



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Las representaciones sobre la vejez en una comunidad Qom del ámbito urbano bonaerense

Autores (en el caso de tesis y directores):

Gustavo Rodolfo Mariluz

María Julieta Oddone, directora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2014

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Gustavo Rodolfo Mariluz

LAS REPRESENTACIONES SOBRE LA VEJEZ EN UNA COMUNIDAD QOM
DEL ÁMBITO URBANO BONAERENSE

Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Directora: Dra. María Julieta Oddone

Buenos Aires
2014

RESUMEN

El mundo, y todo lo que hay en él, se le hace presente a la conciencia del hombre de variadas maneras, una de ellas está reflejada por las representaciones. Por medio de las representaciones, entendidas como creencias, imágenes etc. el hombre conoce y construye el mundo. Ellas están “allí” antes de que el hombre advenga; sin embargo, con su accionar las modifica en un juego dialéctico para significar los viejos y los nuevos eventos que acontecen a lo largo del curso de su vida. En este devenir existencial, el hombre envejece. El envejecimiento es un proceso que afecta potencialmente a todos los seres humanos ya que, por el sólo hecho de vivir, envejeceremos. Este es un proceso que se encuentra insertado en un contexto social que es el que le da sentido; de tal manera que es de interés sociológico el análisis y el conocimiento de los diversos contextos sociales en donde el proceso de envejecimiento, tanto biológico como social, se desarrolla.

La Argentina es un país pluriétnico ya que habitan en su territorio específicas culturas aborígenes. Esta es una característica que recientemente es considerada en el derecho constitucional en donde se reconoce su preexistencia a la formación del Estado Nacional. Muchas de estas personas, por diversos motivos en donde el económico es el más importante, toman la decisión de migrar de su lugar de origen. Este hecho impacta en su sistema representacional que debe ser modificado para significar los nuevos eventos que deberán enfrentar en el nuevo lugar, en este caso, la ciudad moderna. La plasticidad y la ambigüedad que portan las representaciones posibilitan que los migrantes signifiquen eficazmente los acontecimientos que se le presentarán en su cotidianeidad y encuentren los cauces y las formas para desarrollar su vida en su nuevo contexto residencial sin perder toda su identidad sino transformándola. Esta Tesis estudia las representaciones sobre la vejez de una comunidad Qom que habita el conurbano bonaerense y se enmarca dentro del campo académico definido por la Sociología del Envejecimiento, y si bien comparte su objeto de estudio con otras disciplinas como la Etnogerontología, propone una mirada inspirada en la tradición sociológica propiamente dicha beneficiándose de todas la miradas que confluyen en su objeto de estudio.

ABSTRACT

The world and everything in it, is made to submit to man's consciousness in various ways, one of which is reflected by the representations. Through performances, understood as beliefs, images etc. Man knows and builds the world. They are "there" before the man emerge demands , however, modifies their actions in a dialectical game to signify the old and the new events that happen throughout the course of his life . In this existential becoming, a man ages . Aging is a process that potentially affects all human beings and that, by the mere fact of living, grow old. This is a process that is embedded in a social context that is what gives it meaning, so that interest is sociological analysis and understanding of the diverse social contexts in which the aging process, both biological and social, develops.

Argentina is a multiethnic country and living in its territory specific Aboriginal cultures. This is a feature that is recently considered in constitutional law where his pre-existence to the formation of the National Government recognized. Many of these people, for various reasons where the economic is the most important, make the decision to migrate from their place of origin. This impacts their representational system should be modified to signify new events they will face in the new place, in this case, the modern city. The plasticity and ambiguity bearing representations allow migrants effectively mean the events will be presented in their daily lives and find the channels and ways to develop your life in your new residential context without losing its identity but transforming.

This thesis examines representations of old age in a community-dwelling Qom suburban Buenos Aires and is part of the academic field defined by the Sociology of Aging, and although it shares its subject matter with other disciplines like Etnogerontología proposes an inspired look in the Immediate sociological tradition benefiting from all the eyes that converge in its subject matter .

INDICE

Introducción	8
I. Algunas cuestiones sobre el marco teórico. ¿Qué son las representaciones?	22
I.1 ¿Qué significa representar?	33
I.1.1 Representaciones: conceptos similares	35
I.1.2 Representaciones y sentido común	39
I.1.3 Individuo y sociedad	40
I.1.4 La formación de las representaciones	43
I.1.5 El proceso de anclaje de las representaciones	46
I.1.6 El proceso de objetivación de las representaciones	47
I.1.7 Las representaciones y el campo de representación	49
I.1.8 Representaciones y conflictos	52
I.1.9 Representaciones y practicidad. Materialidad	53
I.1.10 Representaciones y eficacia	55
I.1.11 Representaciones y adscripción social	58
I.1.12 Representaciones y verdad	66
I.2 La vida cotidiana	70
I.2.1 Representaciones y vida cotidiana	70
II. Las poblaciones originarias	85
II.1 Efectos de la Conquista y el proceso independentista	87
II.2 Descripción demográfica de los pueblos originarios de la República Argentina	91
III. Problemas a resolver en relación a la definición de “indios”	106
III.1 La “cuestión indígena”. Diversas denominaciones para un mismo sujeto	111
IV. El Otro. Construcción de la alteridad. Raza, etnicidad, aboriginalidad, etc.	126
IV.1 Alteridad y rol	132
V. Migración. Del “norte” a la ciudad	134
V.1 El monte, la ciudad, el trabajo	159
V.2 Cambios en la ciudad	164
V.3 Ciudad y política	171
V.4 Migración y cultura	174
VI. La edad. Variaciones etáreas entre los Qom	177
VI.1 La edad	178
VI.2 Gradaciones de edad entre los Qom	180
VII. Los “antiguos”, los ancianos, el “tiempo de antes”. La memoria, el olvido	191
VII.1 La memoria	195
VII.2 Memoria y cotidianeidad	202
VII.3 El olvido	205
VIII. El envejecimiento en una comunidad Qom del ámbito urbano bonaerense	215
VIII.1 La salud	220

VIII. 2 La lucha	224
VIII.3 La enfermedad y la muerte	226
Conclusiones	263
Bibliografía	281

Agradecimientos

Todo trabajo de investigación tiene deudas de agradecimiento para las personas que de una manera u otra han prestado su colaboración para poder realizarlo. En consecuencia, quiero manifestar en primer lugar mi profundo agradecimiento a los informantes de la comunidad Qom *Yektakai* quienes se prestaron solícitamente al requerimiento de las entrevistas y me brindaron sus testimonios siempre en un marco de intimidad respetuosa. Me han abierto sus casas en donde ha sido posible llevar a cabo las entrevistas y nos hemos entretenido conversando no sólo de lo que interesaba a esta investigación sino sobre cuestiones que nos tiene como actores partícipes de esta ciudad.

Un especial agradecimiento a la Dra. María Rosa Martínez de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata a quien tuve el agrado de conocer y que no solo me recomendó bibliografía en relación al tema de la Etnogerontología sino también asesoramiento en el orden metodológico y etnográfico en particular. Con la Dra. Martínez pudimos conversar y debatir sobre cuestiones que hacen a nuestro respectivo campo académico.

En ocasión de indagar específicamente en el tema de la mujer Qom, he mantenido una entrevista con la Dra. Mariana Gómez de la Carrera de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, quien también amablemente me permitió conocer sus trabajos de investigación que aportaron mucho material en relación a su particular objeto de investigación.

En la búsqueda de fuentes y datos para mi investigación, tuve el inmenso placer de conocer a los doctores Laureano Reyes Gómez y Felipe Vázquez Palacios de la Universidad Nacional de Chiapas, México con quienes mantengo una fluida comunicación en relación a los temas que nos interesan; la vejez en los pueblos originarios. Gracias a su desinteresada colaboración, pude conocer sus investigaciones en relación a cómo se vive la vejez en México y principalmente entre los Zoques en el Estado de Chiapas enriqueciéndome con sus aportes, no solo en relación a esta tesis, sino también en mi rol de sociólogo.

Al Dr. Eugenio Semino, titular del Instituto en Defensa de los Derechos de la Tercera Edad, de la Defensoría General Comunal del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, conocido como el “Defensor de la Tercera Edad” y a su grupo de trabajo compuesto por la Lic. Silvia Perelis, la Lic. Graciela Safidie, el Lic. Roberto Orden, el Lic. Sebastián Eskenazy y el Lic. Sergio Fiscella, debo expresarles mi gratitud pues no solo apoyaron esta investigación sino que también me brindaron datos en relación a denuncias y a toda la información que poseen en relación a mi tema de investigación. Gracias al Dr. Semino y su grupo de trabajo, puede conocer al Dr. Blanco quien trabaja desde hace años con grupos originarios cuidando su salud y aprendiendo el conocimiento ancestral de estas comunidades en relación al cuidado del cuerpo y tratamiento de enfermedades. Este agradecimiento debe ser extendido al Dr. Ricardo Rovner, Secretario de la Comisión de Población de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación que me facilitó una lista con las organizaciones indígenas registradas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas.

Finalmente, un especial agradecimiento a mi Directora de tesis y amiga la Dra. Oddone que con una paciencia infinita fue guiándome en el laberinto de esta investigación, prestándome libros, asesorándome metodológicamente, suministrándome todo tipo de información en relación a esta tesis, informándome de congresos y jornadas en donde se presentaban ponencias en relación a mi objeto de estudio y corrigiendo los múltiples borradores y manuscritos que le fui entregando en el tiempo que duró no solo la investigación de campo sino la redacción final. Sin su dirección, difícilmente pudiera haber realizado la tesis.

A todos ellos, quiero expresarles mi profunda gratitud pues se han involucrado con esta investigación desde su honestidad intelectual y su vocación profesional. Sin su colaboración y ayuda, difícilmente hubiera podido concluir esta tesis.

INTRODUCCIÓN

Si hay una certeza en la vida es que, si vivimos lo suficiente, envejeceremos. El envejecimiento es, entonces, el producto de la vida y del tiempo de la existencia.

Desde hace ya muchos años, los temas relacionados con el proceso de envejecimiento se desarrollan no sólo por el interés académico que suponen sino por la importancia social que van adquiriendo debido a la transición demográfica que determina, en virtud del descenso de la tasa de fecundidad y del alargamiento de la vida principalmente, el llamado envejecimiento poblacional. Si a estas dos variables le sumamos el aporte del fenómeno migratorio que, al expulsar población económicamente activa envejece a la ciudad de origen funcionando demográficamente como el descenso de la tasa de fecundidad, notaremos que el envejecimiento poblacional se va consolidando en la mayor parte del mundo. Descenso de la natalidad, longevidad y migraciones, se configuran como las variables demográficas que explican el envejecimiento poblacional.

La República Argentina, como así también los países del cono sur, hace rato que han comenzado su proceso de envejecimiento poblacional y este fenómeno determina que la población de más de sesenta años, supere el 7% ubicando a estos países como envejecidos. Este fenómeno impacta en toda la sociedad desde lo cultural, lo político, lo económico, lo familiar, lo laboral, lo educativo, etc. Toda la sociedad se transforma en virtud de este proceso. Esta transformación no necesariamente se debe ver como negativa sino todo lo contrario. La vejez, desde este punto de vista, puede ser considerada un éxito de la vida como así también de la implementación de políticas sociales y públicas que tienden a proteger a las personas viejas y a los grupos etáreos en general. El envejecimiento poblacional, es el producto de las sociedades modernas y traen un desafío no sólo a la academia sino a los gobiernos que deben programar e implementar políticas sociales que contemplen la situación de los ciudadanos que envejecen.

Los estudios sobre la Sociología del Envejecimiento y la Gerontología Social hace años que han alcanzado suficiente desarrollo académico y han logrado definir su objeto de estudio. A veces en tensión y muchas veces en armonía, confluye con la

Gerontología tradicional, con la Geriátrica, con la Antropología, la Psicología y la Psicogeriatría entre otras disciplinas académicas más, y comparten el mismo objeto de estudio que es el sujeto que envejece y el envejecimiento social y humano entendido como un proceso bio-psico-social. Junto con la Demografía, la Política Social principalmente y la Economía, estudia la evolución de las sociedades industriales modernas a partir de la transición demográfica; sin embargo, la particularidad de las comunidades indias pasaba desapercibida. A veces, las noticias reflejaban la violencia ejercida contra alguna comunidad en particular en ocasión de un reclamo de tierras o en protesta por algún abuso, y podíamos ver la participación de algunos viejos en dichos reclamos. Luego, las organizaciones comunitarias publicaban un comunicado y accedíamos a esta información que siempre nos asombraba. La ausencia de trabajos y líneas de investigación, fueron como un empuje y definieron la pertinencia de la elección del tema.

Es así que, a partir de estas preliminares consideraciones, y consultado con mi tutora, pude definir mi objetivo general: estudiar las representaciones sobre la vejez en una comunidad originaria radicada en el ámbito urbano bonaerense.

Este objetivo general no sólo era viable desde lo metodológico sino pertinente en la continuación de la temática de investigación elegida a partir de mi especialización académica.

Una vez decidido el tema, comencé mi investigación.

METODOLOGÍA

El trabajo de investigación comenzó con una serie de preguntas exploratorias en relación a la descripción sobre qué imagen de la vejez poseen las personas objeto de mi estudio. Obviamente, ya poseía ciertas ideas sustentadas en teorías, que me inducían a ciertos planteos en relación a ese objeto. En la práctica de investigación, es difícil ignorar las teorías aprendidas pues de alguna manera, ya forman parte de nuestra conciencia de investigador y hacen a nuestra subjetividad. Pero esto no debe ser considerado un obstáculo sino que deben ser aprovechadas en el marco de la propia investigación.

...el marco teórico se constituye en una parte importante de una investigación – independientemente del tipo de metodología utilizado-, toda vez que ésta se beneficiará de sus aportaciones científicas. (Martínez Carazo 2006:169)

La cuestión de la vejez podía iluminarse si indagaba sobre qué pensaban las personas en relación a su propia vejez y la vejez de los que los rodean.

En principio, y solo como exploración, es pertinente plantear dichas interrogaciones hacia el colectivo expresado por los viejos pero, la viabilidad de llevar a cabo la investigación, se ve reducida por la magnitud de dicho colectivo. De tal manera que, una vez planteado lo que pretendía estudiar, debí replantearme como iba a enfocar específicamente esta investigación ya que no iba a ser posible poder conocer las representaciones que poseen todas las personas con la profundidad que pretendía. No obstante, es lícito comenzar con estos planteos cuando se tiene cierto escozor intelectual indispensable para llevar adelante una investigación social.

Ayudó en este planteo, la investigación realizada en ocasión de escribir la Tesis de Maestría en Política Social en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en donde me propuse conocer y analizar la imagen de la vejez impregnada en la Política Social argentina. Una vez que pude delimitar el tema, enfoqué mi objetivo general que fue conocer las imágenes de la vejez en la Política Social sobre la Tercera Edad en la Argentina desde el virreinato del Río de la Plata hasta el año 2000. Quería conocer como había evolucionado, por decirlo así, las imágenes que nuestros dirigentes elegidos democráticamente tuvieron a lo largo de nuestra historia, para con el tema del envejecimiento. Para ello estude los proyectos ingresados reglamentariamente en la Honorable Cámara de Diputados de la Nación y los anales y documentos que pertenecían a la época colonial y los años posteriores a la independencia. Tome como ejemplo para este trabajo, una investigación realizada por mi tutora de Tesis la Dra. María Julieta Oddone, quien indagó en cómo se presentaba la vejez en los libros de lectura infantil utilizados en la educación primaria argentina hasta el año 1997. Tomando esta investigación como modelo, pude concluir dicha Tesis de Maestría. De tal manera que decidí, junto con mi tutora, continuar con esta temática pero ahora haciendo un trabajo de campo en relación a mí particular objeto de estudio que ya no eran documentos sino el testimonio vivo de los que serían mis informantes. De alguna manera, la presente Tesis de doctorado, es la continuación de mi Tesis de Maestría.

Estudiando el estado del arte, pude comprobar que no había mucha investigación en relación al estudio de las representaciones sobre el envejecimiento que poseen las

comunidades originarias asentadas en el ámbito urbano, un tema que me había interesado en ocasión de capacitarme profesionalmente en el área de la Sociología del Envejecimiento. Si bien había estudios provenientes de la Etnogerontología, hacían hincapié en las poblaciones situadas en sus comunidades originales y solo secundariamente observaban qué sucedía con los viejos en la ciudad. Tanto en México como en Bolivia, Perú y Argentina, comenzaba a estudiarse cómo se vive y cómo se piensa el envejecimiento en las comunidades indias pero siempre desde la mirada etnológica tratando de rescatar cierta originalidad, por decirlo así, de la etnicidad propia de esas comunidades. Sin embargo, como algunas de ellas se trasladaban a la ciudad y pretendían reproducir y conservar las particularidades étnicas en la ciudad que las recibe, son objeto de estudio para los etnógrafos y sociólogos.

La Sociología no había receptado la particularidad de esta temática en la Argentina. Desde la medicina, y a partir del trabajo profesional del Dr. Blanco, comenzamos a conocer ciertas particularidades de estos grupos, en especial, los Mapuches asentados en la provincia de Buenos Aires población atendida por dicho médico. En conversaciones mantenidas con el Dr. Blanco, pude enterarme de algunas cuestiones en relación a cierto ideario y a algunas prácticas médicas llevadas a cabo en esa comunidad en donde el conocimiento de los más viejos, era indispensable para su implementación. La particular sensibilidad del Dr. Eugenio Semino, el Defensor de la Tercera Edad de la Defensoría del Pueblo del Gobierno Autónomo de la Ciudad de Buenos Aires y su grupo de trabajo, con quien he compartido cierta actividad profesional en relación a esta temática, también confirmó la ausencia de conocimiento específico sobre los grupos originarios que migraron a este ámbito.

Una vez que pude establecer el objetivo general, comencé a recolectar información sobre las comunidades indias inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indias, hoy denominado Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas del Ministerio de Desarrollo Nacional y concurrí a la Comisión de Población de la H. Cámara de Diputados donde pude obtener una lista de las comunidades registradas en el ámbito urbano bonaerense. De esa lista, comencé a indagar ya más

profundamente, la historia de esos “pueblos”¹ y pude conocer que la comunidad Qom tenía una larga historia de asentamientos urbanos y de desplazamientos migratorios no solo a los ingenios azucareros de Jujuy y Salta sino también a Resistencia, Sáenz Peña, Rosario y Buenos Aires lo que los hacía idóneas para llevar adelante mi investigación. Si bien había otras comunidades como la Mapuche, la Wichí y la Kolla, mi interés se centró en los Qom debido a su propia particularidad y al hecho, como dije, que habían migrado hace largo tiempo a la ciudad de Rosario, Resistencia y Sáenz Peña en donde conformaban un barrio con sus particularidades. Si bien yo pretendí estudiar a las comunidades asentadas en el ámbito urbano bonaerense, me pareció pertinente estudiar a la comunidad Qom pues ya tenían experiencia asentada en los relatos sobre la vida en la ciudad lo que configuraba una ventaja sobre las otras. Consultada esta particularidad con mi tutora, decidimos que haría el trabajo de campo en una de esas comunidades mediante un estudio de caso.

Estudio de caso

En las Ciencias Sociales, y en virtud de la emergencia de lo que se llamará la “cuestión social”², se comenzará a indagar con métodos cualitativos lo pertinente de esta problemática³. Para el caso de nuestro país, será el conocido informe sobre *El estado de las clases obreras argentinas a comienzo del siglo* llevado a cabo por Juan Bialet-Masé en los primeros años del siglo XX quien que inicia esta tarea.

Mi modo de proceder -dice Bialet-Masé- en desempeño de esta comisión ha sido el mismo que he empleado antes. Ver el trabajo en la fábrica, en el taller, en el campo, tomar los datos sobre él y después ir a buscar el obrero en su rancho o en el conventillo, sentir con él, ir a la fonda, a la pulpería, a las reuniones obreras, oírle sus quejas, pero también oír a los patrones y capataces. (1968:28)⁴.

Se puede observar, en este pasaje, cierta similitud con el método antropológico a la manera de los etnógrafos como Malinowski en donde lo que se destaca es la permanencia en el terreno, la recolección de datos primarios a través de observación

¹ Más adelante, se dará cuenta del porqué del entrecomillado.

² Sobre el tema de la Cuestión Social Cfr.: Castel, Robert (1997): *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* Paidós. Bs. As

³ Para una historia sobre el uso de técnicas cualitativas y estudio de caso en el ámbito sociológico lo podemos encontrar en el artículo de Neiman y Quaranta (2006): Los estudios de caso en la investigación sociológica en Vasilachis de Gialdino (coord.) 2006.

⁴ Hay una versión digital en <http://www.trabajo.gba.gov.ar/informacion/masse/Volumen1.pdf>, ver página 20.

y de entrevistas individuales y/o colectivas, la utilización de informantes calificados y claves⁵ y el uso de la bitácora o cuaderno del investigador. La combinación de estas técnicas y herramientas metodológicas, permiten una adecuada y detallada comprensión del conjunto que se estudia, tanto de los sujetos como de la comunidad o ambiente social en donde ellos viven. Una vez establecido el *rapport*⁶ indispensable, el investigador está en condiciones de comenzar a recolectar la información que necesita.

Lo que se logra con los métodos cualitativos, es obtener una profundidad y densidad de los datos que es prácticamente imposible obtener con los métodos cuantitativos. La gran ventaja de los métodos cualitativos es que se habla directamente con el informante y se observa en forma personal el ambiente en donde este desarrolla su cotidianidad, pero su representatividad es diferente a la que se obtiene con el uso de los métodos cuantitativos.

Si bien podemos encontrar ciertas dificultades para definir qué es exactamente un caso o un estudio de caso, en virtud de las diferentes apreciaciones teóricas e ideológicas en relación a este tema (Neiman, Quaranta 2006:217) entiendo que:

El caso o los casos de un estudio pueden estar constituidos por un hecho, un grupo, una relación, una institución, una organización, un proceso social, o una situación o escenario específico, construido a partir de un determinado, y siempre subjetivo y parcial, recorte empírico y conceptual de la realidad social, que conforma un tema y/o problema de investigación (Neiman, Quaranta 2006:218)

A partir de esta consideración, los estudios de caso tienden a focalizar en un número limitado de hechos y de situaciones los que permite abordarlos con mayor profundidad y obtener así otro tipos de datos que permiten hacer comparaciones y comprender de manera integral y contextual lo propuesto.

El estudio de caso, consiste en el abordaje de lo particular priorizando la unicidad del caso donde la efectividad de la particularización, esto es la profundización a la que he aludido, reemplaza la validez de la generalización sin impugnar la pertinencia de las

⁵ Un informante calificado es aquel informante que está en condiciones de suministrarnos la información buscada. El informante clave, es también un informante calificado pero es aquel sujeto que está en mejores condiciones o posee mejor calidad de información. Para mayor información sobre este tema Cfr.: Taylor, S y Bogdan R (1992): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós. España.

⁶ Entiendo por *rapport* el establecimiento de una confianza e intimidad entre el investigador y el informante que es indispensable para llevar adelante el trabajo de investigación. Una vez establecido el *rapport*, el informante comprende de que se trata la investigación y presta su colaboración.

técnicas cuantitativas para obtener resultados concordantes con los que alcanza las técnicas cualitativas. La utilización de dos o más técnicas es conocida como triangulación metodológica y colabora con la rigurosidad y profundidad de la investigación. En relación a este tema, he utilizado datos secundarios provenientes de los Censos Nacionales como así también la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) y datos de la Pastoral Aborigen (ENDEPA) para conocer la magnitud de estas poblaciones y su peso demográfico en la República Argentina. Estos datos son interpretados a partir de la conformación de cuadros y contextualizan el estudio. La elección del caso, entendida de esta manera, es resultado de un recorte temático y se justifica a sí mismo debido a su particularidad. En el caso de la comunidad Qom, su particularidad estriba en la característica ya mencionada de vivir en barrios propios dotados de su etnicidad en un contexto ciudadano extraño a su originalidad. En algunas comunidades, como la que existe en las afueras de la ciudad de La Plata llamada *Nam Qom*⁷, podría decirse que es “casi cerrada” a los no Qom pero otras, cómo la estudiada por mí, no comparten esta característica.

El estudio de campo me permitió observar y comprender las estrategias de adaptación y cambio que debieron sobrellevar estos migrantes indios que determinaron una eficacia en el uso de su modificado sistema representacional. Si estas personas no hubieran contado con esa capacidad de adaptación, de las que daré cuenta en la Tesis, su vida en la ciudad habría incrementado su vulnerabilidad. En un contexto no neutro en relación a lo étnico y en virtud de la particular historia de dominación y explotación a la que fueron y son sometidas estas personas, se fortalece una particular vulnerabilidad e invisibilidad que, sin embargo, no alcanza para evitar que estas personas desarrollen una vida comunitaria y una cotidianeidad diferente a la de su comunidad de origen. Este fue uno de los aspectos que se pudo estudiar en profundidad: la capacidad de adaptación y como se desarrolla en migrantes indios que deben implementar estrategias sedimentadas en una tradición pero renovadas permanentemente en virtud de la adaptación eficaz de ciertas representaciones que hacen no solo a la experiencia del mundo sino a su construcción.

La riqueza del estudio de caso para la Ciencias Sociales radica, entonces, en la profundización y el conocimiento global y no en la generalización de los resultados

⁷Para mayor información Cfr. <http://barriotoba-lp.blogspot.com.ar/>

que pretendan desbordar lo estrictamente particular. A partir de esta característica, el estudio de caso puede, y debe ser, considerado un insumo a la hora de diseñar política sociales. Este es uno de los objetivos específicos de esta Tesis.

