados por Dios, vagan en este mundo por cierto tiempo, provocando terror con sus formas monstruosas y arrojando fuego y brasas por la boca y la nariz, y buscan devorar a los humanos para lograr su salvación, porque el alma de las víctimas los sustituiría en los tormentos. En este proceso, las personas vivas se valen de muchos recursos culturales que neutralizan al agresor. En otros casos, el condenado no devora al cuerpo, sino que extrae al alma por la nuca. La salvación es también producto de la derrota del réprobo por algún héroe. En varios relatos, el destino final de los condenados es el *Tawa Ñawi* u otro infierno no especificado. Algunos deudos creen que sus almas irán al purgatorio, porque si tuvieron “mala muerte” o muerte violenta, debe ser porque fueron responsables de alguna transgresión.
3. Las funciones culturales de esta tradición es fungir de control social contra los transgresores de aquello que fue estipulado por la iglesia como normal y correcto. Entonces, la condenación, los diablos y el infierno son operadores simbólicos de las sanciones místicas. Sin embargo, las funciones implícitas se encaminan hacia el secuestro del espíritu o la colonización del imaginario de los aborígenes; por tanto, se trata de un dispositivo cultural para el ejercicio de la dominación. Infundiendo el miedo, terror, angustia y sentimientos de culpa se podía dominar y explotar con mayor facilidad.

Bibliografía

- Alighieri, D. (1894). *La Divina Comedia*. Jacobo Peuser.
- Arguedas, J. M. (2012a). Canciones y cuentos del pueblo quechua. En *Obra Antropológica*, T. 2 (pp. 181–271). Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012b). Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. En *Obra Antropológica*, T. 5 (pp. 211-289). Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012c). Folklore del valle del Mantaro. En *Obra Antropológica*, T. 3 (pp. 15-235). Horizonte.
- Cassirer, E. (1993). *El Mito del Estado*. FCE.
- Cavero, L. E. (1957). *Monografía de la provincia de Huanta* (Vol. II). Ciusal.
- Cavero, R. (1990). *Incesto en los Andes. Las «llamas demoniacas» como castigo sobrenatural*. Huari.
- Coronel, J., & Millones, L. (2019). Tawa Ñawi: Un caso de sanción ideológica del campesinado a los terratenientes, Huanta (Ayacucho) y Acobamba (Huancavelica). *Alteritas*, 8(9), 81-94. <https://doi.org/https://doi.org/10.51440/unsch.revista-alteritas.2019.9.12>
- Fourtané, N. (2015). *El Condenado Andino. Estudio de Cuentos Peruanos*. IFEA, CBC.
- Gruzinski, S. (2016a). *La Colonización de lo Imaginario. Sociedades Indígenas y Occidentalización en el México Español*. Siglos XVI-XVIII. FCE.
- Gruzinski, S. (2016b). *La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner»* (1492-2019). FCE.
- Héritier, F. (1994). Presentación. En F. Héritier, B. Cyrulnik, A. Naouri, D. Vrignaud, & M. Xanthakou (Eds.), *Del Incesto* (pp. 7–17). Nueva Visión.
- Huertas, L. (2007). El infierno del Tawa Ñawi: un discurso de los campesinos de Huanta sobre castigo y justicia. *Cuadernos Interculturales*, 5(8), 71-96.
- Landeo, P. (2017). *Qaqa. Atuqpa Chupan*, 5(5), 45-47.



Lemlij, M., & Millones, L. (2017). *Reflexiones Sobre la Muerte en el Perú*. UN-MSM.

Lemlij, M., & Millones, L. (2020). *Memoria, Imagen y Violencia. Apuntes Sobre el Perú Andino*. Sidea.

Martínez, B. (2013a). Taxonomías de la muerte: suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65771>

Martínez, B., (2013b). Devenir histórico y juridicidad emergente: espacialidad simbólica en Santa María (Argentina). *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (25), 71-89.

Martínez, B. (2014). Dios, Cristo y el maligno: disputas cosmológicas y ciclos temporales en San Antonio del Cajón (provincia de Catamarca, Argentina). *Estudios Atacameños*, (49), 177-196.

Matto, C. (1973). *Aves sin Nido*. Biblioteca Peruana.

Millones, L. (2007). *Todos los Niños se van al Cielo*. PUCP.

Millones, L. (2010). *Después de la Muerte. Voces del Limbo y el Infierno en Territorio Andino*. FE-CRP.

Monge, P. (1993). *Cuentos Populares de Jauja*. UNCP, MPJ.

Morote, E. (1958). *La huída mágica. Estudio de un cuento popular del Perú*. En Congreso Internacional de Americanistas XXXI (pp. 797-848). UNAM.

Rivera, E. (1993). Prólogo. En *Cuentos Populares de Jauja* (pp. 15-16). UNCP, MPJ.

Taipe, N. (2019). Los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivo cultural de dominación. En N. Taipe (Ed.), *Ayacucho en la Perspectiva de las Ciencias de la Cultura* (pp. 15-58).

Taipe, N. (2020a). Los valores morales en un cuento kichwa del alma condenada. En *Historias y Tradiciones Orales en el Devenir Cultural de los Kichwas del Centro-Sur Andino Peruano* (pp. 235-249). Pres.

Taipe, N. (2020b). Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario de los pueblos andinos. En *Historias y Tradiciones Orales en el Devenir*

Cultural de los Kichwas del Centro-Sur Andino Peruano (pp. 195-234). Pres.

Taipe, N., & Orrego, R. (2020). Identidades y alteridades étnicas en un relato quechua «Del hijo de Atawallpa». *Pacarina Del Sur*, 11(43).

Vallejo, P. (2018). La muerte del niño Anselmo y las dificultades para la salvación de su alma. *Alteritas*, 7(8), 87-97. <https://doi.org/https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2018.8.156>

Vergara, A. (1997). *Yo no Creo, Pero una vez... Ensayos Sobre Aparecidos y Espantos*. JGH Editores, Colegio Memoria y Vida Cotidiana, A. C. y CONACULTA.

Xanthakou, M. (1994). El incesto: Sueño y realidades. En *Del Incesto* (pp. 137-170). Nueva Visión.