Las ventajas (Castillo *et all* s/d) que trae a la Ciencia Social es que permite profundizar una investigación a partir de los datos obtenidos, es apropiado para investigaciones a pequeña escala, en un marco limitado de tiempo, espacio y recursos, es particularista pues está orientado a comprender una realidad singular y se presta adecuadamente para hacer descripciones.

...un estudio de caso es un método de aprendizaje de una situación; se basa en el entendimiento comprensivo de dicha situación, el cual se obtiene a través de la descripción y análisis de la situación, situación tomada en conjunto y dentro de un contexto. Por lo tanto, el estudio de caso, implica un entendimiento comprensivo, una descripción extensiva de la situación y el análisis de la situación en su conjunto, y dentro de un contexto. (Murillo s/d: 4)

Dos características me parecen importantes resaltar en el estudio de caso; una de ellas es que su mayor fortaleza radica en que es posible registrar la vida y la conducta de las personas involucradas en el fenómeno estudiado desde su realidad cotidiana y también desde su concreta experiencia de vida. El estudio de caso es real y concreto. La investigación, en este caso, se desarrolló en la comunidad y se tuvo trato directo con los informantes cumpliendo con esta exigencia.

Al permitir comprender en profundidad propone y exhibe otros datos que no hacen a la investigación madre pero que pueden ser un insumo para otras investigaciones “Ofrece datos de los que se pueden hacer análisis posteriores” (Murillo s/d: 5)

Si el estudio de caso posee como característica la profundización en virtud de la particularidad, es preciso elegir adecuadamente qué caso estudiar. Como ya mencioné, he considerado que la comunidad Qom presentaba esta particularidad y, sobre todo, la comunidad elegida llamada *Yektakai* sita en el barrio de Pacheco, en la zona norte de Buenos Aires, traía una particularidad aún más interesante que otras similares, como la que está radicada en las afueras de la ciudad de La Plata. La particularidad a la que aludo es que la comunidad de Pacheco, no comparte una espacialidad común. Las familias que la componen no habitan un único predio como la de La Plata o el Barrio Toba de Resistencia. Las viviendas de los informantes por mí entrevistados, están alejadas unas de otras aunque viven relativamente cerca,

incluso en la misma ciudad de Pacheco. Esta es una característica particular que se sumo a su elección.

En esta forma de residencialidad, menos densa por decirlo así, que la comunidad de La Plata, podría encontrar formas y adaptaciones en relación al sistema representacional diferentes a las otras comunidades y era un desafío conocerlas. Cómo se tendrá oportunidad de apreciar, se pondrán de manifiesto en las hojas que siguen.

Las preguntas y los criterios para llevar adelante las entrevistas y la observación participante, estuvieron dirigidas a comprender qué representaciones existen relacionadas con el envejecimiento desde la mirada de los actores viejos. Me interesó precisar qué imágenes y creencia poseen sobre el envejecimiento propio y la de sus vecinos y parientes, la enfermedad, la muerte, la familia, los nietos/as, los medicamentos, el sistema político en general (salud, previsión social, derechos, etc.). De la misma manera, me interesó, también, conocer cuáles eran las representaciones originarias en relación a esos temas pero también el sistema de edades, las denominaciones y roles originales y los nuevos urbanos y, fundamentalmente, que estrategias sociales, económicas, lingüísticas, etc. habían desarrollado para conformar esa eficacia en su adaptación. La asunción de los roles de abuelos/as, conyugue, líder espiritual, cultural e incluso político entre otros, comenzaron a iluminarse a medida que transcurrían las entrevistas y la observación participante se desarrollaba una vez establecido el *rapport*. Compartir la mesa, el mate o el mate cocido con galletitas o facturas, participar como invitado a un rito religioso específico entre otros actos, me permitió ir comprendiendo y cumpliendo poco a poco estos objetivos específicos que me había propuesto en el proyecto original presentado oportunamente ante la Comisión de Doctorado.

Todas las entrevistas fueron realizadas en el domicilio de Donato que es el líder de la comunidad y el responsable ante el Registro de Comunidades Indígenas. Este dato, como exprese precedentemente, lo obtuve a partir de un listado otorgado por la Comisión de Población de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación. Este hombre conjuga, también, la función de pastor de la Iglesia Evangelio denominada La

Vara de Aron. En su domicilio, pude llevar adelante las entrevistas con los informantes que me presentó. Conocí así a Eugenio, Evaristo y a José quienes se prestaron solícitamente a las entrevistas. En todas ellas, siempre estuvo presente Donato y Eugenio quienes se comprometieron más con el sentido de esta investigación.

Nunca pude concurrir a los domicilios de los otros informantes, siempre fueron reticentes a ello y no me pareció correcto forzar dicha situación habida cuenta que no era demasiado importante conocer sus domicilios sino entrevistarlos e indagar sobre los temas que respondían a las preguntas de investigación. Es así, entonces, que mis informantes fueron varones no pudiendo nunca, ya lo precisaré, entrevistar a las mujeres. Según lo que me relataron los mismos informantes, ellos eran todas las personas mayores de la comunidad, condensaban, por decir así, la totalidad de los varones viejos de esa comunidad.

En el estudio de caso, no es necesario contar con un número de casos como en las técnicas cuantitativas. La muestra se conforma de manera intencional y no es probabilística.

...para realizar estudios cuantitativos es indispensable contar con teoría ya construida, dado que el método científico utilizado en la misma es el deductivo; mientras que en la segunda (metodología cualitativa) consiste en la construcción o generación de una teoría a partir de serie de proposiciones extraídas de un cuerpo teórico que servirá de punto de partida al investigador, para lo cual no es necesario extraer una muestra representativa, sino una muestra teórica conformada por uno o más casos. (Martínez Carazo 2006:169)

El estudio de caso es inapropiado para el contraste o la aplicación de hipótesis y ofrece sus mejores resultados en la generación y/o modificación de las teorías.

A partir del o de los casos estudiados, no es recomendable la realización de generalizaciones ya que lo que se busca es la profundidad y densidad en el estudio.

...las teorías o modelos que pretenden obtener un cierto grado de aplicabilidad general pueden estar basadas en un número limitado de casos ya que un solo caso puede indicar una categoría o propiedad conceptual y unos cuantos casos más pueden confirmar esta indicación. (Martínez Carazo 2006:169)

Al ir avanzando en mis entrevistas y en la recopilación bibliográfica, me fue útil comenzar a realizar entrevistas con profesionales que tenían alguna vinculación con mi objetivo general. Realice entrevistas con la Dra. María Rosa Martínez, de la cátedra de Etnografía I y II de la Universidad Nacional de la Plata quien me hizo valiosas

sugerencias, sobre todo etnográficas, con el Dr. Laureano Reyes Gómez del Instituto Indigenista de la Universidad Nacional de Chiapas, al igual que el Dr. Felipe Vázquez quienes me refirieron sus propios estudios de la comunidad Zoque del estado de Chiapas en la República Mexicana, la Dra. Mariana Gómez y sus importantes estudios en relación a la feminidad Qom, el Dr. Eugenio Semino ya citado, quienes fueron muy solícitos ante mis requerimientos y a los que debo expresar mi profundo agradecimiento. Con ellos pude conversar y aprender en relación a lo estricto de esta Tesis.

Las entrevistas fueron hechas a informantes calificados y claves todos miembros de la comunidad *Yektakai* durante los años 2009 y 2010. Las mismas fueron orientadas por una guía abierta de preguntas aplicadas a todos los informantes lo que me permitió la comparación. Fueron desgrabadas y se contrastaron con las notas tomadas en el campo. Una vez que terminé de hacer el análisis de las mismas, conversé con los informantes entregándoles resúmenes de las mismas para confirmar que mis apreciaciones eran correctas y fui corrigiendo lo que ellos mismos me fueron informando. Esta técnica me permitió confiar y asegurarme que el registro de sus ideas fue el adecuado.

Finalmente, una vez finalizado mi trabajo de campo fui negociando mi salida del campo y despidiéndome de los informantes. Debía procesar los datos obtenidos y, junto con las entrevistas a profesionales más la recopilación bibliográfica, comenzar a redactar el manuscrito original para ser sometido a la primera evaluación con mi tutora la Dra. María Julieta Oddone.

Sumado a este trabajo de campo específico, recopilé abundante información teórica en relación a la Teoría de las Representaciones y al pensamiento de filósofos y teóricos sociales que indagaron tempranamente en este campo específico como así también en la Sociología del Conocimiento.

La presente Tesis comienza con algunas cuestiones en relación al marco teórico que se pueden resumir en la pregunta ¿qué son las representaciones? La dilucidación de este marco me ha llevado a una nueva pregunta: ¿Qué significa representar? En este primer capítulo, se analizan los conceptos similares tales como ideas, creencias,

imágenes, etc., su relación con el sentido común y entre el individuo y la sociedad. Seguidamente, analizo la formación de las representaciones y describo el proceso de anclaje y el de objetivación. A continuación refiero al campo de representación en donde cada representación se inserta. Analizo la relación que existe entre las diversas representaciones y la tensión social y el conflicto para poder entender como intervienen en la práctica social. Lo que me interesa, en este aspecto, es mostrar cómo las representaciones deben lograr cierta eficacia, que llamaré eficacia relativa, para que realmente sean útiles en lo que se proponen. Si una representación no representa lo que pretende, difícilmente será usada por los sujetos. Analizo, también, la relación entre representaciones y la adscripción social pues esta relación puede decir mucho más de lo que enuncia y colabora en el proceso de identidad. De acuerdo a las representaciones que utilizamos, decimos quienes somos. En este aspecto, y relacionado con lo referido a las tensiones y a los conflictos, doy cuenta de la relación entre representaciones y verdad. También analizo la relación que existe entre las representaciones y la vida cotidiana. Entiendo a la vida cotidiana como la logística esencial para poder llevar adelante el proceso de producción y reproducción social. Todo hombre tiene una vida cotidiana que es su propia vida y que es la que posibilitará la explayación de su existencia. Es importante considerar la cotidianeidad en nuestra existencia pues también nos indica la ligazón con la temporalidad. En la cotidianeidad se da patente la frase de Schütz cuando nos dice que “lo primero es lo primero”. Estas cuestiones solo pueden ser entendidas a partir de la vida cotidiana.

En el capítulo II comienzo a indagar sobre las poblaciones originarias de la República Argentina. Doy cuenta del debate acerca de los efectos de la conquista y el proceso independista y realizo una descripción demográfica de los pueblos originarios que habitan nuestro país. Para realizar esta descripción, he elaborado doce cuadros que dan cuenta de esto mismo.

Al comenzar a indagar sobre el colectivo indio, pude percibir que había diversas denominaciones para nominarlo: pueblo, etnia, minorías, aborígenes, nación, etc. Todas ellas representaban algo similar pero también algo diferente. En el capítulo III analizo estos problemas en relación a las diversas denominaciones que se utilizan para nominar a estas personas sujetos de derechos. En este aspecto, creo que zanjó la cuestión al entender que, bajo la idea de ciudadanía, incluyo a todos los habitantes de la Nación Argentina y me excluyo de los debates no porque no sean importantes

en sí mismos, sino porque debería extenderme y me alejaría de mi objetivo general. No obstante se tendrá oportunidad de conocer mis pensamientos al respecto. Aludo a lo que he denominado “la cuestión indígena” y se hace una descripción a los fines de mi estudio, sobre algunas condiciones de vida pretérita -viajes a los ingenios azucareros y tabacaleros, explotación laboral, discriminación, etc.- que han quedado grabadas en el imaginario social de estas personas y que son traídas al presente en el relato escuchado en las entrevistas.

En relación directa con este capítulo, se encuentra la cuestión del Otro, de la alteridad tema que desarrollo en el capítulo IV profundizo la cuestión de la raza, la etnicidad, la aboriginalidad y sus vinculaciones con la adjudicación de roles en relación a estos conceptos. Si bien en la ciudad, la cuestión india no es tan visible como en la zona de origen, el “norte” en el sistema representacional de los informantes, creo que es pertinente analizar como la cultura hegemónica nombra y adjudica roles según la adscripción social, educacional pero también étnica. Este capítulo ha sido desarrollado en virtud de la primera evaluación hecha por el Dr. Wright quién consideró pertinente que profundizara el tema de la otredad.

En ocasión de cursar el Taller de Tesis II a cargo del Dr. Alabarces, me sugirió que debía incluir un capítulo sobre migración. Desarrollo este tema en el capítulo V en donde doy cuenta del impacto que ha tenido para estas personas trasladarse del “norte” a la ciudad de Buenos Aires. La impronta ciudadana se ha superpuesto a la de origen en relación a la vivienda, al trabajo y a ciertas costumbres en relación a los alimentos, las compras, las enfermedades, los nacimientos y la muerte. También fue posible notar que las nuevas generaciones, pero también los más viejos, han adaptado no solo segmentos de su sistema representacional sino también ciertas estrategias en relación a la participación política lo que está impactando en su cultura. Se pudo apreciar una cierta melancolía que poseen los más viejos por el terruño original pero también las ventajas, en relación a la previsión social, la salud, etc., existente en la ciudad de la que no quieren prescindir.

Un tema que no se puede soslayar en la Sociología del Envejecimiento es el que se refiere a la edad. Esta puede ser entendida como la agrupación por años (edad cronológica) pero también hay otros “tipos” de edades tales como la edad social y legal, la emocional, la psicológica, etc. En el capítulo VI doy cuenta de este importante tema analizando las gradaciones de edad entre los Qom y que denominaciones

admiten. Toda sociedad adscribe a sus miembros en sistemas de edades y estas son, también, sistemas de expectativas de roles. Los estratos etéreos de una comunidad cazadora recolectora, como la Qom, difieren de una agrícola como así también de una urbana. Se analiza, entonces, los cambios que la ciudad ha realizado en el sistema estratificado de edades Qom.

Al realizar el trabajo de campo, fue frecuente que los informantes se refirieran al “tiempo de antes”, al tiempo de los “antiguos” para comentarme historias o cuestiones del pasado. En el capítulo VII analizo y describo esta representación en el relato de estos informantes. Al respecto, creo que es importante relacionar esta idea vinculándola con la memoria ya que la mención a los “antiguos” se inscribe en un registro en donde no es posible soslayar el tema de los recuerdos y la memoria. En el “tiempo de antes” se hace relación a un pasado entre mítico y real, a una época no sólo antes de la derrota militar y policial sino también a un pasado más reciente, en donde estaban vivos sus abuelos y sus padres y en donde parece estar radicado, por decirlo así, cierta originalidad Qom difícil de encontrar en la ciudad.

En el capítulo VIII se describe y se analiza cómo se vive la vejez en la comunidad estudiada. Se presenta la desgrabación de las entrevistas y se hace hincapié en las representaciones sobre la vejez propia y la de los otros pudiéndose profundizar en las creencias actuales y pasadas sobre la enfermedad y la muerte. Asimismo, se da cuenta de una representación que ha aparecido frecuentemente bajo la denominación la “lucha” para hacer referencia a las peripecias negativas, de todo orden, que han impactado en la vida de estas personas.

Finalmente, y como corresponde, se presentan las conclusiones a las que he arribado.

I. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE EL MARCO TEÓRICO. ¿QUE SON LAS REPRESENTACIONES?

¿Crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

Alegoría de la caverna. Platón.

I

¿Cuando comenzó el hombre a pensar? ¿Y qué fue lo primero que pensó? ¿Cuando descubrió que había un “mundo”? ¿Cómo lo descubrió?

Estas son algunas de las preguntas que se viene haciendo la filosofía occidental casi desde sus inicios. Los primeros filósofos en la lejana Elea, comenzaron a indagar acerca del ser de las “cosas”, del pensar, de las “esencias”, del “arché”, etc. Querían saber si realmente lo que le indicaba sus sentidos y su pensamiento correspondía con la realidad del mundo en donde estaban insertos. Parménides, Platón, Aristóteles, etc., se preocuparon en sentar los inicios de la especulación sobre qué es el hombre, qué es el ser y qué es el mundo en que vivimos.

Desde esos primeros momentos, la filosofía occidental estuvo preocupada por esta indagación entre otras más, y esta preocupación se traslada hacia los años posteriores en pos de conocer y argumentar no sólo qué es el hombre sino también todo lo que lo rodea. Al parecer, no alcanzaba, y quizás no alcanza hoy día, con confiar en los sentidos o en la palabra de los dioses. El hombre occidental no se satisface tan solo con aceptar lo que le dicen sus predecesores; debe comprobar por él mismo qué es esa realidad y ese mundo que está fuera de su yo, de sí mismo.

Es así, entonces, que se da a la especulación sobre el mundo que lo rodea.

La mayor parte de los filósofos occidentales, desde Parménides hasta Heidegger, pasando por Schopenhauer, Kant, Locke, Berkeley, Hume, Hegel, etc., han indagado qué es el mundo y como se nos presenta al pensamiento y a la conciencia. Todos ellos han hecho su aporte a la construcción de la Teoría de las Representaciones. Ya sea por medio de las impresiones e ideas (idealismo subjetivo, idealismo objetivo) que un mundo exterior al hombre introduce, por decirlo así, a la conciencia, o por medio de la razón, el hombre quiere confirmar la validez de lo que hay allí “fuera”.

El concepto de representación admite la mirada de varias disciplinas que pueden aportar sus particularidades en relación a este concepto y son muchos los autores que han hecho su colaboración a este campo en particular. La descripción total de sus pensamientos, desborda con creces el objetivo general de esta Tesis, sin embargo, me parece pertinente al menos mencionarlos debido al aporte hecho en relación a este tema.

Al comenzar a buscar información sobre la cuestión de las representaciones, surgió un abundante y casi inmanejable material de estudio. Pude percibir que muchos autores clásicos y contemporáneos le habían dedicado su atención al tema de cómo se presenta el mundo ante la conciencia. El idealismo subjetivo (Locke, Berkeley y Hume) con su distingo entre sensaciones o impresiones y las ideas propiamente dichas, delimitan cierto campo del conocimiento cuya influencia podemos encontrarla en Emanuel Kant con su idealismo trascendental. Arthur Schopenhauer, con sus representaciones intuitivas y abstractas, Émile Durkheim quien a partir de la percepción de ciertas regularidades empíricas directamente observables hace referencia a las representaciones individuales y las colectivas y nos habla, también, de la conciencia colectiva, Edmund Husserl, quien junto con el autor anterior ha influenciado fuertemente esta Tesis, indica la pertinencia de la Significación, de la Intencionalidad de la conciencia, de la intuición y de la evidencia del mundo. Max Weber, a partir de su concepción del Tipo Ideal y de las Tipificaciones, también ha indagado en el tema que nos convoca. Alfred Schütz, discípulo de Husserl, nos plantea que hay una “actitud natural”, que entiendo como muy similar al sentido común, que nos presenta al mundo también bajo las formas de tipificaciones y, junto con Thomas Luckmann, su discípulo norteamericano, indaga en las estructuras del mundo de vida y en la realidad social en donde también podemos observar el uso de representaciones para dar sentido y significar ese mundo en donde el sujeto inserta

su vida cotidiana. Maurice Merleau-Ponty, otro fenomenólogo, también se preocupó por saber cómo y qué percibimos dándole una prioridad al cuerpo sede de la sensación, la atención y la intuición. Pierre Bourdieu, a partir de su noción de *habitus* como disposiciones para la acción, nos dará algunas claves para entender la *praxis* social indispensable para construir el mundo. En definitiva, para que el hombre pueda seguir reproduciéndose en el mundo, debe desarrollar ciertas prácticas eficaces y esta es la idea que sostendré a lo largo de la Tesis. Paúl Ricoeur y Hans-Georg Gadamer nos harán reflexionar hermenéuticamente sobre las metáforas y los símbolos con que se nos presenta el mundo. Desde el ámbito sociológico específicamente, la Sociología del Conocimiento se ha preocupado por la aprehensión del mundo y, finalmente, las disciplinas que estudian el imaginario social se preocuparán por discernir qué es el sentido común y cómo interviene no sólo en el conocimiento del mundo sino también en su experiencia. Pero serán Serge Moscovici y Denis Jodelet quienes establecerán una terminología para designar al conjunto de representaciones que dan cuenta del mundo: las Representaciones Sociales. Desde la Psicología Social específicamente, estudiarán cómo el mundo se hace representación.

En un orden diferente al de la Psicología Social, Harold Garfinkel y sus estudios en Etnometodología también ingresarán en esta arena para indicarnos qué métodos y qué procedimientos usamos en nuestra experiencia del mundo.

La Sociología del Conocimiento pero también la Gnoseología reclamarán participación en esta disputa y, entre todas ellas, nos darán pistas para comenzar a comprender qué procedimientos y modos tiene el ser humano para conocer las “cosas”, los procesos, los sucesos que acontecen en su realidad cotidiana.

En síntesis; tempranamente la filosofía percibió, quizás fogueada por la duda y cierta incredulidad propia del ser humano, que el mundo que se presentaba a su conciencia no era tal como los sentidos le indicaban. La eficacia en ciertos procedimientos esenciales para poder reproducir su cotidianeidad, le demostrarían que, lo indicado por el sentido común, a veces no era confiable. Había cierta contradicción entre este y lo que podía indicar algún estudio más serio, más profundo. La realidad de su cotidianeidad debió tener tanta fuerza que fogueó esas dudas. Más allá de la fe en los dioses, el hombre sintió un escozor intelectual que lo llevó a indagar sobre qué es el mundo y cómo este se hace tal en el pensamiento. Descubrió, entonces, que ese mundo tiene la virtud de excitar nuestros sentidos (la capacidad hylética de las

“cosas”⁸) pero esta excitación no bastaba. Es inmanente a él y no es susceptible de transmisión, queda en su interior. Al querer trasmitirla, debió idear un procedimiento para ello y allí, muy probablemente, institucionalizó las representaciones. Con el correr del texto, se tendrá oportunidad de profundizar esta idea.

II

El ser humano vive inserto en un mundo de vida (*lebenswelt*)⁹ en donde cursa su existencia. La comprensión de la realidad social en donde se insertan los mundos de vida de las diferentes personas que vivimos en este mundo, se constituye como un conocimiento necesario y útil para las Ciencias Sociales específicamente en el campo que pretende estudiar cómo el sujeto aprende y construye, en una forma dialéctica, su mundo de vida y el mundo que lo circunda en relación a los otros que también están sometidos al mismo proceso de construcción.

La realidad social se configura a partir de determinados procesos específicos de configuración subjetiva y que

...son formas de comprender, juzgar, decidir y actuar en las prácticas cotidianas de los sujetos en fragmentos de la realidad determinada, que al constituirse en acontecimientos vitales otorgan un carácter de completudes de sentido en las biografías e historias de los individuos. (Botero Gómez 2008: 15)

En este sentido, las prácticas cotidianas configurarían las actividades de la vida diaria y conforman, en conjunto, las habilidades que cada individuo desarrolla en forma intersubjetiva en el curso de su vida cotidiana como sujeto inserto en un contexto social. Al respecto, la perspectiva del curso de la vida¹⁰ toma a ésta como un decurso,

⁸ “La hylé es la materia sensible de lo vivido: no el rojo de la cosa que está en el mundo y se ve así excluido por la reducción, sino el aparecer del rojo como pura cualidad sensible; no la sensación como realidad natural, fisiológica o psicológica, que es también en el mundo, sino el fenómeno vivido que le corresponde y que, él, no está en el mundo.” Jaques Derrida *La Fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*. Texto publicado en lengua griega, en *Epokhe*, Atenas, febrero de 1966. Se trataba de volver accesible a un amplio público una selección de textos de Husserl. La versión francesa fue confiada por Jacques Derrida a la revista *Alter*, N° 8, 2000, pp. 69-84. (Versión castellana de Carlos Contreras Guala para lectura en seminarios de pregrado y postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, años 2006-2007. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/husserl_fenomenologia.htm#_ftn1

⁹ Sobre el concepto de *lebenswelt* Cfr. Follesdal Dagfin (1991): El concepto de lebenswelt en Husserl. *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*. 1991. N° 4. Páginas 49-78 y también Blumengerb, Hans (2013): *Teoría del mundo de vida*. FCE. Bs. As

¹⁰ Sobre el curso de la vida se puede consultar el trabajo de Oddone, María Julieta y Gastron Liliana B: Reflexiones en torno al tiempo y el paradigma del curso de vida. *Perspectivas en Psicología. Revista de Psicología y Ciencias Afines*. Volumen 5. N° 2 Número especial. El envejecimiento y la

un fluir en una temporalidad, por lo que la afirmación de Botero Gómez en relación a la constitución de las “...*prácticas cotidianas de los sujetos en fragmentos de la realidad determinada*” debe entenderse en que la elección de esos “fragmentos” sólo es posible a nivel analítico y a los efectos de una necesidad metodológica para el estudio de las representaciones y su influencia en la construcción de la realidad social y el mundo de vida debe ser entendida a partir de esta necesidad y no como un hecho autónomo que acontezca en la vida de las personas. Por el contrario, durante el curso de la vida, no hay tales “fragmentos” sino que es un continuo que se da a la manera de un entrelazamiento de acontecimientos cuya gestación depende de un pasado próximo que lo determina. Es posible pensar, si se me permite la metáfora, que la vida es una cuerda en donde se están atando continuamente algunos nudos. Cada nudo que se entrelaza en el curso de una vida es consecuencia directa del nudo anterior y es potencia del nudo que se enlazarán posteriormente.

El concepto de representación es un concepto que puede admitir diversas interpretaciones, al decir de Botero Gómez, es un concepto poliédrico “...y *presenta tan múltiples sentidos como campos semánticos desde donde se ha abordado*” (Botero Gómez 2008:16) pero esta característica, lejos de confundirnos, nos da algunas pautas de la importancia de su estudio para las Ciencias Sociales y específicamente para desentrañar los procesos de su configuración y su colaboración para construir la realidad social y el mundo de vida. A lo largo de esta introducción teórica, se percibirá como esta característica poliédrica, nos ayuda a comprender lo denso de las representaciones. Esta densidad a la que me refiero supone un desafío a la indagación sociológica.

Las representaciones sociales configuran un mundo simbólico del que surgen marcos interpretativos que expresan una construcción social a lo largo de la historia que garantizaría la comunicación, la interacción y cohesión social. Se constituyen por lo tanto y según los grupos sociales, como sistemas de códigos diversos, sistemas clasificatorios que obedecen a distintas lógicas, principios interpretativos y valores orientadores de las prácticas. (Monchietti 2013:36)

vejez: otras perspectivas. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata. 2008 y también Muchnik, Eva: El curso de la vida y la Historia de Vida, en Salvarezza (Comp): *La Vejez. Una mirada gerontológica actual*. Paidós. Bs. As. 1998. Páginas 311-332.

Se debe entender a la producción de las representaciones como un proceso que genera efectos sobre la realidad social y resultado de la intersubjetividad existente en el mundo social que habitamos como seres humanos socializados. No están exclusivamente en el cerebro o en el pensamiento de los individuos ni en la sociedad sino que, como se dijo precedentemente, son el resultado de un proceso de configuración e institucionalización.

Las representaciones hacen referencia a la percepción, los afectos, la conciencia, los procesos en donde interviene la memoria, el pensamiento y, fundamentalmente el lenguaje. Es por medio de éste que las representaciones encuentran el medio para expresarse pero no agotan su contenido en él. Si bien se expresan por medio de algún lenguaje y se comunican, no debemos confundirlas como un fenómeno estrictamente comunicacional. La perspectiva de la teoría de las representaciones, pretende ampliar el marco de los estudios de lenguaje para inscribirse en el campo social más general y desentrañar los modos en que ellas colaboran en la construcción de la realidad social y el mundo de vida. Implican una abstracción de las vivencias y de las experiencias cotidianas en marcos de referencias o contextos sociales de significación y permiten orientar las prácticas de los individuos y de los sujetos colectivos según lo que la sociedad espera de ellos.

Las representaciones hacen referencia al mundo “tal cual es” para el sujeto socializado y como se aparece a su sentido común y no refieren a conocimientos especializados, propios del campo científico, sino que están en relación a la vida cotidiana y a las prácticas que los hombres desarrollan en ella y al significado que cada sujeto, actuando intersubjetivamente, otorga a los objetos y a las situaciones que su curso de vida le va imponiendo siempre inmersos en un contexto social de origen histórico. Justamente, comprender la vida cotidiana de cada uno de nosotros dentro de un curso particular que supone un tiempo singular pero también un tiempo compartido socialmente, implica la vinculación del individuo no solo con su historia personal sino también con la historia colectiva. La diferencialidad de cada uno de los cursos de vida y de los mundos de vida en que nos insertamos tanto como individuos singulares como así también individuos sociales y socializados, nos indican que no hay un solo mundo –aunque más adelante se mencione la existencia del “mundo único”- ni una sola realidad, sino que hay mundos y realidades diferentes según la posición que cada sujeto ocupe en el “mapa social” o en un sistema estratificado, y esta posición no solo

contribuirá a configurar una particular representación en relación a un objeto, sino a una visión de sí mismo y del mundo social que lo rodea.

Las representaciones pueden ser entendidas como el conjunto de experiencias cognitivas, de los estereotipos, de las opiniones, las creencias y las normas que los sujetos ponen en práctica en su vida cotidiana. Si bien son fáciles de captar mediante la metodología adecuada, esta facilidad se diluye cuando pretendemos captar el sentido de ellas así como su génesis y su aplicabilidad.

Se constituyen como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos, orientadores de prácticas sociales y constituyen el marco social en donde los hombres y las mujeres actúan. Las representaciones son construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interacciones sociales y son maneras específicas de interpretar y entender la realidad social. Las representaciones no poseen una realidad ontológica, sino que son categorías del entendimiento humano que tienen consecuencias prácticas para la vida social de las personas.

III

Cada una de las personas son únicas y por ende difícilmente clasificables en categorías abstractas universales, sobre todo en la vejez y esto debido al proceso conocido como envejecimiento diferencial. Sin embargo, y sin contradecirme con lo dicho, no es cierto que no podamos realizar generalizaciones acerca de las formas sociales del pensar sobre todo en relación a hechos sociales de origen biológico y que acompañan a la sociedad desde su constitución desde los tiempos primordiales. Si bien no hay una vejez única y universal sino vejezes en virtud del proceso de envejecimiento diferencial ya aludido, esto no es un obstáculo para entender el proceso general del envejecimiento el que impactará, potencialmente, en todos los seres humanos. Quiero decir, si bien es posible criticar para la sociedad del siglo XXI la universalización de las ideas, pensamientos, sentimientos, etc., en razón de la individualidad y heterogeneidad de cada uno de nosotros, si nuestro foco apunta hacia procesos universalmente humanos como la niñez, la vejez, la muerte, etc., fenómenos complejos tanto de origen biológico como social y que afectan potencialmente a toda la humanidad, es posible que podamos detectar formas fenomenológicas particulares que son susceptibles de universalización en virtud de la generalización del impacto de estos fenómenos. Estos fenómenos son, en potencia, regulares y esta regularidad, al

decir de Durkheim, define su sociabilidad. En este punto, creo, toma relevancia la teoría de las representaciones.

Desde el campo antropológico, las representaciones se han definido como paradigmas culturales cuya introspección por los individuos funge a manera de activadores para la actuación (acción) social. Dentro de la antropología dos enfoques han estudiado las representaciones:

1. El Estructuralismo: a partir de la teoría del discurso con su particular objeto de análisis, el lenguaje, entendido como sistema simbólico y de código “...*que se mantendrá como estructura en diferentes culturas*” (Alvarado, Botero et al 2008:35). Las representaciones son parte estructurante de lo humano y nada que exista por fuera de estas estructuras puede ser captado por los sujetos.
2. La Antropología Simbólica: esta mirada sostiene que la antropología no es una ciencia experimental sino que es una ciencia interpretativa que persigue el significado de la acción simbólica que llevan adelante los sujetos interactuando en un medio sociocultural específico. Las representaciones son formas de aproximación a los sentidos que los individuos imprimen a sus actos.

Los dos enfoques mencionados refieren que el “...*sustento básico para interpretar la realidad remite a los símbolos*” (Alvarado, Botero et al 2008:35).

Esta posición nos lleva directamente a considerar el lenguaje como una dimensión importante dentro del estudio de las representaciones.

La psicología, por su parte, también ha indagado sobre el concepto de representación especialmente dentro del campo de la psicología social, la psicología cognitiva y la psicología dinámica. La psicología social explica las representaciones como imágenes y modelos explicativos y que constituyen herramientas que permiten establecer un nexo entre el sujeto, la cultura y la historia. La psicología cognitiva, por su parte, trata de explicar la noción de representación a partir de cómo se presenta y como se construye la realidad en el desarrollo del niño.

La psicología dinámica entiende a las representaciones como parte constitutiva del inconsciente humano y pone su centro de atención en las manifestaciones oníricas de las personas.

Dentro del campo psicológico, la idea de representación adquiere una faz social a partir de la investigación realizada por Serge Moscovici y también Jodelet quienes apuntalan el concepto de Representación Social y que, de alguna manera un tanto subrepticia, por decirlo así, acompañan en forma paralela, gran parte de esta tesis aunque no se profundice en demasía estos aspectos por desbordar los estrictamente sociológicos que me he propuesto.

Dentro del campo psicológico de indagación de las representaciones es importante destacar el particular campo neurológico que tiene relación con el cognitivismo y con las formas en que el cerebro capta el mundo exterior y procesa esta información sensorial para después transformarlas en conocimiento y en palabras, pero indagar sobre este particular campo científico excede el marco sociológico de esta tesis, por lo que me contento con mencionar su importancia para aquellos que se sientan interesados en el específico campo de la neurología¹¹.

La teoría de las representaciones resalta la construcción significativa del mundo social y recurre a determinadas categorías de análisis que son, ellas mismas, resultado de un proceso de construcción social sin que por ello se deba caer en solipsismos que terminen haciendo un recorrido circular del concepto. Desde la perspectiva de la Sociología del Conocimiento, se mostrará que, tal como nos manifiestan Berger y Luckmann, esta disciplina es una disciplina empírica dejando a la filosofía la tarea de explorar y descubrir las raíces epistemológicas de dicha empíria y los métodos adecuados para su indagación. Las representaciones son deudoras de un contexto social que permite interpretarlas como tal y construir el mundo de vida¹²;

...su objeto se focaliza en las interacciones simbólicas que a su vez objetivan sentidos en expresiones humanas tales como los lugares, los acuerdos implícitos y explícitos, las normas, las palabras, los estilos de vida que en concierto y en conflicto constituyen una forma de pensar y de sentir (Salazar Henao 2008:13)

IV

Mientras el hombre va viviendo, envejece. Este es un fenómeno que potencialmente afectará a todos los seres vivos. Si bien no es posible afirmar desde la biología que la

¹¹ Émile Durkheim reflexionará sobre este tema en su libro *Sociología y Filosofía* particularmente en su capítulo 1 "Las representaciones individuales y colectivas" citado en la bibliografía.

¹² Wittgenstein preferirá utilizar la expresión "formas de vida".

longevidad forma parte del programa evolutivo¹³, la propia tendencia vital lleva implícita en sí misma el envejecimiento.

Como todo hecho social, instituye representaciones para darle sentido. Los mitos y los prejuicios sobre la vejez, el viejismo (*ageism*), la gerontofobia, etc., pueden ser entendidos como condensaciones de representaciones en relación a la vejez. Los Medios de Comunicación, el lenguaje, la cultura, etc., son los vehículos por donde estas representaciones se transmiten desde un pasado sedimentado a un presente que funciona como espacio simbólico en donde estas representaciones se incrustan. Estudiar las representaciones que portan las personas y los grupos sobre la propia vejez y la de los demás, ayuda a entender cómo se vive esta etapa natural de la vida. Muchas veces, estas representaciones operan positivamente pero otras veces no. Si nuestro campo de significación institucionaliza representaciones negativas, la vida de los más viejos podría incrementar su vulnerabilidad y, en el marco político propiamente dicho, el colectivo etéreo expresado por la vejez podría ser invisibilizado e incluso discriminado al no considerarse sus particulares necesidades.

Por otro lado, es bien conocido el fenómeno de la Transición Demográfica y su vinculación con el envejecimiento poblacional. La humanidad asiste por primera vez en su historia a su propio envejecimiento, pero este fenómeno no es por sí mismo negativo ni perjudicial. Justamente, si se institucionalizan representaciones que lo presenten como negativo, significa que afectará al colectivo despojándolo de su sentido y donándole uno extraño que termina encerrándolo en un estrecho marco semántico que lo perjudica. Conocer y comprender como se institucionalizan las representaciones en relación a la propia vejez como a la de las demás personas y grupos, puede iluminar mucho del fenómeno entendido no solo desde una mirada individual y biológica sino también social.

La magnitud del fenómeno social descrito es de alcance universal. Hay países y regiones, como la Argentina y el Cono Sur que han envejecido hace años y otros que están envejeciendo rápidamente. Europa y Asia hace años que comparten la primer característica y África está experimentando, como algunos de los países latinoamericanos, esta transformación demográfica con consecuencias sociales. Si bien las investigaciones en Gerontología y en Sociología del Envejecimiento hace rato

¹³ Kirkwood, Thomas (2012): Claves de la longevidad. ¿Por qué no somos inmortales? *Temas* 69. *Investigación y Ciencia*. Tercer Trimestre 2012. Páginas 4-12

que se han constituido como campos independientes, comenzamos a comprender que el envejecimiento afecta diferencialmente a las personas y también a los grupos. No es lo mismo envejecer en un contexto rural que en uno urbano o incluso en uno industrial. No se vive igual el envejecimiento siendo mujer que siendo hombre, incluso siendo viuda y pensionada que viuda y jubilada. Lo mismo podemos decir si somos solteros/as, propietarios/as, derecho habientes, si hemos tenido hijos/as, etc. Estas diferencias que comenzamos a captar y a estudiar, nos brindan importante información para poder ir comprendiendo mas profundamente como se vive, y como vivimos el envejecimiento.

Dentro de la diferencialidad mencionada, el hecho de envejecer en un contexto cultural diferente al hegemónico, como es el caso de los indios, nos brinda una particularidad que solo recientemente se comienza a estudiar. La existencia de comunidades originarias que han sobrevivido al exterminio y a la explotación y saqueo de sus tierras y que comienzan a presentar sus demandas sociales y territoriales ante los nuevos foros nacionales e internacionales, han hecho que los percibamos. Mediante la lucha que están llevando a cabo, han posibilitado salir de la invisibilidad impuesta y adquieren visibilidad y, al hacerlo, hemos percibido que también hay viejos indios y que viven su vejez de una manera que comenzamos a conocer. La Etnogerontología, de la que ya hablaré, recepta esta novedad y comienza a desarrollar trabajos de investigación. La Sociología del Envejecimiento, ajena en principio a esta particularidad, también percibe esta realidad no a través de los estudios etnográficos en los territorios originales sino como consecuencia del asentamiento de parte de estas comunidades en las ciudades.

V

La presente Tesis está escrita desde la disciplina sociológica y es en éste marco en que debe ser leída y si bien habrá conexiones con otras disciplinas científicas, mi interés es destacar los aportes que la Sociología, y en particular la Sociología del Envejecimiento, pueden hacer al campo de las Ciencias Sociales en general.

No he pretendido agotar la discusión ni la investigación sobre el tema sino fijar un marco teórico en donde interpretar el fenómeno a estudiar. Tampoco ha sido mi intención introducirme en la disciplina semiológica sino que, desde la Sociología, propongo comprender cómo se da el fenómeno de comunicación en un mundo

intersubjetivo y como se puede entender, desde este marco teórico propuesto, qué son las representaciones.

En las líneas siguientes, indagaré en lo relevado en el marco teórico y describiré qué es una representación, como se constituye, como se objetiva para finalmente poder entender la génesis de ellas.

Me ha parecido conveniente, y solo como un resumen de lo dicho, presentar un cuadro en donde consignar lo más relevante de cada autor mencionado en páginas anteriores.

Cuadro Nº 1

Autor	Conceptos claves
Idealismo subjetivo (Locke, Berkeley y Hume)	Percepciones, sensaciones, ideas.
A. Schopenhauer	Representaciones intuitivas. Representaciones abstractas.
É. Durkheim.	Regularidades empíricas. Representaciones individuales y colectivas. Conciencia colectiva.
E. Husserl.	Significación. Intencionalidad de la conciencia. Intuición. Evidencia.
M. Weber.	Tipo ideal (uniformidades típicas) Tipificaciones
A. Schütz.	Actitud natural (sentido común) Tipificaciones
A. Schütz y T. Luckman	Estructuras del mundo de vida. Realidad social Contexto social.
M. Merleau-Ponty.	Mundo de vida <i>Lebenswelt</i> Sensación, asociación, atención. Percepción
P. Bourdieu.	<i>Hábitus</i> . <i>Praxis</i> social.
Ricoer. Gadamer	Metáfora. Símbolo. Hermenéutica.
Sociología del Conocim	Aprehensión del mundo.
Imaginario social.	Sentido común. Castoriadis
Moscovici, Jodelet	Representaciones sociales.

Fuente: Elaboración propia

I. 1 ¿Qué significa representar?

Si hablamos de representaciones, deberíamos preguntarnos ¿Qué significa representar? ¿Qué es una representación?

Para la posición que se pretende sostener en esta tesis, representar es hacer un equivalente y esta equivalencia puede ser entendida como una mediación entre el fenómeno, en este caso la vejez, y la representación propiamente dicha, (las creencias y las imágenes sobre la vejez). Representar es hacer presente algo en la conciencia del individuo. Es hacerse una imagen compleja y completa. Pero ¿cómo se da este proceso?

Para responder esta pregunta, se puede partir de las experiencias individuales que están mediadas por las experiencias colectivas y que son el resultado de la sumatoria de las primeras. Los sujetos nos hacemos representaciones individuales sobre las cosas que se nos presentan al conocimiento ingenuo pero, si estas representaciones que nos hacemos contradicen a las colectivas, se producirá una tensión entre el individuo portador de la experiencia individual y la sociedad. La pregunta que me formulo cambia, entonces, a ¿cómo se da el tránsito de lo individual a lo colectivo y viceversa?

Mi propuesta de reflexión está en que éste tránsito se da en la interacción social en donde se ponen a prueba las representaciones individuales y las colectivas. Si son eficaces para dar cuenta de la realidad, las representaciones individuales se sumaran como aporte a las representaciones colectivas, y sino se modificarán según lo que indiquen estas últimas. Si esto no ocurriere y el sujeto persiste en sostener una representación individual que va a contramano con lo colectivo, muy probablemente se lo catalogará como “inadaptado” o como poseedor de una “conducta desviada”¹⁴ siendo punible de sanciones sociales. Se pone de manifiesto, sumando a la consideración de Durkheim, la materialidad inherente en las representaciones ya sean individuales o colectivas. Este es un punto que me interesa resaltar ya que las representaciones cobran materialidad en la vida cotidiana de las personas y esta es la que nos posibilita existir realmente como un cuerpo en un mundo que está “ahí”.

El abordaje metodológico para estudiar las representaciones presenta algunas particularidades ya que no es un concepto en donde haya coincidencias en relación a su conceptualización como así también su operacionalización. Las diferentes

¹⁴ Para una mayor comprensión sobre el concepto de conducta desviada Cfr. Howard Becker (2010): *Los extraños*. Siglo XXI. Bs. As.

perspectivas teóricas remiten a una multiplicidad de posibilidades conceptuales y metodológicas; de acuerdo a cómo entendamos y definamos a representación, abordaremos su investigación y análisis con un método que nos parezca idóneo para ello.

Más allá de lo enunciado, existen dos líneas importantes para el estudio de las representaciones: el enfoque procesual y el estructural.

El enfoque procesual privilegia la dimensión constituyente de las representaciones. Este enfoque sostiene la idea de que las representaciones contribuyen a la configuración de la realidad social y actúa sobre ella, es decir, las representaciones constituyen la realidad social. El enfoque estructural, por el contrario, sostiene el carácter constituido de la representación, propone que son un producto y contribuyen a constituir el objeto del que son una representación (Lacasa, Lynch y Vujosevich 2013). Desde esta dualidad que propone el campo específico del estudio de las representaciones, son pensamiento constituyente y pensamiento constituido, uno remite a un proceso y el otro a los contenidos del producto de ese proceso.

I.1.1 Representaciones: conceptos similares

La teoría de las representaciones no es la única teoría que da cuenta de las formas en que los sujetos conocen y construyen el mundo en donde viven y no son las únicas producciones mentales que encuentran su génesis en el mundo social y tampoco son las únicas que se forman con base en lo social. Existen otros conceptos que perfeccionan, amplían y conviven con las representaciones guiando las conductas de los hombres que viven en un mundo socialmente construido. Entre estas producciones mentales podemos mencionar las siguientes:

- Las ideologías: para la teoría de las representaciones, una ideología es un conjunto de representaciones de tal manera que éstas forman parte de la ideología. No podríamos pensar una ideología sin representaciones. Para la concepción más clásica de ideología, las representaciones son la manifestación de una ideología. No obstante esta diferencia, creo que se pueden hallar similitudes entre estos dos conceptos. Una representación se nos aparece más concreta en el objeto significado en tanto que las ideologías se nos aparecen en forma más general y más abstracta “alejando” al objeto de

la comprensión humana. Las representaciones son mucho más específicas que las ideologías pues éstas tienden a interpretar un conjunto mucho más amplio de fenómenos sociales y, además, son mucho más abarcativas. Si bien es difícil establecer límites precisos entre estos dos conceptos y su interpretación se dará según la posición que se tome al definirlos, sí se puede afirmar que, siendo diferentes, comparten mucho de su significado y se influyen mutuamente. No podemos pensar una ideología sin representaciones y éstas encuentran un marco de comprensión incluidas en una ideología que es también una forma de mirar y de construir el mundo.

- Las ideas: son representaciones mentales que se relacionan con algo real o ficticio, también es un conocimiento sobre algo o sobre alguien y puede referir a la intención de realizar una práctica. En otro orden, pueden suponer planes para la acción. Se las puede confundir con las representaciones y esta confusión proviene de que los límites entre una idea y una representación no son muy precisos. Las representaciones tienden a ser más concretas que las ideas y si bien toda representación contiene ideas en su concepción no toda idea termina configurando una representación. Se puede tener una idea acerca del envejecimiento pero, si esa idea no se concretiza en una representación sobre el fenómeno, es difícil que colabore activamente en la construcción del mundo. La idea es también una representación que nos hacemos de “algo”, es una forma simple de conocimiento, supone la intención de hacer algo. Como se puede apreciar, las ideas y las representaciones tienen muchos puntos en común.
- Los símbolos: Son imágenes, figuras que representan algo material o simbólico por convención o por analogía. Son significaciones convencionales y poseen una relación arbitraria entre significado y significante según el esquema semiótico presentado por Pierce¹⁵.
- Las creencias: son estipulaciones, convenciones, proposiciones, etc., simples y sencillas que definen un amplio marco de fenómenos que tienen su origen en el sentido común y en convenciones sociales y que mantienen una relación con

¹⁵ Charles Sanders Pierce (1839-1914) fue un filósofo y físico norteamericano contemporáneo de Saussure que, trabajando independientemente de éste, desarrolló una teoría de los signos a la que denominó *Semiótica*. Fuente: <http://comunicacion.idoneos.com/index.php/335515>

lo que las personas hacen o creen, entienden, suponen, opinan, etc. Forman parte, aunque no debemos confundirlas, del campo de formación de las representaciones.

- Los estereotipos: son imágenes aceptadas como modelos rígidos y contienen atributos específicos que los definen como tales. Los estereotipos, como las tipificaciones, colaboran en la formación del núcleo figurativo que se estudiará más adelante. Los estereotipos tienden a ser mucho más rígidos que las representaciones. Cuando una representación se esclerotiza es posible confundirla con un estereotipo.
- Las opiniones: es un juicio o pensamiento sencillo que se tiene sobre alguien o algo, es una toma de posición sobre determinados fenómenos que acontecen en la realidad y solo nos informa sobre la reacción de una persona hacia el objeto que la ha estimulado. No llega a formar parte del “conocimiento” de una persona sino que es una de las primeras aproximaciones que hace ésta sobre aquel. Las opiniones tienden a cambiar rápidamente en tanto que las representaciones, sin ser estereotipos, tienden a conservarse en el contexto social por más tiempo. Las opiniones, en otro orden, si bien cercanas al pensamiento inscripto en el sentido común, no necesariamente pertenecen a éste pues son mucho más lábiles y no necesariamente son compartidas por todo el grupo social. Es frecuente escuchar que “cada cual tiene su opinión” y esta característica nos da una pista para entender de que se trata este concepto.
- Las actitudes: Manifiesta una disposición del ánimo en la persona. Es una respuesta, una reacción ante un estímulo provenientes del exterior y que ya se ha constituido en una disposición interna. Una actitud ante el envejecimiento puede ser rechazarlo como tal y realizarse una cirugía estética que oculte algunos de los signos del envejecer, en cambio una representación sobre el mismo fenómeno, puede determinar esa respuesta actitudinal al considerar al envejecimiento como un fenómeno negativo y que esos signos no embellecen sino lo contrario.
- Las percepciones: Son formas de sentir que pueden resultar de una impresión material recibida del exterior, es una captación realizada desde los sentidos principalmente y es una aprehensión de conceptos e ideas que procesan la

información. En cambio, las representaciones son modos de conocimiento que construyen el mundo social. Si bien el límite entre percepción y representación no es muy claro y definido, ya que las percepciones también implican una orientación a la práctica, la diferencia más clara entre ellas es que las representaciones se alejan un poco más de las sensaciones psíquicas que las percepciones¹⁶.

- Las tipificaciones: Son encarnaciones típicas en un modelo o en una clase concretizada en una representación. Supone un conjunto de características que son representativas de algo y están más cercanas a la noción de modelo. Un conjunto de tipificaciones puede constituir un estereotipo. Las tipificaciones condensan rasgos comunes de la cosa o del suceso. El rasgo, es el elemento más reducido del concepto. Las representaciones están constituidas por rasgos y estos responden a las regularidades empíricas que la cosa o el suceso contiene como tal. La relación significativa de los rasgos conforman las tipificaciones. Se debe observar que el concepto de Tipo Ideal de Max Weber, se construye a partir de la elección de ciertos rasgos típicos para conformar un modelo ideal que servirá para contrastar la realidad social empírica con él y así poder encontrar similitudes y diferencias entre el Tipo Ideal y el hecho social en sí mismo.
- Las imágenes: Son representaciones visuales generalmente del objeto aunque se puede entender que haya imágenes mentales en donde el objeto esté ausente. Se relaciona con la idea descrita anteriormente. Es una reproducción pasiva de un objeto exterior que se reproduce en nuestro interior y está relacionada con mecanismos de percepción. Es el concepto más parecido a representaciones pero la diferencia estriba en que la imagen es una reproducción de tipo especular en tanto que la representación refiere a un proceso de construcción social del objeto representado. Si bien las representaciones aluden a imágenes y figuras, son mucho más que el reflejo del mundo exterior y de los objetos que en él circulan. *“ Tanto la imagen como la representación social hacen referencia a ciertos contenidos mentales*

¹⁶ Sobre este tema Cfr. Merleau-Ponty Óp. Cit.

fenomenológicos que se asocian con determinados objetos, supuestamente reales” (Araya Umaña 2002:46).

- Las figuras: La figura es una representación de la “cosa” o de “algo”. Es la forma exterior de un cuerpo y que lo diferencia de otro. La figura, como la silueta, “encierra” dentro suyo el contenido que es el portador del sentido. *“¡La proposición solo dice algo en la medida en que es una figura!” (Wittgenstein 1986:21).*

Como se ha podido apreciar, existen diversos conceptos muy relacionados con las representaciones y a veces son utilizados como sinónimos de estas.

Las representaciones, en definitiva, dotarán de sentido a la realidad social y su finalidad es transformar lo desconocido en algo familiar y con sentido. Las representaciones terminan haciendo “común” y entendible el mundo que nos rodea y lo dotan de sentido de tal manera que el campo de la representación designa al saber de sentido común.

I.1.2 Representaciones y sentido común

Los contenidos del sentido común, dimensión que presenta dos caras, hacen alusión a una forma ingenua y natural sobre el conocimiento del mundo que nos rodea y nos brinda las herramientas cognitivas básicas para que podamos operar en ese mundo con una eficacia más o menos probable. No es el conocimiento revelado por una divinidad o por la ciencia sino que conforma estructuras cognitivas que parten de una sensación, de una emoción y que podemos compartir o no con los demás; es un conocimiento espontáneo e ingenuo. Las dos caras del sentido común se encuentran en la siguiente distinción: un sentido común probablemente de origen psicológico e instintivo, nos indica, aún sin saber porque, que hay ciertas comidas que no son sanas como aquellas que no están frescas o cuyo aroma no es el adecuado, que hay determinadas acciones que son peligrosas para nuestro cuerpo como arrojarse de un acantilado o nadar en un río correntoso, etc., y este conocimiento no lo hemos adquirido mediante una formalidad social sino que es a través de otros mecanismos que se han desarrollado y que si bien están en relación a un proceso de socialización,

proceso que diferencia a la otra forma de entender el sentido común, hacen mención a una característica más ligada al orden de lo psíquico que al orden de lo social. Quizás este sentido común, de concepción más restringida, esté ligado a factores vinculados a la evolución de los instintos de sobrevivencia más que a la socialización propiamente dicha. Obviamente hago referencia a ese sentido común que no ha llegado a convertirse en una representación. Este sentido común al que me refiero, es también conocido como pensamiento o conocimiento natural y se opone al conocimiento científico. En síntesis, cuando hago mención al sentido común designo con la misma palabra dos fenómenos; uno ligado más al campo natural e instintivo de las personas y el otro ligado a lo colectivo que tendrá relación, como se verá, con la teoría de las representaciones. Dejo entonces el sentido común de origen psicológico y/o instintivo para el campo particular de la psicología e indagaré a lo largo de este capítulo sobre el sentido común que forma parte de la teoría de las representaciones. Cuando me refiera al sentido común, lo haré, entonces, según la segunda acepción salvo expresa aclaración.

I.1.3 Individuo y sociedad

La teoría de las representaciones unifica e integra lo individual y lo colectivo, lo simbólico y lo social, el pensamiento y la acción. Mediante el estudio y análisis de las representaciones se estaría en condiciones de conocer e interpretar como se da lo singular en lo colectivo y como lo colectivo influye y constituye lo individual. De ahí la pertinencia de su estudio para la Sociología.

Esta tesis debe entenderse desde el marco de la Sociología y no desde la Psicología Social o desde la Etnogerontología. Esta aclaración es válida en tanto que el estudio de las representaciones comenzó influenciado fuertemente por el psicoanálisis ya que Moscovici, quien utilizó el concepto de representaciones sociales, publicó su tesis doctoral bajo el título *La Psychanalyse, son image et son public*¹⁷ aunque debemos aclarar que su objeto de estudio no era precisamente la conducta humana sino el entendimiento de la naturaleza del pensamiento social. En este marco, creo, se vincula

¹⁷ La traducción al castellano se publicó bajo el título *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Editorial Huemul. Bs. As. 1979.

el estudio de las representaciones con la sociología. Moscovici estudió como los sujetos construyen y son construidos por la realidad social que los circunda y como dan sentido a su vida a partir de estas elaboraciones. Por ello, el estudio del sentido común, entendido ahora desde la segunda acepción que he propuesto, enfocado desde la producción en el plano social e intelectual y como forma de construcción social de la realidad, se fue constituyendo como su objeto de estudio.

En este plano, podemos notar la influencia que tuvo Durkheim principalmente, pero también Schütz y Husserl en la elaboración de esta teoría. Durkheim a partir de su idea de la “conciencia colectiva” y los dos fenomenólogos mencionados mediante la teoría de los significados sociales. No se debe olvidar, claro está, a A. Schopenhauer. Tempranamente, como ya se ha dicho, Émile Durkheim se percató de que la vida social entre los seres humanos poseía algunas características particulares que se destacaban. A partir de su clásico estudio sobre las formas elementales de la vida religiosa desarrolla su idea de “conciencia colectiva” para designar el fenómeno de esas ideas que comparten los hombres que viven en sociedad.

Las representaciones colectivas designan el fenómeno por el cual se constituyen diferentes representaciones individuales y que responden al particular aparato psíquico y emocional de las personas, en tanto que las representaciones colectivas propiamente dichas designan a esos fenómenos, que Durkheim estimaba universales, como la religión, el arte, los mitos y que se originan en el compartir valores y creencias comunes. En este particular aspecto, el concepto de Durkheim parece haber influido en Thomas Kuhn¹⁸ y su idea de paradigma que se entiende como toda una constelación de creencias y valores que comparte una determinada comunidad en un determinado tiempo histórico. Los paradigmas son, para Kuhn, modelos que elabora una comunidad con la intención de hacerse una representación a qué aferrarse para desarrollar una actividad. El ejemplo clásico para Kuhn son los paradigmas científicos aceptados por la comunidad científica que se ponen de moda. Una vez que esa moda pasa, esos paradigmas son suplantados por otros iniciándose una revolución que termina por modificar a la ciencia¹⁹.

¹⁸ Thomas Khun (1978): *La estructura de las revoluciones científicas*. Colección Breviarios. FCE. México. Primera Edición. Esta obra se puede consultar en la página web: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/688.pdf>

¹⁹ Para una profundización sobre Thomas S. Khun, Cfr. De la Garza Toledo, Enrique (2012): *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. FCE. México,

Retomando la idea de Durkheim en relación a las representaciones colectivas, lo característico de estas es que se imponen a las personas con una fuerza coercitiva y aparecen, ante la mirada de ellas, con la misma objetividad que las cosas naturales pudiéndose notar la influencia positivista en el pensamiento del sociólogo francés. Esta objetividad responde a un estatismo propio de la sociedad que veía Durkheim en el siglo XIX quien no podía darse cuenta de los profundos cambios que acaecerían en esa misma sociedad con el desarrollo de la Modernidad. Esta característica dinámica sí pudo ser observada por Moscovici y es una de las diferencias entre los dos pensadores.

Para Durkheim, entonces, las representaciones colectivas designan un tipo particular de fenómeno social y a una clase general de conocimientos en relación a lo social que se cristalizan en los mitos, la ciencia, el arte, la religión, etc., y cuya característica más visible es la estabilidad de éstas y el poder de la sociedad en su imposición. Moscovici, en tanto, prefiere utilizar la denominación de representaciones sociales para designar los fenómenos ligados con una manera especial de adquirir y comunicar conocimientos y con una manera de crear la realidad y adquirir el sentido común. Lo que cuenta en Moscovici no es la estabilidad sino el dinamismo en la configuración de las representaciones producto de las interacciones sociales. Las representaciones colectivas serían deudoras de la tradición mucho más particularmente en tanto que las representaciones son elaboradas durante el curso del proceso de intercambio y de las interacciones entre las personas²⁰. Las dos concepciones, sin embargo, coinciden en asignarle a la historia un rol preponderante en la constitución de las representaciones. De tal manera que cuando se hable de representaciones también se estará hablando, fundamentalmente, de representaciones colectivas y sociales. A

particularmente Guillaumin, Godfrey: Ciencias Sociales y Thomas S. Khun. ¿Expandiendo (o deformando) la naturaleza expistémica de las ciencias sociales? Páginas 77 a 95.

²⁰ Se debe advertir que muchos pensadores han reflexionado sobre la idea de representación. Sin que sea un listado exhaustivo se puede mencionar a Lucien Lévy-Bruhl en su estudio sobre las "mentalidades primitivas", Jean Piaget y su Psicología Genética Cognositiva, Lev Vygotski y los aportes de la Psicología Sociocultural, Sigmund Freud en su obra *Psicología de masas y análisis del yo* de 1921, Fritz Heider y la Psicología Ingenua, Thomas Berger y Peter Luckmann y la Sociología del Conocimiento entre otros. Se advierte que, en el tema de las representaciones, ha sido la Psicología y, particularmente la Psicología Social en la obra de Moscovici, quienes más se han preocupado en desarrollar el tema sin por ello menoscabar los aportes que la Sociología y la Filosofía pretende dar sobre el tema. Como mi estudio versa sobre las representaciones, considero que la vertiente psicológica y emocional que estudia el fenómeno de producción de las representaciones individuales, si bien importante, se aleja de lo estricto de mi objeto de estudio por lo que no profundizaré este camino de la indagación.

partir de ahora, entonces, entenderé a toda representación como una representación social sin que se confunda este término con el concepto elaborado por Serge Moscovici. Esta idea se desarrollará a lo largo de este capítulo.

Unas palabras más en relación al individuo y la sociedad.

La dimensión que integra al individuo y a la sociedad como un todo, está conformada, también, por el grupo. Lo social en las representaciones no se polariza ni hacia lo micro ni hacia lo macro sino que es un interjuego entre los dos conceptos mencionados. Las personas van constituyendo su mundo a partir de la adopción de las representaciones, y construyen y reconstruyen su mundo en forma permanente dando forma a la realidad social en donde, finalmente, definirán su identidad social. Pero las personas no ocupan todo el mundo sino una parte de él. Esta parte que ocupan lo hacen de dos maneras: una es en forma singular, ocupando un espacio que no puede ocupar otro y que define su particular curso de vida existencial y que las hacen diferentes a los otros, y una segunda ocupación que es mediante su adscripción a una organización social grupal ya sea la familia, el grupo de pares, el grupo de pertenencia, etc. Al compartir con estas personas un grupo cualquiera, también comparten la historia, las emociones, los valores de ese grupo en particular y van construyendo y reconstruyendo, en conjunto y de forma mancomunada, a ese grupo.

El papel, por último, que desempeñan las representaciones en la configuración de los grupos sociales, y especialmente en la conformación de su identidad, las instituye como fenómenos sociales. (Araya Umaña 2002:32).

Justamente, aceptar y compartir las representaciones comunes es lo que conforma y da consistencia al grupo. La denominada cultura grupal define intensamente al grupo y vincula a las personas mediante el compartir las representaciones, la memoria compartida de ese grupo, las tradiciones, los ritos, los mitos y un lenguaje.

I.1.4 La formación de las representaciones

Si las representaciones son el resultado de un proceso social de producción, es posible, entonces, enfocar la mirada en este proceso con la intención de descubrir rasgos o dimensiones que lo determinen. Sintéticamente el proceso de formación de las representaciones estaría determinado por:

1. Un fondo cultural sedimentado en el contexto social y en la historia en donde estas representaciones se constituyen. Este fondo está compuesto por aquellas creencias compartidas colectivamente y que han sido eficaces para significar los objetos y acontecimientos acaecidos en ese contexto social en particular. El conjunto de condiciones económicas, sociales e históricas caracterizan a una sociedad determinada y en ella se inscribe un sistema de creencias y valores que circulan y atraviesan, modificando, el curso histórico de ese contexto social.
2. Un mecanismo de anclaje que concierne a la forma en que los saberes y las ideas de determinados objetos y procesos constituyen y dan forma a las representaciones. Este proceso de anclaje se relaciona, según mi modo de ver, con el proceso de “arrastre” que, sintéticamente, nos muestra como, en el proceso de formación de representaciones, inciden las formaciones preexistentes que son “arrastradas” hacia el presente y colaboran en la formación de las representaciones actuales. Los portadores de este “arrastre” son esos agentes a que el sujeto considera relevantes²¹. Más adelante se profundizará este concepto como así también la relación con los agentes portadores de este “arrastre” cuando se analice el proceso de comunicación.
3. Un mecanismo de objetivación que muestra la forma en que inciden las estructuras sociales en el proceso de producción de representaciones.
4. El proceso de comunicación social y las prácticas sociales que se encuentran relacionadas con ellos. Si bien las representaciones no se originan en el proceso de comunicación se pueden transmitir por su medio. La comunicación permite que las representaciones se transmitan e ingresen en el saber común popular pero su constitución debe ser previa a la comunicación ya que una versión de ella viene dada por la tradición cultural del contexto social en el que ellas emergieron. El hecho de que haya una transición transgeneracional, ejemplificada en el proceso de “arrastre” anteriormente mencionado, y que esta transición se complete por el acto comunicacional no significa que las representaciones se originen en el fenómeno comunicacional propiamente

²¹ Para el caso de las comunidades originarias, son los “antiguos”, al menos como representación ancestral, quienes han “arrastrado” hasta la fecha determinadas representaciones sociales que les son propias. Los ancianos, son los encargados de transmitir, mediante este “arrastre”, los saberes de los “antiguos”, del “tiempo de antes”.

dicho. Como ya se ha manifestado, las representaciones tienen su origen en el pensamiento social. Al mismo tiempo, atribuirle a los Medios Masivos de Comunicación un peso preponderante en la transmisión de las representaciones puede ser cierto, pero con reservas, para aquellos contextos sociales en donde estos medios pueden incidir, pero sostengo una visión impugnadora en atribuirle a los medios masivos de comunicación toda la responsabilidad en la génesis de las representaciones. El telespectador no es un agente pasivo que se ubica frente al aparato y este lo modela a su antojo; antes bien, significa diferencialmente los mensajes emitidos por ellos. De tal manera que, si bien puedo acordar en que estos medios colaboran en la gestación de las representaciones, no son los únicos ni los más fuertes agentes en el proceso de formación de ellas. El proceso de formación de las representaciones se ha desarrollado en contextos sociales carentes de estos medios masivos de comunicación como las sociedades antiguas o incluso hoy día, en comunidades alejadas en donde estos medios no llegan. Es posible que la importancia atribuida a los medios se dé en aquellos contextos sociales urbanos y modernos en donde su influencia puede ser mayor que en los otros contextos que acabo de mencionar. No obstante, las Ciencias Sociales adeudan, aún, una teoría homogénea y estudios específicos que prueben con un grado aceptable de certeza que los medios masivos de comunicación son únicos y fuertes constructores de representaciones y no como la posición que pretendo sostener que es considerarlos como uno más de los factores de su producción. En el mismo orden en relación a la comunicación, las comunicaciones interpersonales y en particular las comunicaciones interpersonales que cada sujeto significa como importante de acuerdo a la relación que se mantiene entre el agente activo y el agente pasivo (emisor y receptor) en el clásico modelo comunicacional²² puede ser de tal magnitud que afecte más profundamente a los dos polos ideales de este fenómeno comunicacional y nos de alguna pista para entender como la comunicación social, en términos generales, y la comunicación interpersonal, en el campo particular, colaboran en el proceso de formación de las representaciones. Por

²²

Este modelo al que aludo debe ser entendido bajo la modalidad del Tipo Ideal weberiano.

su parte, los medios masivos de comunicación pueden colaborar, con su discurso interesado, en promover determinadas representaciones en relación a sus propios intereses y estimular a aquellas representaciones que aún no han llegado a constituirse y que se encuentran en un estado “potencial” o “larvado” en el contexto social²³. En otras palabras, los medios masivos de comunicación pueden estimular la emergencia de representaciones que se hallan en proceso de constitución, en tanto les sirva a sus particulares intereses, y que se encuentran “ocultas” o “soterradas” y que aún no han configurado su núcleo figurativo²⁴. Lo que me interesa resaltar es que los medios masivos de comunicación no son el origen de las representaciones sino que colaboran, como una dimensión más, en el proceso de comunicación en la configuración y constitución de las representaciones.

Finalmente estos cuatro puntos o dimensiones identificados deben entenderse como Tipos Ideales o modelos que interactúan en una imbricación eficaz determinando la configuración de las representaciones siendo posible, en algunas coyunturas, que algunos de ellos puedan tener mayor influencia que los otros. Mi posición en particular tiende a ubicar a los procesos culturales de sedimentación histórica y a las comunicaciones interpersonales de agentes sociales identificados por los sujetos actuantes como importantes en relación al liderazgo impregnado en su figura (padre, madre, abuelo, caudillo, etc.) como dos de los factores de mayor peso en el proceso de configuración e institucionalización de las representaciones.

I.1.5 El proceso de anclaje de las representaciones

La característica más destacable de este proceso es que permite incorporar lo extraño y problemático en una red de categorías y significaciones, es decir, permite transformar lo extraño y problemático a lo familiar y común. Este proceso se da por medio de dos modalidades: inserta el objeto en un marco de referencia preexistente y reconocido y fija las representaciones en la dinámica social haciéndolas útiles; es decir, eficaces para la reproducción material y simbólica en la sociedad.

²³ Los “núcleos aún no figurativos” (NANF).

²⁴ Cuando se tenga la oportunidad de analizar sobre el proceso de objetivación y anclaje propiamente dicho, se profundizara este concepto.

El proceso de anclaje permite que lo novedoso, sino es opuesto a la sumatoria de las representaciones oficialmente establecidas, se integre al marco cultural dominante y oficial. Al anclarse se fija y da mayor seguridad a todo el grupo social y colabora con el proceso de formación de identidad toda vez que hay más elementos para compartir. Si una comunidad tiene pocos objetos culturales para compartir, la posibilidad de desintegración y atomización es mayor; en cambio, si hay numerosos objetos y representaciones que se comparten, el sujeto se puede sentir más integrado a su comunidad, aún si esta se encuentra en un territorio lejano, como es el caso de los inmigrantes, y fortalecer su identidad de origen y puede ser que se exageren y se magnifiquen algunos rituales y mitos para fortalecer los procesos de constitución de identidad en un marco social, cultural y político que tiende a excluirlos o a determinarlos. Sin embargo, lo contrario también puede ser cierto. El poseer pocas representaciones, en algunas circunstancias, puede colaborar en el fortalecimiento de la integración social habida cuenta de que al ser pocas las representaciones, su presentación y transmisión sería más sencilla. Cómo se puede apreciar, no es la cantidad de representaciones compartidas la clave para entender el proceso de identificación e integración social sino lo que ellas “dicen” en relación a su significado. El proceso de anclaje de las representaciones permite comprender cómo se confiere significados al objeto que se representa, cómo se utilizan tanto práctica como simbólicamente en tanto sistema de representación del mundo social y también como pueden expresar las relaciones sociales y, finalmente, cómo se integran en un sistema de recepción y transformación de los variados elementos que se relacionan con ellas. El proceso de anclaje fija la representación en un contexto de significación, y si bien permite que se vaya acomodando al proceso histórico que lo modifica, tiende a fortalecer la potencia conservadora de la representación ligándola al concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu.

I.1.6 El proceso de objetivación de las representaciones

Es gracias al proceso de objetivación que transformamos lo abstracto en concreto. Noción como amor, vida, patria, educación, vejez, etc., se nos aparecen como objetos concretos siendo algunos de ellos solo el producto de un proceso.

El proceso de objetivación se relaciona íntimamente con un proceso de sustantivación y es por medio de este proceso que construimos como “cosas” a algunos procesos de

origen social; por ejemplo: la Sociología del Envejecimiento ha demostrado que los hombres que vivimos un curso de vida extenso desarrollaremos un proceso denominado de envejecimiento. Sin embargo, el sentido común y el saber natural de las personas, han objetivado y sustantivado este proceso en el concepto de vejez; hemos transformado un proceso, en un objeto, una “cosa”. No se habla en la realidad común compartida en el medio natural comunitario del envejecimiento como resultado de un proceso natural que traen los años vividos, sino que hablamos de “la vejez” como si ésta se nos apareciera de repente un día en la imagen de un rostro que nos refleja el espejo o en los llamados “signos de la vejez”²⁵ que percibimos de una u otra manera.

Este proceso puede ser entendido bajo tres fases:

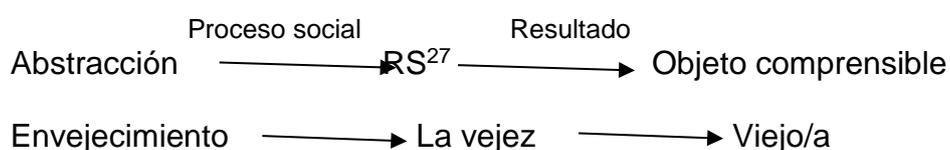
1. Una selectividad en la retención de elementos a los que se le otorgarán una significación. Esta selectividad o elección supone descontextualizar al objeto e impregnarlo de ciertas características relativamente fáciles de comunicar y que son el resultado de la combinación del proceso de “arrastre”, de anclaje y de objetivación. Estas características, deben ser coherentes con ciertos criterios culturales y normativos presentes en el contexto social que dará el marco de referencia para esa atribución de significados. Este proceso de selectividad supone elegir algunos de los elementos y desechar otros que pueden permanecer en este estado “larvado”, como ya se ha hecho referencia, o desaparecer del contexto social. Lo que se elige debe mantener cierta coherencia y concordar con el sistema de valores y normas del contexto social aunque esa coherencia y concordancia suponga la emergencia del cambio, quiero decir; la selectividad de elementos supone encontrarlos ya en el contexto social y elegirlos según una situación de coyuntura que termina configurando, quizás, el cambio social. No podemos elegir elementos inexistentes o incomprensibles al contexto social de referencia. Es por ello que ésta elección debe estar dotada de cierta coherencia así suponga la emergencia del conflicto. Esta selectividad puede suponer una tensión entre la atribución de sentidos que se le otorgan a las “cosas” o a los sucesos según la adscripción social de cada

²⁵ Se llaman “signos de la vejez” a las canas, las arrugas, el bastón, etc. Son aquellos indicadores físicos y cognitivos que determinan que el sujeto que los porta es viejo/a.

sujeto. Lo dicho se verifica particularmente en el campo de las representaciones políticas aunque no se agotan en ellas.

2. El discurso se estructura y se objetiviza en un esquema figurativo (el núcleo figurativo) cuyas características principales son la de ser sintético, condensado, simple y concreto y que, además, debe poseer cierta claridad que impida confundir dichas representaciones con otras. Si bien las representaciones deben sostener cierta ambigüedad²⁶ o “plasticidad”, estas no deben ser de tal magnitud que las disuelva y no puedan ser comprendidas o confundidas con otras. La “plasticidad” es lo que les permite cambiar de acuerdo a los cambios históricos que influyan en el contexto social en el que ellas se inscriben. El esquema figurativo debe captar lo esencial del concepto que trata de objetivar y representar. Esta claridad, que es parte del proceso de objetivación, permite que sea factible su transmisión por medio de algún sistema comunicacional. Si el concepto desbordara de ambigüedad no tendríamos la certeza de que, cuando nos comunicamos, seamos comprendidos tal cual pensamos. Esta claridad a la que se alude, colabora con el proceso de naturalización que forma parte del proceso de objetivación. Las representaciones perfeccionan, por decirlo así, el núcleo figurativo y completan el proceso de atribuirle un sentido al rodearlo de una “silueta” que lo contiene impidiendo su desborde y develando su “fantasmabilidad”. El gráfico que podría hacerse para representar lo que se quiere decir puede ser el siguiente:

Figura N° 1



Este proceso de naturalización hace que el objeto pierda su carácter simbólico y se convierta en parte de una realidad a la que le atribuimos autonomía.

Actuando conjunto por su función integradora, el anclaje y la objetivación sirven para guiar los comportamientos. La representación objetivada, naturalizada y anclada, es

²⁶ Más adelante volveremos sobre este punto.

²⁷ Representación Social.

utilizada para interpretar, orientar y justificar los comportamientos. (Araya Umaña 2002:37)

La objetivación y el anclaje son, ...los dos procesos principales mediante los cuales la sociedad transforma un conocimiento en representación y, a su vez, es transformada por esa representación, la objetivación es una operación formadora de imagen. Convierte lo abstracto en concreto, materializa las ideas, hace posible la correspondencia entre cosas y palabras. El anclaje, por su parte, hace referencia al mecanismo que permite que la representación y su objeto enraícen en la sociedad y adquieran un significado y una utilidad. Este proceso permite comprender las distintas funciones de la representación social: la asignación de sentido y la integración de la representación en un sistema de pensamiento preexistente. (Lacasa, Lynch y Vujosevich 2013:63)

I.1.7 Las representaciones y el campo de representación

En el campo de representación se da la ordenación y la jerarquización de los diversos elementos que terminarán dotando de contenido significativo a las representaciones. Los elementos que quedan en ellas integrados deben estar organizados internamente. Este campo de representación se organiza alrededor del núcleo figurativo y éste constituye su parte más densa y tiende a la estabilidad de la representación. De esta manera, el núcleo figurativo puede dar sentido al campo de la representación que lo rodea y de él depende el significado global de la representación.

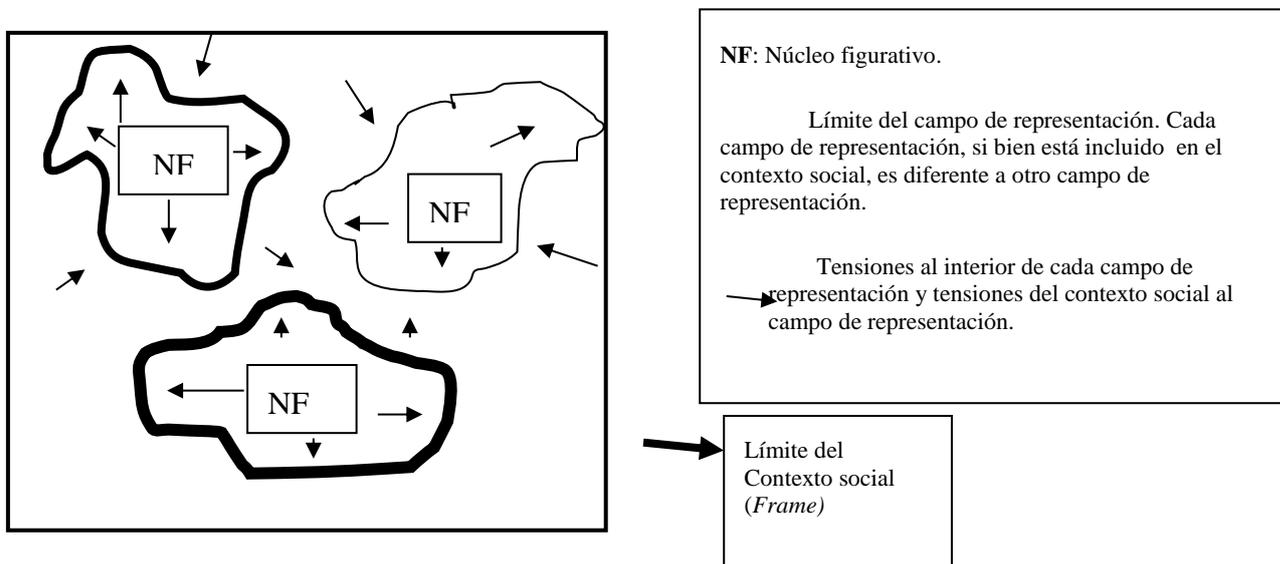
Cuando se establece una representación ello implica saber, creer, interpretar y actuar en consecuencia y estos conceptos conforman una ligazón que se relaciona con la función que cumplen las representaciones.

En el principio del proceso de formación de las representaciones, quizás no se halle el campo de esa representación pero, una vez institucionalizada, ésta debe definir un campo que termina dando mayor coherencia a todo el proceso de constitución de representaciones. El campo de representación puede ser entendido como una “zona” en donde operan las representaciones limitando con otras análogas. Esta analogía a la que me refiero está en relación con el significado que cada “zona” va adquiriendo a lo largo del proceso de constitución de los campos de representación.

El conjunto de los diferentes campos de representación social nos da la pauta para entender, según la teoría de las representaciones y la Sociología del Conocimiento, como los hombres aprendemos lo que sabemos y como actuamos con ese saber para construir la realidad social y el mundo en que vivimos. La conjunción de todos los campos de representación colabora en la constitución del sistema cultural y dan

sentido a los objetos que el hombre encuentra durante el curso de su vida. Gracias a estos campos, las representaciones completan su función de asignación de sentido.

Figura N° 2: Contexto social y campo de representación.

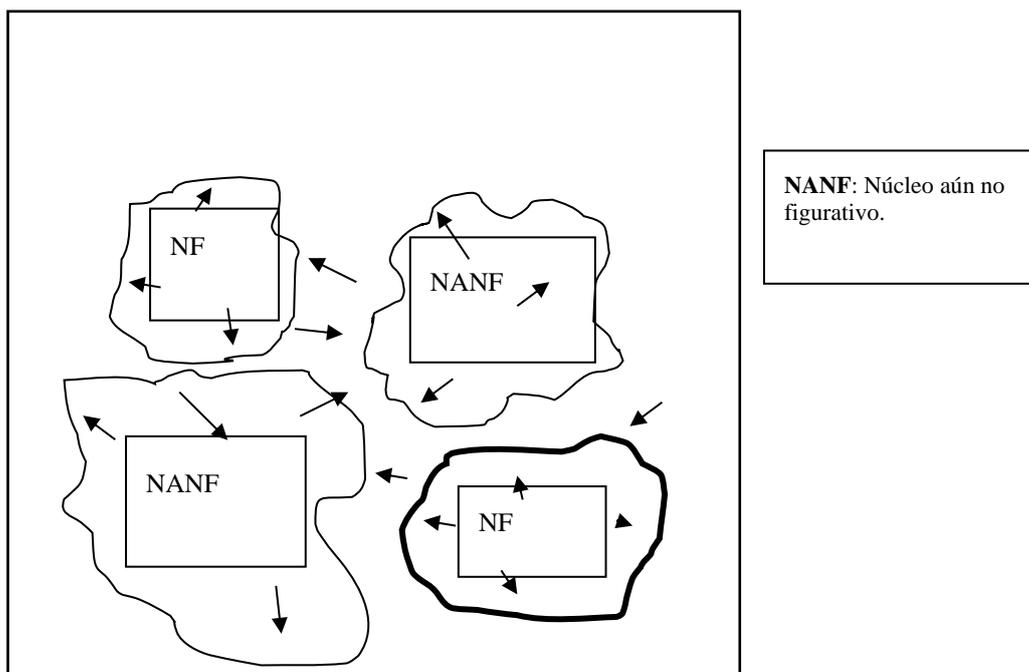


Un posible ejemplo de la figura N° 2 podría ser el siguiente: la representación de la vejez podría estar designada por el concepto de “sabiduría/experiencia”, este sería su núcleo figurativo. El campo de representación estaría dado por las creencias sedimentadas en relación al envejecimiento propiamente dicho y el contexto social es el de la cultura Qom, para nuestro caso que se inserta, a su vez, en el contexto urbano. El campo de representación, en otra lectura, podría ser la cultura Qom y el contexto social, el urbano. Cómo se puede apreciar, lo que distingue al esquema no es su rigidez sino su capacidad de adaptación y su ambigüedad.

En los espacios entre los diferentes campos de representación se ubican espacios de duda, incertidumbre e ignorancia que aún no han sido captados, y quizás nunca lo sean, por el proceso de constitución de representaciones. Estas, evidentemente, no pueden dar cuenta de todos los objetos y todos los procesos que acontecen en una realidad histórica determinada. Sólo pueden significar aquellos elementos elegidos por el proceso de selección al que ya se hizo referencia.

Una segunda mirada quizás más completa del proceso puede ser ejemplificada por la siguiente figura.

Figura N° 3



Los núcleos aún no figurativos están en proceso de ser seleccionados y convertirse en núcleos figurativos o desaparecer y tienen contornos diferentes porque aún no se sabe qué tipo de campo constituirán.

Finalmente, y en coincidencia con este planteo, Monchietti (2013:39) dice que:

...la representación social está organizada por un doble sistema. El central, socialmente determinado...y el periférico mucho más dependiente de las características individuales y del contexto inmediato.

I.1.8 Representaciones y conflictos. Tensión social

Las representaciones, justamente por su capacidad de vincular lo social con lo individual, pueden ser una forma de vinculación armónica e incorporar el tema de la tensión social y los conflictos. Las representaciones pueden significarlos y procesarlos armónicamente y sostener la concordia de la comunidad que se pretende estudiar.

La emergencia de representaciones tensionantes/conflictivas, puede vehicular procedimientos para amenguar o hacer desaparecerlas. La ventaja que presenta la visibilización del conflicto por medio de la identificación de las representaciones, se funda en que, al visibilizarlo, es mucho más difícil su ocultamiento y esta característica facilita, al menos, su posible resolución. Cuando las representaciones conflictivas permanecen ocultas e invisibilizadas, el conflicto no puede emerger y se mantiene latente.

Es pertinente mencionar que las representaciones pueden incorporar un nivel de relaciones de fuerza y de tensión social. Si las individualidades entran en contacto en un ambiente comunitario previamente regulado y objetivado mediante un proceso social, y ese ambiente se inserta a su vez en un ambiente mucho más amplio como lo es una ciudad, es posible que emerjan tensiones al interior de una comunidad y que esas mismas tensiones sean causa y efecto del proceso de reproducción social. De esta manera, la tensión social y los conflictos emanados de ella, lejos de ser negativos, pueden ser vistos como formas que estimulan y permiten el cambio y la reproducción social. De hecho, existen representaciones en relación a los conflictos y a las tensiones. Un ejemplo de lo manifestado se da con el cordón umbilical. En la original cultura Qom, el cordón umbilical del recién nacido es tratado con la espina quemada de un árbol. Este procedimiento es realizado por la madre o por la abuela; sin embargo en la ciudad, no se lo sigue y se acepta lo que dice el médico del hospital desoyendo, así, las recomendaciones hechas por los más viejos. Aceptar la recomendación del médico, implica cierta deslegitimación del saber de los “antiguos” y es la vez una forma de adaptación al nuevo medio en donde se vive la cotidianeidad.

Pueden existir, entonces, conflictos entre las representaciones de los viejos migrantes y las generaciones jóvenes nacidas en la ciudad. En este preciso punto, puede verificarse no solo los clásicos conflictos intergeneracionales que trascienden lo cultural (padres vs. hijos, abuelos vs. nietos) y los conflictos que emergen entre las contradicciones que surgen a raíz de la vida en la ciudad y los saberes necesarios para que ésta pueda desarrollarse con eficacia. Las representaciones en conflicto que se han podido verificar están en relación al cuidado de la salud, sobre todo en las madres. Estas asignan una confianza mayor a la salud pública, expresada en el hospital, que a las comadres y matronas de la comunidad las que, sin embargo, entienden los beneficios que trae la salud pública y el cuidado de los niños según las recomendaciones de los médicos dejando de lado ciertas prácticas originales.

I.1.9 Representaciones y practicidad. Materialidad

Las estructuras formales de las acciones prácticas confieren sus características sociales al saber práctico
Albert Ogien.

Las representaciones instituyen formas de actuar en el mundo y en la vida cotidiana. Al actuar sobre el mundo lo constituye como tal inaugurando una dialéctica que hace que ese mundo construido por las representaciones influya, a su vez, sobre el individuo y la comunidad transformándolos. Las representaciones, entonces, colaboran en construir el mundo de vida de las personas quienes son influenciadas por esa construcción del mundo.

El estudio de las representaciones nos permite entender la dinámica de las interacciones sociales y las prácticas que se dan en estas interacciones mediante la comprensión de qué es la realidad social.

La vida cotidiana de las personas se desarrolla en un “curso de vida” en un mundo que forma parte de la realidad social. Para las personas el mundo de la realidad social es el mundo y se nos presenta, como se ha dicho precedentemente, ordenado y coherente aunque no exento de contradicciones, tensiones y conflictos. Este mundo que nos rodea es un mundo que aceptamos en su materialidad y es el que nos provee los recursos materiales que posibilitan nuestra existencia material. Esta materialidad es susceptible de significación simbólica. Las representaciones pretenden dar cuenta de este fenómeno bifronte.

Las inserciones de las personas en diferentes categorías sociales y su adscripción a distintos grupos, constituyen fuentes de determinación que inciden con fuerza en la elaboración individual de la realidad social, y esto es, precisamente, lo que genera visiones compartidas de la realidad e interpretaciones similares de los acontecimientos. (Araya Umaña 2002:14)

Ya se había mencionado que, en virtud del proceso de objetivación, el mundo se nos aparece objetivado en las representaciones. Esta objetivación del mundo y su articulación con las biografías personales, resultado de un proceso de sedimentación histórica y un curso particular de vida, construye instituciones mediante el proceso de institucionalización; esto significa que la mayoría de las actividades humanas están sujetas a la habituación.

Todo acto que se repite con frecuencia crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que lo ejecuta (Botero Gómez, Ospina Serna et al 2008:73).

Es así, entonces, que el sujeto acepta determinadas institucionalizaciones, entendidas como costumbres, que lo ayudan a desplegar su vida durante su curso en un mundo

objetivado y ahora institucionalizado. Estas instituciones/costumbres creadas por el hombre en el proceso que se acaba de mencionar, se vuelven sobre ellos condicionando algunas de sus prácticas y colaboran en su institucionalización como sujetos actuantes en una sociedad.

Las instituciones sociales devenidas como productos de este proceso, afectan directamente tanto en forma simbólica como material la vida cotidiana de las personas. De esta manera, las representaciones pueden ser entendidas como formas de conocimiento práctico que conectan a los sujetos con los objetos útiles para desarrollar su vida cotidiana. Las representaciones, entonces, tienen directa vinculación con la *praxis* social que ejerce el hombre al construir el mundo de vida y al estar ligadas a comportamientos específicos devenidos de una forma particular de ver el mundo. Esta *praxis* a la que me estoy refiriendo, en relación a la vida cotidiana, implica una cierta dosis de efectividad y si bien no está exenta de cierto simbolismo, me interesa destacar la eficacia que tienen algunas de estas prácticas para construir el mundo que nos rodea como un mundo compartido y significado colectivamente eficaz para nosotros en relación al desarrollo de la vida cotidiana tanto individual como colectiva.

I.1.10 Representaciones y eficacia

Para que una representación se institucionalice, debe ser eficaz en lo que pretende representar, de no ser así, difícilmente logre incorporarse al sistema representacional. Más allá de su característica plástica y ambigua, debe ser eficaz, en lo que pretende decir.

Entiendo a la eficacia como una impregnación. Las representaciones lleva impregnada en sí, esa eficacia a la que aludo. Esta se define, *a priori*, cómo la obtención del resultado esperado; un ejemplo. La eficacia de una flecha es la de salir disparada del arco y clavarse. Adviértase que en este ejemplo, no es importante que la flecha atine al blanco, esto sería la puntería y la flecha, si bien se relaciona con la puntería, no es ella. La eficacia de la puntería estriba en atinar al blanco, la de la flecha no.

La eficacia es, entonces, cierta confianza en obtener un resultado esperado. La cosa o la idea son eficaces porque cumplen lo que se espera de ellas y este par esperar-cumplir, como dos polos de una díada, es la impregnación a la que me refiero.

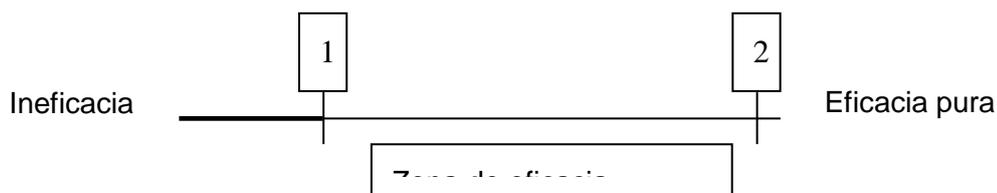
De lo dicho se desprende que la eficacia también puede ser entendida como una relación entre lo que se espera y lo que se obtiene. Cuando esta relación se cumple o se cristaliza, aunque sea en forma ideal, podemos decir que la cosa o la idea es eficazmente pura²⁸. Si esa relación no se cumple, la eficacia, en consecuencia, tampoco y ya no hablaríamos de eficacia sino de ineficacia. Se puede observar que tanto para la eficacia como para la ineficacia, la relación no desaparece sino que cambia, por decirlo así, su cualidad. Tenemos aquí, entonces, que la eficacia puede ser entendida en una forma pura, más ligada a los objetos ideales y una eficacia relativa más ligada a los objetos reales.

En el objeto de la puntería, solo puedo lograr atinar al centro del blanco en forma ideal o teórica porque, en realidad, es muy difícil dilucidar cual es, exactamente, el centro-centro del blanco. Cómo todo dibujo, por más que estrechemos los cuidados en su realización, difícilmente el centro sea “el” centro exacto. No obstante, a los efectos prácticos, y este es el punto que me interesa resaltar, el acierto en el blanco es eficaz, no importa que la flecha pueda discernir cuál es el centro exacto.

En lo que concierne a la vida cotidiana, nos contentamos en que la eficacia sea eficaz, no importa que sea lo más eficaz. Siendo relativamente eficaz, nos alcanza. Si mi propósito es potabilizar el agua para mi consumo, no importa que ese agua sea lo más pura posible –eficacia pura- sino que alcanza, para no morir de sed, que sea lo suficientemente potable para que no me intoxique. Esta es la eficacia relativa. Esta característica que menciono, nos estaría indicando que la eficacia puede entenderse, imaginariamente, como un *continuum* entre el polo eficaz puro y el polo de la ineficacia y en esta línea continua, hay espacios suficientes para la demostración de la eficacia relativa

Figura Nº 4 **Eficacia relativa**

²⁸ El sentido común nos fuerza a buscar la pureza de la eficacia, pero esto es resultado, según mi visión, de la influencia del positivismo racional que encuentra su expresión en el concepto paretiano de óptimo (Wilfredo Pareto 1848-1923. Economista italiano) Esta es un concepto que solo tiene uso dentro del campo simbólico, sin embargo, el positivismo pretende llevar este concepto a todo el campo social lo que es, a mi juicio, un garrafal error.



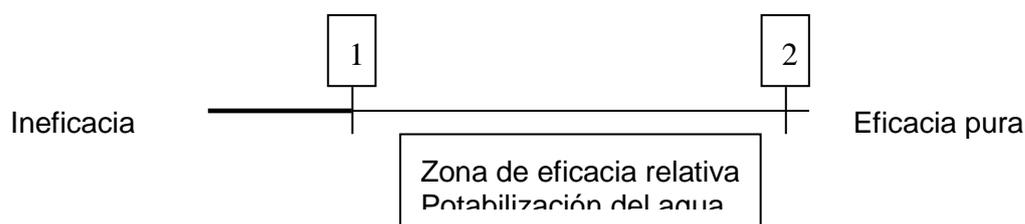
1: Inicio de la eficacia relativa (I.ER)

2: Fin de la eficacia relativa. (F.ER)

Los puntos entre 1 y 2 marcan la zona delimitada por la eficacia relativa. Antes de este punto, y que está simbolizado por la línea punteada, es la zona de la ineficacia. Más allá de 2, es la zona de la eficacia pura

Si estoy acertado en esta apreciación, la Figura N° 4 nos estaría indicando que hay un amplio “espacio”, por decirlo así, en donde es posible verificar la eficacia relativa. Si yo necesito hervir el agua para hacerla potable y tengo los elementos para hacer el fuego y para calentar el agua, mi procedimiento será eficaz a partir del momento I.ER del gráfico hasta el momento F.ER del mismo sabiendo que será muy difícil, por no decir imposible, llegar al punto de la eficacia absoluta o pura.

Figura N° 5



1: 80° de temperatura.

2: 99° grados de temperatura

Sometiendo el agua a los 80° que indica el I.ER obtengo potabilidad y lo mismo, quizás, con menos uso de tiempo en el punto F.ER. No puedo decir que F.ER es

“mejor” que I.ER, aunque esté tentado de hacerlo, sino que las dos marcas, I.ER y F.ER en el gráfico, nos indican cierto grado de relatividad aplicable a la eficacia.

Esta relatividad es importante en mi análisis por que nos indica cierta facilidad, en relación a la maleabilidad en los procesos empleados, para obtener eficacia en los procedimientos utilizados en nuestra vida cotidiana. Si dependiéramos de la eficacia pura, que es teórica vuelvo a reiterarlo, sería muy difícil llevar la vida, en cambio, debido a la relatividad de la eficacia, tal como la he descrito, es posible obtener con menos esfuerzos el producto que necesitamos.

La existencia que va entre I.ER y F.ER nos indicaría algo así como la posibilidad y la potencialidad en la obtención y facilidad para lograr la eficacia. Esta característica nos indicaría, probablemente, que solo la eficacia pura sería absoluta teóricamente hablando, en tanto que para la eficacia relativa no sería adecuado hablar de absoluto lo que parece y es una redundancia.

Esta relatividad, como una característica de la eficacia, nos indica cierta dependencia de la eficacia a sí misma ¿Qué quiero decir? Quiero decir que la eficacia una vez obtenida o instalada, no necesariamente permanece como tal, ella es susceptible al cambio. Lo que ahora es eficaz puede no serlo al tiempo y si esto es así, fortalece aún más la idea de relatividad que estoy manejando.

Esta relatividad puede parecer perjudicial sino nos enfocamos en ciertos aspectos físicos de las cosas, sobre todo si estudiamos y analizamos el mundo físico, químico, etc. En estos campos no parece adecuado que la eficacia sea tan relativa pero, en el mundo social, esta relatividad favorece y determina el cambio y este a la adaptación, concepto clave para entender como las personas pueden cursar su existencia.

Como el ser humano en su proceso de aprendizaje, que nunca acaba, va utilizando procesos y representaciones eficaces para el desarrollo de su vida cotidiana, descubre, a partir de la evidencia, generalmente empírica, que las cosas cambian y que lo que era eficaz antaño hoy ya no lo es. Deja de llevar a cabo ciertas conductas, que ahora son ineficaces y esto es lo que conocemos como adaptación que es una conducta necesaria para poder continuar la vida.

Si hemos comprendido la cualidad ambigua que poseen las representaciones y que permiten su institucionalización y la sumamos a la relatividad de la eficacia, podemos entender como estos dos procesos –ambigüedad y eficacia relativa- terminar confluyendo armónicamente en el proceso de adaptación existencial. Estas

cualidades, son advertidas en el proceso de envejecimiento y, cuando se tenga oportunidad de leer las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, podremos apreciar cómo se aplican para llevar adelante la vida cotidiana. Pensemos que mis informantes han sido personas migrantes y que han envejecido en un medio diferente al de su socialización primaria. La adaptación al campo urbano, como así también, a todo el horizonte sónico de las nuevas representaciones urbanas sumado a las propias adaptaciones etáreas, pueden haber estado definidas tanto por la ambigüedad propia de las representaciones como la eficacia relativa de los nuevos procedimientos que han debido institucionalizar para no quedar por fuera, por decirlo de alguna manera, de las convenciones culturales urbanas y etáreas de las que ellos mismos forman parte.

Creo que estos dos conceptos, pero sobre todo el de eficacia, nos pueden ilustrar sobre la plasticidad intrínseca en los procesos sociales a los que los sujetos estamos sometidos y es un indicador, también, de la necesidad de implementarlos para lograr una eficaz adaptación a las nuevas condiciones de vida que nos propone el proceso de envejecimiento pero también los marcos territoriales en donde vivimos nuestra cotidianeidad.

I.1.11 Representaciones y adscripción social

De acuerdo a la adscripción social donde el sujeto inscribe su existencia, se define una realidad social. La adscripción social, junto a la propia individualidad subjetiva, termina configurando “mundos de vida” en donde lo subjetivo y objetivo y lo individual y colectivo se sintetizan en un producto único susceptible de significación social y, por ende, transmisible por medio de las diversas formas que puede adquirir un sistema de lenguaje (habla, acciones, ritos, etc.). Un “mundo de vida”, para aclarar de que se trata, incluye la suma de todas las representaciones combinadas con un mecanismo de producción de la realidad social que se suma a su vez a los otros “mundos de vida” de los otros hombres que comparten el mismo sistema cultural/social. La interacción de los “mundos de vida”, configura el mundo intersubjetivo²⁹.

Las posiciones que los hombres ocupan en el “mapa social” son compartidas reforzando no solo las visiones del “mundo social” sino colaborando en su

²⁹ Cfr. Husserl.

reproducción. El “mundo social” es, entonces, un “mundo social compartido” en donde es pertinente entender e interpretar las experiencias de vida propias y las de nuestros semejantes. De esta manera y por este complejo proceso lo subjetivo se funda en lo objetivo, lo individual en lo colectivo y viceversa.

De acuerdo a lo dicho, cada individuo construye su propio “mundo de vida” y, a la vez, este es afectado por ésta construcción pero, como no hay individuos aislados sino que conviven junto a otros en un medio social relacionado, se puede decir que existen tantos “mundos de vida” como individuos existentes en una realidad socialmente construida y compartida; es decir, en un mismo mundo ubicado en un espacio y en un tiempo socialmente construido y compartido, se inserta una pluralidad de visiones de ese mismo mundo al que me estoy refiriendo. Todos estos mundos, si bien responden a la subjetividad de cada individuo que lo construye, comparten, sin embargo, diversos elementos comunes que colaboran en la construcción de un todo social que se nos presenta ordenado y coherente aún incluyendo tensiones y conflictos. Se debe manifestar que, como se ha dicho, las crisis, los conflictos y las tensiones forman parte de ese mundo.

Si bien cada uno de nosotros vivimos y nos reproducimos en nuestro propio y particular mundo, éste se inserta, junto a los demás mundos individuales, en ese fenómeno que se ha definido como la realidad social. En ella conviven y se relacionan los diferentes “mundos de vida” de cada una de las personas a las que hago referencia. Entonces, los diferentes mundos de vida de cada uno de los individuos que habitan el “mundo único”, término que utilizo para designar ese mundo que compartimos socialmente, hacen que éste, sin dejar de ser “único”, admita realidades plurales que corresponden con cada mundo de vida particular de cada uno de los hombres que habitamos éste, nuestro único mundo compartido³⁰.

Se debe mencionar que las representaciones también son tributarias de la adscripción social de las personas. La ubicación social en un sistema estratificado, como lo es el mundo en que vivimos, define ciertas particularidades constituidas en las representaciones. Habría, entonces, una relación directa entre representaciones y la ubicación social de las personas que las comparten o que las contradicen y que

³⁰ Sobre una profundización sobre el concepto de “mundo” y “mundos posibles” Cfr. Barrio, Eduardo (1999) *Indexicalidad y realismo modal. “Cuadernos de Filosofía Nº 45”* UBA.

pueden ser fuente de conflictos. El mundo, si bien es “único”, se ve diferente según la posición que uno ocupa en el entramado jerárquico social. Las representaciones no serán las mismas para un mismo fenómeno de acuerdo a la adscripción social de los actores. Es por ello que compartiendo determinadas representaciones conformamos grupos sociales; por ejemplo, la comunidad heterosexual puede tener representaciones que contradicen las representaciones de la comunidad homosexual, las comunidades religiosas comparten determinadas representaciones que son negadas por las comunidades laicas, etc.

La realidad social “tal como es” está determinada, entonces, “tal como es” para cada una de las personas. Las representaciones tienen la particularidad de condensar, sintetizar en ellas, tanto los aspectos colectivos compartidos y disputados por los hombres como así también los aspectos individuales que comportan la singularidad de cada uno de nosotros, de tal manera que la realidad social en donde las representaciones se inscriben, pasa a ser el producto de la construcción subjetiva colectivizada, si se me permite la exageración, de cada persona.

Las representaciones, entonces, pretenden dar cuenta de este complejo proceso de construcción e interpretación del mundo único a partir de la elaboración/producción de creencias que dan sentido a los fenómenos que se desarrollan en ese mundo único compartido socialmente, por ello es importante entender a las representaciones dentro de un contexto social históricamente determinado y no confundirlas con modos o modelos de cognición a-históricos e impersonales.

Es dentro del contexto social que las representaciones adquieren relevancia e iluminan el por qué de determinadas acciones. Un ejemplo: puede ser que una representación sobre la vejez suponga que, en virtud de los años vividos³¹ y las experiencias acumuladas que estos años suponen, sumado a la eficacia de este saber patentizado en la obtención de buenas cosechas, curas de ciertas enfermedades humanas como así también de las enfermedades de los animales domésticos, se le solicite a los viejos/as de esa comunidad que intercedan ante quienes correspondan (autoridades civiles y políticas o deidades) para la obtención de determinados objetivos, encontrar un animal perdido, etc. Si la recomendación del viejo es eficaz,

³¹ Y, además, por suponer que se está más cerca de la muerte y por ende de una comunicación con los ancestros.

verá incrementado su prestigio en la comunidad y se le puede solicitar, por ejemplo, que sea anfitrión en un rito religioso, que inicie alguna comida, etc.³²

La teoría de las representaciones supera el esquema diádico entre sujeto y objeto; quiero decir, la teoría de las representaciones da prioridad al proceso de construcción de lazos intersubjetivos y sociales más que a los lazos individuales que unen al sujeto con los objetos.

En la interacción social entre cada sujeto y el objeto, el sujeto no está solo, es decir, el sujeto que se relaciona con el objeto es un sujeto ya socializado y ha recibido un conjunto de significados sociales históricamente construidos sobre un objeto dado. Si bien este objeto puede ser nuevo para él como para los otros, ha recibido en su proceso de socialización, los modos en que debe dar sentido a lo novedoso³³, por eso es importante comprender las representaciones dentro de un contexto social y no como un mecanismo de producción de conocimiento aislado e independiente.

Las representaciones cobran real significado en relación a los otros sujetos socializados en el mismo contexto quienes son portadores, a su vez, de representaciones. Es como que las representaciones se refuerzan y se recrean a sí mismas mediante la mediación con los otros sujetos que interactúan con nosotros en el contexto social en que vivimos. El contexto social al que me estoy refiriendo es el de las relaciones cara a cara. Debo advertir, sin embargo, que el contexto social universal, que se nos hace presente por varios medios, entre ellos los medios masivos de comunicación y la Internet, viene a colaborar en la conformación de las representaciones que compartiremos, ahora, con la mayor parte de la comunidad internacional. Sin embargo, este fenómeno no anula el fenómeno que estoy mencionando y que está particularizado por la comunidad más cercana al sujeto y que forma parte de su contexto social de origen. En el caso de las comunidades originarias, es posible notar este fenómeno al que estoy aludiendo.

Como se ha manifestado en las líneas precedentes, el proceso de constitución de las representaciones es un proceso dinámico y no estático ya que nos permiten significar nuevos objetos y fenómenos sociales a partir de un bagaje previo existente en nuestro

³² En algunas comunidades, como los Zoques de México, los viejos con mayor prestigio debido a su saber, son los encargados de tocar las campanas en la iglesia en ocasión de los ritos religiosos cómo así también de ejecutar los típicos instrumentos musicales.

³³ Ver el proceso de anclaje y de objetivación.

saber sedimentado sociohistóricamente. Los objetos conocidos y los nuevos objetos que estamos conociendo por primera vez se inscriben en un “horizonte de significados”³⁴ que heredamos y recibimos en nuestro particular proceso de socialización. Si estoy en lo correcto, la teoría de las representaciones ubica a los otros como mediadores activos en el proceso de construcción de conocimiento que el individuo tiene de ese mundo único que es compartido con esos otros y la relación con ellos, la relación intersubjetiva, posibilita, entonces, la construcción de significados socialmente compartidos.

En este proceso de construcción cobra relevancia la presencia del otro y su posición en el contexto social en donde se dan las interrelaciones. Ese otro significativo ocupa un lugar simbólico y material en una constelación de relaciones sociales y de acuerdo a su particular posición en un momento dado en esa constelación es posible dilucidar, aunque sea en términos potenciales, la influencia que puede tener sobre el sujeto.

A nadie se le puede escapar que en un determinado momento del curso de la vida de una persona, los padres son los referentes socializadores que adquieren mayor relevancia en el proceso de transmisión de significados de ciertos objetos y ciertos fenómenos en relación a la vida cotidiana y a la vida social en general, y que son históricamente contruidos. Este es el proceso de “arrastre” que ya he mencionado. En la medida en que nuestros padres “arrastran” con sus enseñanzas los que sus padres, nuestros abuelos, les han enseñados a ellos mismo remontándose este proceso de “arrastre” hasta generaciones muy antiguas, recibimos, como generación actual, lo que nuestros antecesores nos han dejado como legado cultural. Cada familia, entonces, puede ser entendida como la sumatoria de estos “arrastrés” y que le dan sentido como una familia particular. Si bien este proceso se está modificando en relación al proceso de modernización de la sociedad, aún perviven ciertas estructuras que hacen que una familia signifique determinados procesos y fenómenos de manera particular. Esta característica la podemos encontrar más arraigada, por ejemplo, en familias religiosas como las judías y las católicas, que aún ante el embate modernizador laico, continúan el mandato familiar en el respeto de ciertas festividades. La reproducción de estas festividades familiares como los cumpleaños,

³⁴ Cfr. Schütz Op. Cit.

en particular los quince años en las niñas, nos habla de este proceso de “arrastre” al que me refiero.

Los maestros, por su lado, entendidos como agentes socializadores, son los encargados de llevar los significados oficiales de la comunidad de pertenencia, incluso nacionales. Si bien hoy día el rol de los maestros está puesto en duda en virtud del conflicto educativo, en las comunidades de origen los maestros mantienen mayor prestigio que sus pares que educan a los niños en la ciudad. En el “norte”, en el “campo”, la voz de maestro, sobre todo si es del mismo grupo étnico, sigue siendo respetada y considerada. El grupo de pares, al aceptar o cuestionar dichos significados, colabora en la reproducción permanente de todo el proceso.

No es, entonces, la sola presencia de los otros lo más importante en el proceso de producción y reproducción de sentido sino el lugar y la relación que tiene con el sujeto lo que ayudará a comprender el mecanismo de producción de sentido que los sujetos socializados le atribuyen a los objetos y a los sucesos que le acontecen en el curso de su vida cotidiana. En este aspecto, la representación de los viejos/as como “sabios” o como poseedores de los “saberes de la vida” cobra mayor importancia aunque, como se dijo precedentemente, no exima de conflictos, tensiones, etc.

Este entramado esperable de relaciones sociales próximas y alejadas es importante en la medida que enfatizan la relevancia de los procesos inferenciales presentes en la construcción de la realidad y en la insistencia de que la realidad es relativa al sistema instituido y sedimentado históricamente que proporciona un marco de significados que permite realizar una lectura aplicable a esa realidad que nos rodea. Esta lectura debe ser eficaz para así poder entender, vivir y existir en nuestra vida cotidiana. Si todo este proceso no es eficaz, la vida social no encuentra los modos de reproducirse y me aventuraría a decir que la vida del hombre, entendida tan solo como *bio*, tampoco. Quizás, y ya en un terreno ajeno a las Ciencias Sociales, la “vida” – permítaseme el entrecorillado- de las bacterias se aplique a este esquema de no atribución de sentido al que me refiero, pero me parece que todos los animales superiores, y mucho más los que desarrollan comunidades y sostienen un estilo gregario de vida a excepción de los himenópteros (abejas, hormigas, etc.) deben desarrollar algún marco de comprensión del mundo que los rodea y que ese marco debe dotar de eficacia sus acontecimientos. Las experiencias realizadas con animales en

cautiverio que luego son insertados en un medio natural, parecen confirmar mis apreciaciones³⁵.

De tal manera que se deben entender a las representaciones dentro de un contexto social históricamente determinado y extraerlas de él no sería recomendable y restaría eficacia al modo en que ellas colaboran en la construcción de la realidad social.

Dentro de este contexto social, interactúan, junto con las representaciones las ideologías, las normas y los valores presentes tanto en los individuos como en las instituciones y los grupos de referencia y de pertenencia. Las personas se encuentran insertas, incluso antes del nacimiento ya que es muy posible que los padres hayan elegido un nombre para ellas aún antes de nacer, en un contexto social que las precede y que, sin embargo, ellas mismas contribuirán en su reproducción y modificación. Las relaciones que se producen entre las representaciones, las ideologías, las normas, etc., dentro del contexto social, corren por los caminos en que se desarrollará la historia particular de un grupo y hacen a ella. Lo que quiero decir es que no podemos pensar a la historia sin tener en cuenta el papel que juegan las representaciones y tampoco podemos pensar en éstas sin el papel que juega la historia. De esta manera, las representaciones y la historia se encuentran relacionadas de una manera dinámica en la figura de la acción que llevan adelante los individuos quienes son los principales actores de la historia, y esta actuación que llevan adelante puede ser inconsciente ya que no siempre se percibe el rol que el individuo está cumpliendo en determinadas circunstancias de su curso de vida.

Lo dicho, supone una distinción entre la teoría de las representaciones y la psicología cognitiva ya que ésta está mucho más interesada en identificar y develar los mecanismos de los que se valen los sujetos para procesar y combinar informaciones que les permitan vivir en el mundo mientras que, con las representaciones se busca entender en qué medida sus contenidos reflejan los sustratos culturales y de otra

³⁵ Al respecto, me parece interesante insertar una anécdota narrada por el profesor Antonio Marradi en su curso de Metodología dictado en el año 2009 en el marco del Doctorado de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Contaba el profesor, quien tiene una posición tomada en relación al saber de los animales, que en una ocasión se encontraba caminando por un campo en Sierra de los Padres acompañado por unos perros. Después de un rato, algunos de esos animales se volvieron a la casa pero él se quedó acompañado por uno de ellos. Como se venía la noche y el clima iba desmejorando, decidió volver hacia la casa. El perro que lo acompañaba se adelantó a sus pasos pero, según Marradi, lo iba esperando como para indicarle el camino a seguir. Una vez que el profesor le hiciera una seña, pues ya había encontrado el camino, el perro en cuestión “comprendió” dicha seña y se fue hacia la casa dejando a Marradi solo en el camino.

índole de una sociedad en un momento histórico, en un lugar preciso y desde una posición dentro de un entramado social particular.

Las representaciones construyen y son construidas por y desde la realidad social. Esto significa que ante un hecho social determinado, objetivo e independiente del sujeto, elabora por un proceso psicosocial, una representación que permite significar y comprender ese hecho social. Esta producción presenta dos caras: por un lado es tributaria de una serie de procesos sociales e históricos tales como la tradición, el lenguaje, las interacciones sociales, etc., y por el otro, constituyen ellas mismas al hecho social en forma activa dotándolo de límites o de una “silueta” –si se me permite la metáfora- que lo diferencia de otro hecho social haciéndolo único. Es como que el objeto del hecho social, sin la mediación que hacen las representaciones, aparece difuso, “fantasmal” y por medio de aquellas, logra adquirir un significado.

Ante esto, cabe una reflexión; las representaciones deben admitir una cierta ambigüedad en relación al sentido que le otorgan al objeto. Esto no significa que no deban poseer la claridad que se mencionara precedentemente. Las representaciones, al ser el producto de un proceso dialéctico, pueden incluir un aspecto de certeza pero también de ambigüedad y estas dos aparentes contradicciones se integran en el sentido que se le atribuyen a la representación.

Más allá de la claridad o la ambigüedad presentes en las representaciones, se debe dejar en claro que estas deben ser completas en relación a lo que pretenden representar. Esta “completud”, si se me permite el uso del neologismo, significa que excluye a otras representaciones. La representación “vivienda” debe excluir a la representación “animal” admitiendo que la representación “vivienda” no es una particular “vivienda” sino cualquier “vivienda” que cumpla con lo que se quiso significar; una casa, un chalet, un rancho, etc. Las representaciones deben dar esa “sensación” de seguridad y de “completud” que vengo sosteniendo.

Si las representaciones fueran precisas, en el sentido de precisión de las matemáticas o la física³⁶, saldrían del ámbito del sentido común y del marco de las creencias para entrar al campo específico del conocimiento científico en donde la verificabilidad debería cumplir con las premisas indicadas por método científico y no por la creencia generalizada y compartida por el contexto social. Esta ambigüedad que postulo es

³⁶ Es decir, preciso como exacto, conciso.

coherente con la “fantasmabilidad” del objeto, o mejor dicho, con la “fantasmabilidad” con que los objetos se nos presentan a la conciencia sin la mediación de las representaciones, y que se nos ofrecen, por decirlo así, “ingenuamente” a nuestra comprensión. Si se había dicho que las representaciones le proporcionan una “silueta” al objeto y éste es significado mediante un proceso particular, es porque se nos presenta “nublado” a la comprensión y las representaciones vienen a construir y a develar el significado de ese mismo objeto. Esta dosis de ambigüedad que poseen las representaciones es la que posibilita que se vayan modificando según cambia históricamente el contexto social en el que ellas se inscriben.

I.1.12 Representaciones y verdad

*Ser correcta o no serlo, ser verdadera o falsa
es común a toda representación*
Ludwig Wittgenstein.

Se debe dejar aclarado que las representaciones colaboran en la producción de una “verdad”. Ésta, al decir de Nietzsche “es la chispa que surge del entrecruzamiento de dos espadas” para denotar que la verdad es resultado de un “combate”, de una “lucha” entre posiciones ideológicas.³⁷

Para el pensamiento griego, *Aletheia* tenía relación con el revelar lo escondido, es decir, aquello que está oculto es develado por *Aletheia*. Para los romanos *Veritas* era la diosa de la verdad hija de Saturno y madre de la Virtud y, al igual que *Aletheia*, vivía en el fondo de un pozo por lo que era muy difícil descubrirla.

Esta comprensión de la verdad, se acerca más a la verosimilitud en relación a develar la evidencia irrefutable de las “cosas” o de los sucesos. En virtud de este campo semántico es que podemos afirmar, ya que lo explicamos, qué es verdad que llueve cuando las condiciones meteorológicas son las indicadas para que ello suceda. También podemos enunciar como verdad que el sol saldrá todos los días por el Este y se ocultará por el Oeste.

Obviamente no es objeto de esta tesis reflexionar sobre la verdad sino que, lo que me interesa, es indagar en la relación que puede haber entre las representaciones y la constitución de una verdad que, como *Veritas* o *Aletheia*, suelen ser muy esquivas.

³⁷ Esta idea está desarrollada en el trabajo de Michel Foucault (1984) *La verdad y las formas jurídicas*. FCE. Bs. As.

Dejaremos, entonces, este sendero de indagación sobre la verdad como evidencia irrefutable y emprendemos la reflexión entre representaciones y “verdad”³⁸ en el sentido que nos muestra el proceso social de construcción de una “verdad” no necesariamente evidente e irrefutable.

Cuando mis cogniciones son eficaces en el desarrollo de mi vida cotidiana, las considero “verdaderas” en virtud de la efectividad que ellas me demuestran. La eficacia funciona como una evidencia sobre la verosimilitud de mis conocimientos determinando a la *praxis* social, antes que al pensamiento propiamente dicho, como indicador de dicha eficacia. Esta *praxis*, se debe decir, está muchas veces condicionada por predeterminaciones dadas por las representaciones.

De acuerdo a lo dicho, y que se verificará durante el curso de nuestra vida, solemos atribuirle valor de “verdad” a aquello que es eficaz en la solución de nuestros problemas cotidianos o que nos es útil en relación a la provisión de nuestras necesidades. “Verdad”, eficacia y utilidad, se relacionan en un triángulo virtuoso que permite desplegar nuestra existencia durante el curso de nuestra vida.

Figura N° 6



Las representaciones, al instituir un significado a las “cosas” y sucesos que nos rodean, colaboran en la constitución de la “verdad” que ellas representan. Al significar al mundo, también lo definen y establecen criterios de verosimilitud que deben ser coherentes con el campo de representación de esa sociedad. Los núcleos figurativos de las representaciones, serán los rasgos con los que una “verdad” será anunciada. En el entrecruzamiento entre las representaciones y la “verdad” que ellas propugnan, una “verdad” no comprobable se debe aclarar, es posible encontrar las formas en que se constituye y se distribuye el poder en una formación social. Aquellos sectores con capacidad para nominar, y por ende influir en la conformación de las representaciones,

³⁸ Se utilizarán las comillas cuando el concepto esté en relación al pensamiento de Nietzsche para indicar claramente qué es lo que quiero manifestar en este análisis.

poseerán mayor influencia para imponerlas a los sectores que no cuentan con esa influencia.

De tal manera que si bien no se puede decir que las representaciones sean una verdad, ya que luego el pensamiento científico alejado del sentido común puede demostrar lo contrario, pueden tener efectos de “verdad” para la mayor parte de los sujetos quienes orientan sus acciones en virtud del mandato de estas representaciones. Estas, entonces, operan como criterios de verdad.

Es importante destacar esta dimensión del concepto representaciones pues también hace a la construcción del mundo toda vez que los sujetos orientamos nuestras acciones en relación a lo socialmente verdadero y aceptado. Si las representaciones, entendidas ahora como *habitus*, son guías para la acción, quiere decir que deberemos orientar esta acción en relación a determinados criterios que la sociedad ha juzgado como verdaderos. Si así no lo hiciéramos, correríamos el riesgo de ser apartados de la comunidad y ser sancionados por nuestra conducta.

Cuando una representación se modifica en virtud del proceso histórico que la afecta, se ve afectado, al mismo tiempo, todo el campo de “verdad” al que ella estaba sujeto y esa “verdad” comienza a ser cuestionada. Es por ello que la “verdad” de la que habla Nietzsche, ligada a las luchas ideológicas por imponer una visión del mundo, se debe reconocer como diferente a la verdad como verosimilitud. La “verdad” formaría parte del sentido común mientras que la verdad debería ser determinada por el pensamiento científico, aunque este se equivoque en muchas ocasiones en su intento de develar lo irrefutable. Quizás sean las Ciencias Exactas las más próximas a este intento correspondiéndole a las Ciencias Sociales pendular en busca de esa irrefutabilidad que cambiará seguramente con la historia.

La “verdad”, entonces, entendida a la manera de Nietzsche, es tributaria de una lucha ideológica enmarcada por las representaciones que conforman esa ideología y, a la vez, mantienen una relación dialéctica influyéndose recíprocamente. Esta es, entonces, la manera en que las representaciones constituyen una “verdad” que no necesariamente podemos comprobar irrefutablemente.

Hasta aquí he desarrollado algunas cuestiones sobre el marco teórico en relación a las representaciones colectivas (Durkheim) y sociales (Moscovici). Se ha podido reflexionar junto a varios autores que han colaborado para dilucidar qué son estas representaciones, cual es el proceso que las constituye y las institucionaliza y cómo ellas colaboran no solo en la comprensión del mundo que vivimos sino también como forman parte del proceso de constitución significativa de ese mundo.

El mundo intersubjetivo en que vivimos se nos hace presente mediante estas representaciones y es gracias a ellas que orientamos algunas de nuestras acciones que deben ser lo suficientemente eficaces para que podamos reproducirnos no solo como especie sino como seres sociales.

La importancia que adquiere el estudio de las representaciones para la Sociología y en particular para la Sociología del Envejecimiento estriba en que, al estudiarlas, podemos estar en condiciones de conocer determinadas prácticas, tanto positivas como negativas, que afectan al colectivo de los viejos/as y comprender mejor algunos factores que intervienen en este proceso.

Me ha interesado particularmente estudiar cómo las representaciones intervienen en la práctica, en el proceso de constitución e institucionalización del mundo social en donde los seres humanos desarrollamos nuestro curso de vida, nuestra existencia como seres singulares que viven en un sistema que es colectivo. El hombre desarrolla su existencia en un devenir, en un fluir en donde se entrecruzan las variables singulares individuales, las colectivas (comunitarias y sociales) y las históricas. En este curso de vida, el hombre se va haciendo hombre y produce las condiciones de su reproducción como ser social. Las representaciones están "allí" antes que el hombre nazca y lo acompañarán durante el trayecto de vida por el que deberá atravesar y, en ese devenir, va envejeciendo de una manera singular, diferencial según el particular curso de su propia vida. Las representaciones son previas al nacer, están en el mundo antes de nuestro nacimiento, nos "esperan" y nosotros las utilizamos según el contexto social al que somos adscriptos.

Este devenir al que aludo se patentizará, empíricamente, en lo que se denomina la vida cotidiana y este será el tema que se desarrollará seguidamente.

I.2 La vida cotidiana

I.2.1 Representaciones y Vida Cotidiana

Si las representaciones constituyen e institucionalizan la vida de las personas y a la vez son elaboradas por ellas, se debe decir que hay dos vinculaciones que aparecen como esenciales en este doble proceso: lo constituyente y lo constituido. Estas dos vinculaciones están representadas por la construcción de la realidad mediante procesos sociales y por la vida cotidiana de las personas entendida como una especie de “logística vital/existencial” en donde se pone en práctica la vida biológica y su reproducción, pero también como el espacio y el tiempo en donde cobran significado los acontecimientos tanto biológicos como sociales.

La vida cotidiana es, entonces, la vida que se da en “realidad” en un “mundo único” y se nos presenta a nuestra conciencia de una manera ordenada y objetivada y es mediante un proceso de interpretación en donde le encontramos el sentido. Esta ordenación está marcada por el tiempo cotidiano y el ritmo de este tiempo: primero se desayuna, después se almuerza, etc. El pensamiento de Husserl y de Heidegger en relación a la temporalidad, espacialidad y la historicidad del Ser nos abre la puerta para la comprensión de cómo se articulan estos conceptos con la trayectoria de vida y la cotidianidad en donde el Ser despliega su existencia como “ser-ahí-en-el-mundo”. Pero, nos advierte Heidegger, no hemos dicho nada sobre “...*la comprensión cotidiana del “ser ahí”, que tácitamente sólo tiene noción de la historia como un gestarse histórico “intratemporal”*” (Heidegger:1951:435). Esta intratemporalidad hace referencia a la manera en que el ser vive “su tiempo” y como esta manera de vivir “en el tiempo” se encuentra condicionada por un sistema social de significaciones que enmarca determinadas acciones de los individuos dentro de ese sistema. Es decir, cada ser que despliega su existencia “en el tiempo” y “en el mundo”, si bien impelido por su libertad intrínseca, lo hace también influenciado por una tradición que le indica cómo vivir acorde a la temporalidad en donde transcurre su existencia como Ser. Esta temporalidad será vivida como una intratemporalidad o, en mis términos, una temporalidad de comprensión interna, que si bien se vincula con la forma de vivir en un tiempo colectivamente significado, permite sin embargo a cada “ser ahí” definirlo propiamente. Es por ello que a veces consideramos que ya no tenemos tiempo para realizar determinadas acciones o que nos sobra el tiempo una vez cumplimentadas nuestras obligaciones cotidianas. Este faltar o sobrar tiempo forma parte de la

comprensión subjetiva que cada ser hace de “su tiempo” y solo se relaciona externamente con el tiempo cósmico objetivo.

Las representaciones están ligadas a la vida cotidiana de las personas. La vida cotidiana, justamente, permite la puesta en práctica de las representaciones y le ofrece un “formato” o una posibilidad de aplicación. Es en la vida cotidiana en donde las representaciones adquieren su aplicabilidad y dan cuenta de la materialidad que tienen sobre ella. El mundo de la vida cotidiana, si bien es un mundo conformado por individuos, tiene múltiples contactos con la realidad social y en ésta confluyen todos los mundos de la vida cotidiana de los semejantes comunitarios y sociales.

La significación del mundo mediante las representaciones no puede ir más allá de lo que ellas significan. Las representaciones, son una forma de limitar la comprensión del mundo más allá de la capacidad omniabarcadora (Wittgenstein 1986:25) que tiene el lenguaje. Estas, si bien están en condiciones de significar todo el mundo, se especifican para que ese mundo sea inteligible para los sujetos y no un caos de palabras sin sentido. Esta es la claridad que deben poseer las representaciones sin por ello perder la ambigüedad que se mencionara.

El mundo de la vida cotidiana es un mundo intersubjetivo y compartido con los otros y es tan real para mí como para los demás más allá de algunas diferencias atribuibles a la singularidad de cada individuo. El conocimiento y la aplicabilidad eficaz que me proporcionan las representaciones se materializan en la vida cotidiana permitiendo a la existencia humana recorrer su curso de vida.

El ser humano desarrolla su vida dentro de un curso, de un devenir. Martín Heidegger, ya citado, dice que el Ser se encuentra en estado de eyección a la vida, es decir, arrojado a su existencia y al mundo social en donde se desarrolla. La forma en que esta eyección se materializa está representada por la vida cotidiana que cada persona desarrolla como ser-en-sí en-el-mundo; *“Para reproducir la sociedad es necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares”* (Heller 1994:19)

Se puede entender la vida cotidiana que las personas cursan, cómo un conjunto de actividades que la caracterizan. Todo hombre, entonces, debe, inevitablemente, cursar su vida cotidiana más allá de cualquier categorización o particularización al respecto. La idea de vida, en este caso, responde a la esfera *bio* en primer lugar y la cotidianidad está en relación a una regularidad temporal que, en el caso que se

pretende analizar específicamente, se relaciona con la actividad que el sujeto ejerce en forma diaria. Las llamadas “actividades de la vida diaria (A.V.D³⁹)” son sintéticamente las prácticas que los hombres ponen en acto durante su día y que lo reproducen como tal en la esfera *bio* y en la esfera social. Estas prácticas sirven para conservar y reproducir al hombre como ser social y como ser natural. Las prácticas ligadas al mundo natural están en relación a la provisión de alimentos, abrigo, cuidados, reproducción de la especie, etc., en tanto que las ligadas con el mundo social estarán ajustadas a las normas, procedimientos, estructuras, representaciones, etc., ligadas al marco social propiamente dicho.

Si bien estas dos esferas se encuentran ligadas por la relación individuo-sociedad, es lícito, analíticamente, plantearlas como dos esferas a los efectos de poder analizar lo pertinente de cada una de ellas y que se relaciona con el objeto de esta investigación. Entonces, todo hombre cursa su vida en forma cotidiana y en toda sociedad hay tantas vidas cotidianas susceptibles de generalización y análisis sociológico como actores pertenecientes a esa sociedad.

Si bien la vida cotidiana debe ser entendida como se la ha definido precedentemente en el sentido de los acontecimientos cotidianos, no se debe concluir que solo está en relación con ellos. Si bien la vida cotidiana incluye estos aspectos indispensables para la vida tales como comer, reproducirse, higienizarse, etc., permite, también, la integración de aquellos sucesos y acontecimientos “fuera de lo común” pero que, sin embargo, se encuentran asimilados a ella: no todos los días festejamos nuestro cumpleaños ni contraemos matrimonio pero no por ello estos acontecimientos, más allá de que conforman una especie de eventos esperados, forman parte de otra esfera de la cotidianidad. Esta tiene la capacidad de integrar eventos rutinarios como así también aquellos eventos que son socialmente relevantes y que son como un “mojón” en el devenir de la existencia; estudiar, trabajar, jubilarse, ser padre o abuelo/a, etc., son hechos que se componen de ciertas rutinas pero que, visto desde el paradigma del curso de la vida, adquieren una significatividad que trasciende lo meramente rutinario sin por ello desprestigiar dicho concepto.

³⁹ Estas prácticas también son un indicador de qué actividades pueden realizar las personas con ciertas limitaciones por lo que es un instrumento a aplicar en medicina, psiquiatría, psicología, etc.

Durante el curso de nuestra vida cotidiana aprendemos los usos de las herramientas prácticas y simbólicas para reproducir y modificar el mundo en que vivimos. Las representaciones, justamente, vienen a colaborar en este proceso entendiéndolas como mediadoras entre ese universo simbólico propio del mundo del sentido común y que se refleja en la “actitud natural” y el despliegue de la vida cotidiana y las prácticas que ésta incluye.

Durante el proceso de socialización el hombre aprende a conocer, utilizar y modificar determinadas herramientas materiales (utensilios) como simbólicas con las cuales no solo conoce su mundo sino que lo construye. El sujeto adquiere así, una capacidad mínima indispensable, como categoría media o general/universal, sin la cual le es imposible sobrevivir en el medio natural y en el medio social. No sólo debe aprender a obtener recursos alimentarios para él y su prole sino también reconocer y reproducir los medios simbólicos que estos recursos tienen impregnados socialmente y que le permitirán ser reconocido como un ser social en-el-mundo⁴⁰.

Este proceso de aprendizaje, como ya se puede adivinar, no se produce de una sola vez sino que es el resultado del curso de la vida. El hombre va aprendiendo el uso del mundo de acuerdo a una adscripción social en donde la edad y la pertenencia social, ya sea por la clase de ingresos, nivel de educación, género, raza, etc., cobra fundamental importancia. Según esta adscripción, de la que me interesa resaltar la adscripción etárea, el hombre va aprendiendo qué es lo que puede y debe hacer; no se espera lo mismo de un niño que de una niña o de un viejo o una vieja. Cada uno de ellos posee un bagaje de conocimientos comunes, expresados por este saber rutinizado al que ya se hizo referencia (higienizarse, usos en la mesa, normas de etiquetas, etc.) y también ciertos saberes que están ligados a su adscripción etárea: un viejo tiene mayor conocimiento sobre los llamados “saberes de la vida” (enfermedades, muerte, divorcios, desempleo, etc.) y los más jóvenes disponen de un mayor conocimiento actualizado, sobre todo en estos tiempos, los llamados “saberes tecnificados” (informática, comunicaciones, etc.). Esto no quiere decir que, llegado a cierta edad, el hombre no pueda aprender nada más. Por el contrario, lo que quiero decir es que el proceso de aprendizaje al que estoy aludiendo, se despliega durante

⁴⁰ Ya se ha mencionado el caso particular de los migrantes indios y como han debido aprender los saberes necesarios para lograr su reproducción como seres en la ciudad. El hecho de aprender a hablar el idioma castellano es un ejemplo de lo manifestado y quizás el más importante.

todo el curso de la vida y no solamente en un momento determinado de ella. Aunque parezca un ejemplo extremo, el hombre aprende hasta el último instante de su vida pues también el hecho de morir supone un aprendizaje ya que será la última experiencia de su vida, aunque nunca podamos enterarnos del resultado de este aprendizaje.

Entre las capacidades aprendidas durante el curso de nuestra vida, algunas pueden ser caracterizadas como cotidianas en el sentido estricto que tiene esta palabra y son las que nos acompañaran durante el resto de nuestros días, y otras serán características de una fase o un tiempo particular.

El conjunto de estas actividades rutinarias o ligadas a un momento especial del curso de la vida, conforman el conjunto de los saberes indispensables para lograr la producción, reproducción y modificación del mundo social.

En el ámbito de una determinada fase de la vida, el conjunto (el sistema, la estructura) de las actividades cotidianas está caracterizado, por el contrario, por la continuidad absoluta, es decir, tiene lugar precisamente "cada día". Este constituye el fundamento respectivo del modo de vida de los particulares la delimitación "en el ámbito de una determinada fase de la vida" es aquí extremadamente importante, incluso cuando se examinan las "comunidades naturales". En estas últimas, en efecto, el sistema de los conjuntos se modifica necesariamente con las diferentes edades de las personas (la edad contribuye a determinar el tipo de función particular en la división del trabajo de la comunidad, de la tribu, incluso de la familia). (Heller 1994: 23/4)

En la vida cotidiana, el sujeto se objetiva de múltiples formas; al construir su mundo, se construye a sí mismo. Al objetivarme me transformo en "algo" para el otro y soy una especie de "representante" de mi mundo y, cuando comunico mi mundo, también expreso mis experiencias formadoras de ese mundo al que hago referencia.

Las representaciones vienen a ser así, una especie de mediación objetivable y universable con las cuales expreso mi mundo a otros. Gracias a ellas nos comunicamos en un mundo por medio del sentido que ellas expresan.

Las actividades de la vida diaria también se encuentran objetivadas como rutinas y son el resultado del proceso de objetivación aludido. Una rutina propia de estas actividades puede llegar a conformar, y de hecho muchas de ellas lo son, representaciones por ejemplo: comer, vestirse, etc.,

Cuando decimos que el particular se objetiva en la vida cotidiana, debemos, una vez más, hacer una precisión: el particular forma su mundo como su ambiente inmediato. La vida cotidiana se desarrolla y se refiere siempre al ambiente inmediato. El ámbito de un

rey no es el reino sino la corte. Todas las objetivaciones que no se refieren al particular o a su ambiente cotidiano, trascienden lo cotidiano. (Heller 1994:25)

Esto significa que hay un radio de acción, un “entorno a la mano”, diría Schütz (2003), un campo de representación en donde los objetos de la vida cotidiana adquieren significación. En ellos, el hombre pone en acto sus prácticas constitutivas del mundo. Este poner en acto las prácticas constructoras del mundo (el “sentido práctico” de Bourdieu) parte del sí mismo (*self*) de cada uno de nosotros. El ser humano percibe y actúa sobre ese mundo percibido desde su yo, desde sí mismo; *“la consciencia del yo aparece simultáneamente a la consciencia del mundo”* (Heller 1994:36)

Acá se puede notar aquello que se mencionó anteriormente y que está en relación al modo dialéctico en que se da la forma individuo-sociedad; si bien éste yo es producto, también, de un proceso de coacción social –“moral” al decir de Durkheim- es también resultado de una historia de vida singular personal.

En relación a la constitución del mundo del sentido común proveniente de la “actitud natural” se debe indicar que ésta es también el resultado de las prácticas desplegadas en la vida cotidiana. El doble proceso de heterogeneidad y homogeneidad de estas prácticas influyen en el pensamiento cotidiano.

Es heterogéneo por que no sólo supone diferentes actividades sino que cada hombre las aprenderá y reproducirá a partir de su singularidad, y es homogéneo porque todos deben realizarlas para formar parte como integrantes del mundo social y colaborar en la formación del sentido común. El pensamiento cotidiano, la forma de percibir la cotidianeidad, estará mediada, entonces, por las representaciones quienes vienen a ser referentes y referencia de ese pensamiento cotidiano⁴¹. Se debe aclarar que no todo pensamiento humano es pensamiento cotidiano cabiéndole la adjetivación como conocimiento profesional, científico para aquella esfera del pensamiento no cotidiano que trasciende la cotidianeidad.

Las representaciones impregnan el comportamiento humano desde la vida cotidiana hasta los modos condicionados por la genericidad que, dialécticamente, la constituyen.

Dado que la vida cotidiana de los hombres se desarrolla en un “mundo” determinado, todo cambio de éste repercute en la estructura de la cotidianeidad.(Heller 1994:178)

⁴¹ En relación a la referencia representada y a su lógica Cfr. Wittgenstein, citado en la bibliografía.

por ello, y para no quedar desadaptado a esos cambios, el sujeto debe desarrollar algunas estrategias para irse acoplando a los cambios que el propio devenir evolutivo le trae. Pero no solo se adapta a las circunstancias cambiantes del mundo sino que también debe adaptarse a los propios cambios que su cuerpo y su situación social traen aparejados. A medida que va cumpliendo años no solo debe adaptarse a la evolución biológica de su cuerpo sino a los cambios en su adscripción social ligada a la edad. En la sociedad occidental la jubilación, la abuelidad, la viudez, etc., son fenómenos que obligan a una adaptación del *self* a las nuevas situaciones que el derrotero de nuestra vida nos trae.

La vida cotidiana está ampliamente influenciada, en su modo de ser específico, por las transformaciones de la constelación económica y política, y el grado de su influencia depende del carácter de esta transformación, o sea, si es estable o excepcional. (Heller 1994:178)

Por ello, lo que se aprendió en la infancia puede ser útil y sino, se deberá desarrollar nuevos conocimientos para enfrentarse a las nuevas situaciones que el curso de vida trae.

Dentro del marco estructural de la vida cotidiana se da un proceso de objetivación. El comportamiento de los sujetos pertenecientes a ese marco estructural debe ser objetivado de alguna manera para que pueda ser dado a la comprensión de los otros,

...las objetivaciones son siempre genéricas y encarnan distintos tipos de genericidad. Además, estas no son simplemente las consecuencias de acciones exteriorizadas, objetivadas, sino sistemas de referencias que, respecto a las actividades del hombre que se orientan hacia ellos y que los plasman, son externos. (Heller 1994:228).

Estos “sistemas de referencias” son los que constituirán el campo de representación en donde estarán insertas las representaciones. Sin estos “sistemas de referencias” que dan sentido a las objetivaciones que realizamos, no hay posibilidades de institucionalizar lo social. Vuelvo a destacar el importante aporte de Durkheim a la temática. Al existir regularidades empíricas observadas en los “hechos sociales” – “fenómenos” dirán Husserl y Heidegger- percibimos la existencia de “algo” que, evidentemente, trasciende la esfera individual. Este “algo” no puede ser otra cosa que los imperativos sociales que se descargan sobre los sujetos que viven en ese marco estructural del que nos habla Heller y que, al objetivarlos dentro de un “sistema de

referencias”, posibilitan la inscripción en ellos de las representaciones con las que significamos al mundo y sus aconteceres. Cuando el sujeto se apropia de estas objetivaciones, las reproduce y las modifica, cumple con su rol socializador y deja de ser ese individuo aislado para formar parte de una asociación social que le permite desarrollar su vida dentro de los marcos que ella impone,

Cada uno en su vida cotidiana debe apropiarse de las objetivaciones genéricas en-sí como fundamento necesario e ineluctable de su crecimiento, de su convertirse en hombre. (Heller 1994:229).

La vida cotidiana de las personas se encuentra enmarcada en las objetivaciones realizadas por ellas y que se insertan en unos “sistemas de referencias” que les dan sentido. Si se encuentran enmarcadas, eso quiere decir que hay marcos que contienen estos sistemas. Para Goffman (Wolf 1994:40) existe un *frame*⁴² que está representado por las premisas organizativas de la actividad de los actores sociales, las definiciones de la situación en donde el sujeto deberá desplegar su actuación como tal y se construyen de acuerdo con los principios de organización que gobiernan los acontecimientos y nuestra implicación en ellos. El *frame* del que nos habla Erwing Goffman, es el límite del contexto social en donde se insertan los particulares campos de representación que contendrán, cada uno de ellos, a las representaciones con sus núcleos figurativos y aún no figurativos según lo explicitado en la Figura N° 3.

Los marcos no solo funcionan como límites de los diferentes contextos sociales en que se desarrollará la vida cotidiana sino que también implican determinadas expectativas según ciertas normas propias de esos contextos. Estas expectativas, que pueden incluso estar normadas, tienen relación con la teoría del rol ya que éste supone una expectativa en relación a una acción esperada según el contenido de ese rol. Las normas que rigen estos roles, pueden estar conformadas por representaciones. Una familia (contexto social familiar) puede esperar que el abuelo/a (sujeto) actúe de una determinada forma (cuidado del nieto, ayuda monetaria, etc.) según una expectativa normada (los abuelos/as cuidan a los nietos) por la representaciones (la abuelidad como asignación de cuidados familiares), *“La relación entre el sujeto y el frame está clara cuando el comportamiento del actor resulta apropiado al contexto...”* (Wolf 1994:43)

⁴² Ver Figura N° 2.

Según la perspectiva de la Etnometodología de Harold Garfinkel

La “metodología” que todo miembro social posee como fundamento de la propia competencia, está compuesta por las prácticas comunes con las que las propiedades racionales de la vida cotidiana y del sentido común permanecen como susceptibles de observación y se hacen objeto de informe. (Wolf 1994:110)

La Etnometodología tiene como objeto de estudio las actividades prácticas, las circunstancias de cada día y el razonamiento que el sujeto despliega en los asuntos ordinarios y, esta proposición, la vincula a la Sociología del Conocimiento. Son las actividades comunes lo que forma el objeto de las dos disciplinas mencionadas y por eso son citadas en esta tesis.

Los ambientes en los que nos movemos, hablamos, actuamos, las personas con las que estamos en interacción, representan para nosotros un universo normal, al cual aplicamos conocimientos comunes, dados por descontados...Realizamos las actividades cotidianas usando métodos y procedimientos que constituyen precisamente el objeto de estudio de la etnometodología. (Wolf 1994:111/2)

A esta disciplina, entonces, le interesa el mundo del sentido común y aquí encuentro un punto de ligue entre la teoría de las representaciones y la vida cotidiana ya que éste sentido común funciona como un campo de conocimiento en el cual se insertan las representaciones que permiten significar el mundo en que vivimos.

La Etnometodología rechaza la idea de que las representaciones son el resultado de un proceso racional lógico sirviéndose de una regla y de un modelo obtenido independientemente de la situación en que tales propiedades son reconocidas y usadas para un fin determinado. Las representaciones son realizaciones colectivas y refieren a prácticas comunes organizadas socialmente. La vida cotidiana permite la expresión de estas representaciones para poder desplegarse. Las representaciones describen el punto de vista del sujeto que construye el mundo de forma intersubjetiva. Los hechos leídos como “naturales”, como “comunes”, son los sólidos hechos que acaecen en el curso de la vida cotidiana de los sujetos y estos hechos son significados mediante las representaciones que se expresan como tales en proposiciones;

¡La proposición sólo es una figura de un estado de cosas en la medida en que está lógicamente articulada!... ¡El nombre no es figura alguna de lo nombrado! ¡La proposición solo dice algo en la medida en que es una figura! (Wittgenstein 1986:21)

y, en la medida en que la representación “dice”, está “diciendo algo de algo”. Para el autor recientemente citado, la proposición debe ser lógica y coherente es decir, la representación que puede enunciar una proposición, debe mantener una coherencia lógica con lo que pretende representar y ante esto es posible plantear una duda⁴³.

Un punto que puede unir el pensamiento de Garfinkel, tal como lo menciona Wolf, citado en la bibliografía, con Ludwig Wittgenstein puede ser el de la indexicalidad.

...las expresiones indexicales son lógicamente las que marcan la inserción de las frases, de los textos y de su significado en la ocasión (temporalidad)⁴⁴, en la situación en que se enuncian: la naturaleza indexical del discurso indica que éste está marcado por las referencias de persona, espacio y tiempo que lo sitúan en un contexto. (Wolf 1994:136).

Lo que debe hacer el especialista, es superar y comprender esa indexicalidad a partir de la comprensión del contexto de significado. El discurso del sentido común es indexical y las prácticas cotidianas también lo son.

La indexicalidad no es una imperfección del lenguaje que lo hace irrelevante o ilógico –según la expresión utilizada por Wittgenstein- sino un elemento que caracteriza el trabajo de construcción de la realidad social llevado a cabo por cada uno de los sujetos que conforman la sociedad. Las normas y los modos en que se despliega el lenguaje están en relación a la contingencia de cada situación práctica, pero también simbólica, en la que cada hombre se halla inmerso.

De acuerdo a esta apreciación, el contexto de significado, el campo de significación en donde se insertan las representaciones las definirían como “dimensiones de/en la indexicalidad” y solo podrían ser interpretadas en relación a esos contextos indexicales y no en forma solitaria o aislada. Vuelvo a referirme a las competencias indexicales que se deben poseer para comprender el humor o el sarcasmo y a la dificultad que puede presentar la falta de estas competencias en el trabajo de campo cuando uno realiza entrevistas con informantes que poseen diferentes campos de significación como el de los individuos pertenecientes a comunidades originarias. Comprender qué es la indexicalidad y desarrollar competencias de comprensión se

⁴³ Se debe decir que Ludwig Wittgenstein está pensando en la lógica matemática específicamente.

⁴⁴ La aclaración me pertenece.

presentan como un desafío metodológico a la investigación y al investigador en particular⁴⁵.

El contexto de significación no puede ser extraño a las representaciones porque es en él en donde pueden alcanzar su máximo poder interpretativo y operar como tal.

Para finalizar con el tema de la indexicalidad, se debe mencionar que forma parte de un par y la segunda parte de este par es la reflexividad. Si la indexicalidad se refiere al contexto en donde se desarrolla la acción, la reflexividad es su aspecto constitutivo, es decir, remite a la acción propiamente dicha. La reflexividad de nuestras actividades implica que esas actividades, y aquello sobre lo que tratan no tienen sentido (no pueden ser lo que son) sin el observador⁴⁶:

El principio de la reflexividad pretende simplemente afirmar que... (la reflexividad) se efectúa directamente en el flujo de la acción y en la orientación que él le imprime. (Ogien 2007:132/3).

El par indexicalidad-reflexividad de la Etnometodología cobra mayor relevancia cuando le incluimos la dimensión temporal que posee cada contexto de significación y que nos da la pauta histórica de su constitución como tal y que fundamenta, a su vez, la comprensión de la vida mediante un curso singular y único que cada individuo debe recorrer pues es, en definitiva, este individuo el que construye un mundo social intersubjetivo y que lo hace, también, mediante los “juegos del lenguaje” que describiera Wittgenstein.

En el curso de la vida cotidiana que cada uno de nosotros cumple, construimos y utilizamos prácticamente, mediante nuestras acciones, un cúmulo de representaciones que nos permiten comprender y significar este mundo social en donde se desarrolla nuestra existencia colaborando, con nuestra acción, en su reproducción y modificación.

⁴⁵ A los efectos de una mayor profundización sobre el rol ético y político del investigador Cfr. Grimson (2011) especialmente 2. Conocimiento, política, alteridad. Páginas 91-107

⁴⁶ Los conceptos de indexicalidad y de reflexividad son conceptos centrales en la etnometodología de Harold Garfinkel. Para mayores precisiones sobre este concepto Cfr. Indexicalidad. Reflexividad. Fernando Rodríguez Bornaetxea. Universidad del País Vasco en [Román Reyes \(Dir\): “Diccionario Crítico de Ciencias Sociales”](http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/l/indexicalidad.htm). <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/l/indexicalidad.htm>. y [también http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/reflexividad.htm](http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/reflexividad.htm).

Los seres humanos vivimos en sociedad y, por medio de diferentes procedimientos, somos adscritos en categorías sociales, grupos, estamentos, clases, etc. De acuerdo a la adscripción social, ya sea según género, edad, ingresos, etc., se define una realidad social (dime quien soy y te diré que creo). La adscripción social, junto a la propia individualidad subjetiva termina configurando “mundos de vida” en donde lo subjetivo y objetivo, lo individual y lo colectivo, se sintetizan en un producto único susceptible de significación social y por ende transmisible por medio de diversas formas en donde el lenguaje parece ser el más relevante e importante y que se expresa por medio de palabras, ritos, costumbres, ceremonias, etc.

La gramática del lenguaje –concepto que pertenece al campo de conocimiento propuesto por Wittgenstein- no es una acción propiamente dicha sino que es la técnica que permite la existencia del lenguaje. El hablar es la acción y si bien hablamos por un lenguaje éste solo expresa nuestro pensar.

El lenguaje es una construcción social y está sujeto a éste devenir pero el habla es otra cosa. No podemos hablar de nada (sí podemos hablar de la nada); siempre hablamos de algo, sobre algo y usamos las representaciones para ayudarnos a sintetizar y a darle una “silueta” al concepto en donde se descarga este proceso de sintetización.

Las posiciones que los hombres y mujeres ocupamos en el “mapa social” son compartidas reforzando no solo las visiones del “mundo social” sino colaborando en su reproducción. El “mundo social”, el “mundo de vida” es entonces un “mundo” compartido en donde es pertinente entender e interpretar las diferentes experiencias de vida propia y la de nuestros semejantes. De esta compleja manera, lo subjetivo se funda en lo objetivo, lo individual en lo colectivo y viceversa. La realidad social, es entonces tanto plural como individual y la imbricación de estas dos dimensiones – hombre y sociedad- conforma la realidad social cotidiana y los “mundos de vida” que se insertan en ella.

Los hombres nos vinculamos en nuestro acontecer cotidiano mediante la implementación de un accionar corriente, de sentido común y no necesariamente intelectualizamos y racionalizamos todas nuestras acciones durante nuestro devenir cotidiano. La tensión de conciencia que ponemos y utilizamos en nuestra

cotidianeidad es de una magnitud y densidad diferente a la tensión de conciencia que se pone en práctica cuando los hechos que tenemos que vivir escapan a la cotidianeidad y son extraordinarios. Las representaciones forman parte de este acervo de conocimiento y saberes del sentido común que, sin ser ciertos para la ciencia, que tiene otro origen y fundamento, instituyen sin embargo, algunas “verdades” cuyo valor principal es funcionar como tales y legitimar así esos saberes del sentido común. Este, al estar integrado por representaciones, debe ser eficaz para el desarrollo de la vida cotidiana y ésta eficacia se verifica útil para su reproducción. Sin la eficacia y la utilidad que contiene éste saber común, más allá de la veracidad que puede postular el saber científico, sería imposible desarrollar una vida social en un mundo construido socialmente y colaboran en la construcción social de una realidad en la que el individuo se desenvuelve.

El mundo del ser-ahí y su realidad son construidos por medio de la *praxis* social que provienen de un pensamiento y de un saber. Estos son aprendidos en un contexto social compartido intersubjetivamente. La forma en que es posible transmitir este saber/aprendizaje es por medio del lenguaje. Los componentes de este son símbolos (palabras) que reflejan, de alguna manera, lo que nombran y al nominarlos los definen, los objetivan en “cosas” o situaciones. Las representaciones encajan en este proceso de construcción al formar parte de esa gramática del lenguaje wittgensteniana y al colaborar en la construcción del mundo.

La pregunta es ¿cómo sabemos lo que sabemos? Una posible respuesta puede ser que sabemos lo que sabemos por qué venimos a un mundo que nos precede y en el que ya están las categorías del pensamiento para poder entenderlo y conocerlo y por que el hombre posee un aparato psíquico y neurológico apto para este aprendizaje. Sabemos cómo es el mundo porque existen categorías del pensamiento/entendimiento que nos han sido legadas desde el pasado y que actualizamos con nuestra *praxis* cotidiana en un presente compartido intersubjetivamente. Pero –y esto es de interés para las Ciencias Sociales-, el sujeto con su acción, colabora en el mantenimiento, modificación y reproducción de ese mismo mundo que recibe casi pasivamente. Digo casi, por que en verdad, el hombre no es un ser pasivo aunque acepte la mayoría de las significaciones que hereda pero, si estas se vuelven ineficaces para comprender el mundo y la realidad en la que desarrolla su existencia mediante su vida cotidiana, no tendrá reparos en cambiarlas

o desarticularlas totalmente. De esta manera, en este aceptar y transformar, el hombre va construyendo su mundo e influyéndose recíprocamente. Evidentemente, si estoy en lo correcto, lo dicho es un insumo interesante para desarrollar el pensamiento social de allí la importancia que puede tener este tipo de análisis para el pensamiento sociológico particularmente.

La eficacia de las representaciones estriba en que ellas son aptas para dar cuenta de los eventos, cosas, fenómenos, etc., que pretenden significar. Esta eficacia permite la continuidad del intercambio social ya sea lingüístico propiamente dicho como así también del intercambio fáctico/material. Las representaciones son adecuadas al contexto de significados en donde ellas se inscriben y el hombre es idóneo para comprenderlo y actuar en consecuencia. Las formas en que se da esta adecuación se relaciona con su efectividad y su utilidad. La génesis de ellas se debe buscar en su trazado histórico y que ya ha sido descrito cuando se mencionara el proceso de formación de las representaciones. Los núcleos figurativos son el resumen, por decirlo así, la síntesis de este proceso al que estoy aludiendo. Estos núcleos se deben entender formando parte del concepto de representaciones y adquieren su relevancia social entendiéndolas como insertas en un campo de representación significativo en donde toman su sentido definiendo un “horizonte de significados”.

Las representaciones, entonces, no pueden ser pensadas por fuera de una cotidianeidad y de un actuar en común. El tiempo socialmente compartido durante un curso de vida, funda una cotidianeidad humana que es la que posibilita que se despliegue el proceso de reproducción social más íntimo y más comunitario y, al poderse reproducir, se convierte en la condición para que toda la sociedad, entendida en su aspecto institucional más macro, se reproduzca también. Toda sociedad, por compleja o simple que sea, tiene su propia cotidianeidad en donde el hombre encuentra los recursos mínimos para convertirse en tal. La vida cotidiana, con sus actividades regladas, permite a los sujetos reproducirse y, al hacerlo, reproducen la sociedad.

La vida cotidiana es también el cauce por donde transcurre el curso de la vida ya sea como *bio*, a partir de los procesos biológicos de origen evolutivo, pero también el desarrollo de la vida social con sus instituciones regladas por la edad o por los cambios corporales. Este curso de vida que se da mediante la cotidianeidad definirá –o estará definido de antemano- un ritmo o *timing* que condiciona de alguna manera como se

deberán cursar los eventos que acaecerán en ella. Las expectativas que están regladas para los sujetos según su adscripción etárea son una muestra de lo que quiero decir.

En definitiva, y que es lo que me interesa resaltar, es evidente que el ser humano desarrolla su vida como organismo y como un Ser social en una vida cotidiana y el modo para ello lo es mediante un curso de vida particular y singular que dota de diferencialidad a cada uno de nosotros que, siendo diferentes, nos igualamos al pertenecer al colectivo y a la universalidad de la humanidad. Las representaciones son unas de las maneras que hemos desarrollado para significar los objetos y los acontecimientos que suceden a lo largo de este curso de vida y que le dan su sentido.

No he pretendido responder todos los interrogantes y despejar todas las dudas que se nos presentan al análisis sociológico sino que, por el contrario, como no podía ser de otra manera, al aclarar el proceso de constitución e institucionalización de las representaciones y su importancia para el estudio de la vida cotidiana, se motivan nuevas preguntas sobre cómo construimos el mundo social en que vivimos y cuáles son las orientaciones singulares para esta acción social; de qué manera nos relacionamos con nuestros congéneres para llevar adelante una vida en común y cuáles son los métodos adecuados para que el sociólogo pueda dar respuestas a estos interrogantes que, en definitiva, dan también un sentido a la Sociología Empírica y, en particular, a este trabajo.

La idea que guiará la presente Tesis se puede formular de la siguiente manera: el mundo es, también, una experiencia del Ser. Para que esta experiencia pueda darse, no sólo debe existir un mundo sino que se deben desarrollar ciertas prácticas eficaces que se encuentran sustentadas en un sistema representacional que dotan de sentido no sólo a las mismas prácticas que el Ser ejerce sino a los “útiles-a-la-mano” (Schütz 2003) que utilizaremos para producirnos y reproducirnos. Mediante el proceso de socialización aprendemos el ejercicio de estas prácticas como así también el sentido que ellas portan. De esta manera existimos “en-el-mundo”.

Estas habilidades nos acompañan a lo largo de nuestra existencia y, como es el caso de la comunidad Qom migrante, se transformarán sin perder cierta originalidad. La

clave está en la eficacia que portan las representaciones para dar cuenta del “mundo-allí” y en las capacidades de la conciencia para adaptarlas al nuevo escenario o para desterrarlas del imaginario.

En las páginas que siguen, se dará cuenta de esta cuestión.

II. LAS POBLACIONES ORIGINARIAS

Cuando la Ciencia Social pretende estudiar hechos y fenómenos sociales que no pertenecen exclusivamente al campo de la llamada cultura occidental moderna, no necesariamente se encuentra en problemas. La Sociología nace como resultado de la necesidad de entender los fenómenos devenidos del proceso de urbanización que trajo aparejada la industrialización y la Modernidad, junto con la llamada “cuestión social”⁴⁷. Desde fines del siglo XVIII, esta Ciencia ha ido adquiriendo una jerarquía en virtud de trabajos científicos de relevancia y comienza a cubrir con su saber específico fenómenos y hechos que trascienden los fundacionales. Esta característica será mucho más evidente en el desarrollo de la disciplina fuera de los círculos académicos europeos que presentarán a la indagación científica nuevos desafíos.

La Sociología latinoamericana, norafricana, etc., presenta a la reflexión e indagación científica nuevas problemáticas no previstas por los padres fundadores y recrean las teorías y los axiomas clásicos adaptándolos a las circunstancias particulares de estos campos sociales extraeuropeos.

Los procesos sociales devenidos de la emancipación política, la dependencia económica, la conquista de los derechos civiles, políticos y sociales, la inmigración interna y extracontinental, entre otros muchos más fenómenos sociales, otorgarán una impronta particular a las investigaciones que se realizarán en estos países.

Junto con las demás Ciencias Sociales, especialmente la Antropología pero también la Economía, encontrarán caminos en común al estudiar como afectan estos fenómenos novedosos a las poblaciones y a las estructuras sociales que se desarrollan a lo largo del siglo XX especialmente cuando la región deja de ser una

⁴⁷ Sobre el tema de la cuestión social Cfr. Castel, Robert (1997): *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós. Bs. As

colonia de la metrópolis europea e intenta caminar por un sendero de autonomía con sus tropiezos, aciertos y errores.

Al intentar aplicar las clásicas categorías de la Sociología tradicional, se pudo observar que había que adaptarlas a las particulares condiciones sociales de estos países que atravesaban problemáticas parecidas y diferentes a las de los llamados países centrales. La persistencia de formas de vida precolombinas, la existencia de extensas zonas del continente inexploradas e inexploradas, las transformaciones sociales y políticas devenidas del proceso independentista y la inserción en un mercado mundial como proveedores principalmente de materias primas e importadores de manufacturas, han producido problemáticas sociales características de la región. Las tensiones sociales devenidas de estos procesos, si bien comparables con las que suceden en otras partes del mundo, presentan novedosas características que hacen a su singularidad.

Luego, ya en el siglo XX, el fortalecimiento de los Estados Nacionales en sus intentos de autonomía política y económica y la intromisión, a veces violenta, de las potencias extranjeras en las cuestiones nacionales, serán hechos que colaborarán en el proceso de constitución de las identidades nacionales.

Dentro de este marco sintéticamente desarrollado, ya que no es objeto de esta tesis indagar en profundidad en la constitución social y política del continente sudamericano, la Sociología encontró marcos y temas particulares para desarrollarse. En este contexto debemos resaltar la particular situación de las poblaciones originarias.

Para comprender acertadamente la complejidad de la situación descrita es menester identificar las dificultades particulares que esta situación presenta a la indagación sociológica. Una estrategia metodológica que me parece pertinente mencionar es la necesidad de abordar estas cuestiones desde un marco multidisciplinar entendido como la reunión de varios puntos de vista diferentes sobre un mismo tema, una interdisciplinariedad que supone una superación de la multidisciplinariedad y que es la interrelación efectiva entre varias estrategias con el objeto de lograr una síntesis y la transdisciplinariedad que significa la cooperación de diversas ciencias que son diferentes pero que coinciden en un objetivo en común. Así, entonces, el análisis sociológico se ve favorecido con los aportes que puede recibir de la Antropología, de la Historia, del Derecho, de la Psicología, de la Economía, de la Geografía Social y de

la Ciencia Política. Cada una de estas vertientes traerán a la indagación elementos positivos según el propio objeto de cada una de ellas y se debe mencionar que su adecuado tratamiento redundará en una ampliación del marco de comprensión y de análisis del fenómeno a estudiar.

De tal manera que, aunque sea a modo de introducción, creo que es pertinente al objeto de esta tesis, utilizar los marcos metodológicos mencionados confiando en su pertinencia para la obtención del saber que busca desarrollar esta tesis

II.1 Efectos de la Conquista y el proceso independentista

Al estudiar la particularidad étnica, social, cultural y hasta política de las comunidades originarias de América y en particular de la Argentina, se debe tratar de precisar algunos conceptos y procesos que todas ellas han recibido.

El primero, y que me parece que no se puede soslayar, es la imposición de un poder externo a estas comunidades. Primero con el mandato del imperio español y la catástrofe expresada en la explotación y el exterminio de las poblaciones originarias y en segundo lugar, a partir del proceso independentista, una nueva exigencia devenida ahora en la necesidad política y jurídica de los nuevos Estados-Nación de imponer su régimen jurídico y político y la expropiación de las tierras que se debían incorporar a los nuevos Estados que emergían como resultado del proceso independentista. Esta expropiación se basa en la necesidad de contar con tierras aptas para la ganadería, la agricultura y la minería que fueron y son la base en donde se asienta el modo de producción de estos Estados Nacionales para producir riqueza. El particular derrotero que han seguido nuestros países, difiere sustancialmente del derrotero europeo particularmente. La inexistencia de un profundo proceso industrializador⁴⁸ o el desarme de ellos en los países que lo intentaron han determinado, en el caso de la Argentina particularmente, la necesidad imperiosa de contar con tierras aptas desde donde construir una acumulación y desde donde obtener una renta. Si estas tierras se encontraban ocupadas por comunidades indias, un poder que se autodefinía como civilizado y que buscaba un orden progresista, debía desarrollar algún tipo de política para cumplir sus fines. La conquista fue ese tipo de política.

⁴⁸ Jorge Abelardo Ramos (2011): *Historia de la Nación Latinoamericana*. Peña Lilo. Ediciones Continente. Bs. As.

Este poder externo y violento que se impuso por medio de las armas a las comunidades originarias tuvo como justificación la integración de las mismas al ámbito de la cultura occidental “civilizada” y al cuerpo religioso de la Iglesia Católica principalmente. La definición del antagonismo expresado en la falsa dicotomía civilización vs. barbarie justificó la compulsiva integración a las nuevas naciones.

Se debe decir, empero, que dicha integración en realidad fue una coacción violentísima que significó el exterminio de algunas de esas comunidades y la explotación laboral de muchas de ellas en las minas y en los ingenios algodoneros, tabacaleros, azucareros, etc.⁴⁹ Es decir, tras el discurso de la evangelización y de la incorporación a la Nación lo que sucedió realmente fue el robo de sus tierras ancestrales, aptas para la ganadería y la agricultura, y la explotación de toda la comunidad –es decir; mujeres, ancianos y niños- quienes en condición casi de esclavitud no podían acceder a los derechos básicos que se pregonaba desde los Estados que hacían de la libertad su bandera de emancipación. La utilización salvaje como mano de obra estacional en los ingenios, en los obrajes, en las minas y en las tareas más descalificadas desde el punto de vista “taylorista”⁵⁰ de los indios, sin distinción de edad o género, suministraron compulsivamente su fuerza de trabajo en la recolección de fruta, el desmonte y la entraña de la mina. Desde las metrópolis, ex sedes de los virreinos, no hubo prácticamente consideración para estos habitantes que no conocieron los derechos que sí pudieron ejercer los criollos y los inmigrantes venidos a estas tierras. Para los indios solo les estaba reservada la explotación laboral y la invisibilidad social.

El intento de la monarquía española fue la desaparición de las culturas originarias pues no bastaba con el saqueo de sus riquezas o la explotación en las mitas⁵¹, las

⁴⁹ Para una exposición sobre la conquista del pueblo Qom/Toba Cfr. Gordillo, Gastón (2005): *Nosotros vamos a estar acá siempre. Historias Tobas*. Biblos. 1ª edición. Buenos Aires y Segovia, Laureano (1998): *Nuestra memoria. “Olhamel Otichunhayaj”* Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

⁵⁰ Para una mayor información sobre el proceso taylorista Cfr.: Coriat, Benjamín (1982): *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. Bs. As.

⁵¹ La mita era un trabajo obligatorio que se cumplía por turnos. Los indios estaban obligados a trabajar en los caminos, en ciertas construcciones, etc.

encomiendas⁵² o el yanaconazgo⁵³ y lo que se propusieron los colonizadores fue, justamente, colonizar su cultura mediante la imposición de los valores occidentales por sobre los valores originarios. Esto devino en el proceso de transculturación⁵⁴ forzada. Los nuevos Estados surgidos a raíz de la independencia continuarían, en gran medida, con estos procesos olvidando la retórica revolucionaria y jacobina, con la excepción de Moreno, Monteagudo y más tarde San Martín, quienes incluían la liberalización de los pueblos sometidos por la corona española y su exaltación como aliados en la construcción de los nuevos Estados. Tempranamente en el caso argentino se decretó la libertad de vientres en el año 1813 en consonancia con estas revolucionarias ideas, pero esta medida, si bien propició el proceso de liberación de los esclavos negros, tuvo poca influencia para con los indios que seguían siendo explotados en los obrajes y debían adentrarse cada vez más en lo profundo de la selva aún inexplorada o en los Andes.

Se asistirá, entonces, a un fenómeno paradójico; por un lado, la necesidad de diferenciarse social y culturalmente del imperio colonial derrotado militarmente en los campos de batalla en Chacabuco y Ayacucho llevó a considerar la identidad americana a partir de la revalorización de ciertas particularidades de estas comunidades, especialmente la andina en el cono sur y las mesoamericanas en Centroamérica y el valor del criollismo y, por otro lado, el odio racial y la desvalorización de esas mismas culturas por considerarlas bárbaras y difíciles de integrar al nuevo modelo social. Esta calificación de bárbaros, si bien no fue el único motivo de la conquista, colaboró con la justificación de la misma.

⁵² Encomienda era el derecho que tenía el colonizador de utilizar la mano de obra del indio o de cobrar tributo en especias. El encomendero estaba obligado a evangelizar a sus trabajadores a quienes se les reconocía su condición de hombres libres pero en realidad fue una forma solapada de esclavitud y explotación.

⁵³ El yanaconazgo, al igual que la mita, eran instituciones prehispánicas. El yanaconazgo significaba la servidumbre por tiempo indeterminado de un súbdito del inca. Los españoles tomaron las instituciones del trabajo prehispánico, mita y yanaconazgo, pero la adaptaron a su necesidad siendo formas esclavistas del trabajo ajeno.

⁵⁴ Elijo este término antes que desculturización o aculturación porque es imposible que el hombre no desarrolle cultura. Creo que es un término inadecuado para significar lo que se pretende. En todo caso, lo que pretende significar, es la imposición de una cultura hegemónica que se superpone a otra que pasa a ser denominada subalterna o subordinada pudiéndose encontrar múltiples intercambios de todo tipo entre las dos configuraciones culturales. El término transculturación fue acuñado por el antropólogo cubano Fernando Ruiz en 1935 para dar cuenta del fenómeno transitivo entre una cultura y otra. Para mayor información Cfr. Grimson (2011) especialmente Linajes y metáforas. Páginas 148-151.

La realidad de la conquista de sus territorios por las tropas modernas del Estado Nacional y cuyo ejemplo para la Argentina la constituye la llamada Conquista del Desierto llevada a cabo por el General Julio Argentino Roca hacia fines del siglo XIX y la Conquista del Chaco⁵⁵ constituyen el paradigma de lo expresado.

Ante el avance arrollador del orden y del progreso de la modernidad dependiente de los mercados internacionales hegemonzados por potencias extranjeras, la marcha de la homogeneización fue incesante y las comunidades originarias debieron someterse a la trituradora asimilación ordenada desde la metrópoli.

Esta “fuerza” cultural etnocéntrica se despliega casi hasta la actualidad impactando negativamente en la vida cotidiana de estas comunidades que aún hoy siguen siendo receptores de conductas racistas y excluyentes muchas veces provenientes del Estado Provincial, Municipal y Nacional. Si bien con la Constitución Nacional sancionada en el año 1994 en donde se reconocen a estas comunidades como preexistentes, no se logra, salvo pocas excepciones, vincular dichos derechos con la propia vida que estos ciudadanos viven. La persistencia de la mirada colonial, paternalista y etnocéntrica contribuye a etiquetar a estos ciudadanos argentinos en esa inmovilidad e invisibilidad racial y social que se está describiendo.

...yo soy una persona, usted me ve, pero yo soy como una persona como invisible pero ¿Por qué? Porque si no me identifico como toba no van a saber yo les explico que soy toba, pero la gente no sabe. (Informante. Qom, Pacheco. 2010. Bs. As. Entrevista propia).

Al respecto, me parece pertinente mencionar que no existe la neutralidad étnica que se pregona desde la ideología liberal en donde se ha inspirado la mayoría de las constituciones americanas y especialmente la Argentina. El Estado no es neutro en las cuestiones étnicas y su accionar, como hemos visto, no ha permitido que miles de ciudadanos puedan ejercer sus derechos. Este es un tema que se reitera a lo largo de esta parte de la tesis.

Sin embargo, configurando un nuevo fenómeno social susceptible de investigación sociológica, política y cultural, las comunidades originarias no han desaparecido demográficamente y mucho de su identidad particular originaria persiste en forma más

⁵⁵ La Conquista del Chaco fue llevada a cabo por el Gral. Victorica en el año 1884. Vale señalar que el Ingenio Las Palmas fue fundado en 1882.

original en las comunidades más alejadas de los centros urbanos. En el ámbito urbano, que es donde desarrollé mi trabajo de campo, se puede apreciar la sobrevivencia de algunas prácticas originarias adaptadas, algunas veces, a este contexto y otras veces fetichizadas en un intento de reforzamiento identitario.

Si bien a simple vista no se puede distinguir la etnicidad, ella está ahí cuando uno logra ingresar a la intimidad de la comunidad. Quiero decir; los indios/as que viven en la ciudad, se visten como los “blancos”, comen su comida, ven TV, escuchan radio, utilizan los medios de transportes, acceden a los beneficios sociales como jubilación, educación, salud, etc., sin embargo, siguen considerándose Qom, Wichis, Mapuches, Kollas, es decir aborígenes tal como se definen a sí mismos y muchos de ellos, sobre todo los mas viejos/as, luchan para conseguir terrenos en donde vivir como en su comunidad de origen sabiendo que no están allí, es decir, sabiendo que deben adaptarse a las exigencias de la ciudad; sin embargo es su intención reproducir el ámbito comunitario, familiar propio de su organización social original.

Son conscientes de pertenecer a un pasado de explotación en común ya sea en los ingenios tabacaleros y azucareros en Formosa, Chaco, Salta o Jujuy o en las enormes estancias ovejeras en la Patagonia. Esta conciencia permite superar viejas antinomias raciales, especialmente entre Qom, Wichis y Chorotes que, hasta los años '30 guerreaban entre ellos con toda la ferocidad que describen los etnógrafos de principios de siglo. El camino hacia los ingenios, la vida en condiciones de miserabilidad y la explotación conjunta ha funcionado como un aglutinador que terminó dando una conciencia étnica que permitió superar, en alguna medida, esas dicotomías y belicosidades que sostuvieron durante su existencia como “pueblos” libres⁵⁶.

La conciencia de ser “originarios” no es un obstáculo para desarrollar su etnicidad en la ciudad. Este fenómeno, no es particular de la Argentina sino de la mayor parte del continente sudamericano pudiéndose encontrar similitudes con las poblaciones originarias en el Distrito Federal de México, en Tegucigalpa, en San Pablo, en La Paz, etc. Los montajes disciplinarios implementados por el Estado Nacional después de la conquista militar han acertado en conservar el dominio, expresado principalmente por una política policial antes que militar, ya que no se ha podido retrotraer los territorios

⁵⁶ Cfr. Segovia op.cit y Gordillo Op. Cit.

originales a la firma de los tratados consecuencia de la derrota militar de cada grupo indígena.

Con el correr de los años y la modernización del país expresado principalmente por la difusión de los medios masivos de comunicación y de la educación pública y religiosa, las nuevas generaciones de estas comunidades se revitalizan teniendo como discurso principal la identidad, la dignidad y el respeto por sus derechos ciudadanos particulares. El surgimiento de organizaciones integrales; quiero decir, sociales, culturales y políticas, y la emergencia de nuevos líderes, comienzan tímidamente a aparecer junto a reclamos de campesinos desplazados, poblaciones explotadas y minorías invisibles. La resistencia étnica y la configuración étnica

...resulta de entender un proceso de luchas, violencia simbólica y desigualdad económica dentro de un espacio común, saturado de contradicciones y negaciones ideológicas mediante prácticas culturales que articulan y desarticulan la misma realidad con una dinámica voraz. (Moreira 2009:30)

II.2 Descripción demográfica de los pueblos originarios de la República Argentina

En la República Argentina se han realizado nueve censos nacionales (1869, 1895, 1914, 1947, 1960, 1980, 1990, 2001 y 2010) y en los tres primeros censos como así también en los dos últimos, se trató el tema indígena. En los casos provinciales merecen destacarse el Censo Aborigen de Formosa del año 1970 y el Primer Censo Aborigen provincial de Salta 1984.

Es importante señalar el interés militar que existió desde el Estado Nacional para con las poblaciones originarias. Este interés estaba constreñido casi exclusivamente a conocer las potencialidades militares de estos “pueblos”⁵⁷ y su potencial peligro para las poblaciones de colonos. En el siglo XIX la información relativa a los “pueblos” originarios es obtenida y comunicada por los comandantes militares de la frontera, como se llamaba por aquel entonces a los límites territoriales donde el Estado Nacional podía aplicar el monopolio de sus leyes por lo que se tiene una información muy reducida y está en relación a los varones en condición de ser definidos como combatientes. No hay información estadística sobre cantidad de mujeres o de ancianos y es sólo en virtud de viajes realizado por exploradores extranjeros, y

⁵⁷ Oportunamente se explicará el uso de las comillas.

también nacionales, que tenemos alguna información de tipo etnográfica que no será tratada aquí. Solo basta recordar, en este punto, el clásico libro de Lucio V. Mansilla *Una excursión a los indios ranqueles* para ejemplificar lo dicho.

El segundo Censo Nacional realizado en 1895 sí se preocupó por conocer a cuánto ascendía la población india y el resultado que se publica en aquel entonces es de 180.000 personas y el total del país era de 4.000.000, es decir, un 4,5% de los habitantes de por aquel entonces pertenecía a una comunidad originaria. Se debe marcar que en esta época comienzan a afluir al puerto de Buenos Aires inmensos contingentes de inmigrantes extracontinentales los que modificarán para siempre la particular demografía del país.

En los Censos Nacionales que se realizaron a posteriori no hay información relevante en este tema en virtud del poco interés sobre la temática y por las dificultades técnicas para llevar a cabo el relevamiento de los datos y, además, porque ya se había establecido la idea de que la Argentina era una república “blanca” y que sólo había muy pocos indios en toda la república. La idea de que la población argentina había descendido de los barcos se imponía con fuerza desde las metrópolis pujantes modernas que llegaban al apogeo con la instauración de un modelo agroexportador que veía en Europa un modelo a seguir. El proceso de invisibilización de las poblaciones originarias había triunfado, o al menos eso se creía.

El 27 de mayo de 1965, durante la presidencia del Dr. Illia, se firmo el decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 3.998 por el cual se establecía la realización de un Censo Indígena Nacional ya que se consideraba que había diversos grupos indígenas sin plena integración a la Nación.

En las consideraciones de dicho decreto se habla que es necesario atender al mejoramiento en las condiciones de desarrollo integral, iniciar una política coherente y continua, investigar los problemas que aquejan a estas comunidades, que se debe inducir un proceso de aculturización⁵⁸ tendiente a producir mejoras integrales en dichas comunidades y que todo este proceso redundará en un mejoramiento de la calidad de vida de estas personas.

Para llevar a cabo esta tarea, se fijo como categoría indio, a ciertas características antropológicas básicas necesarias para considerarlos como tales y también al criterio

⁵⁸ Llamo la atención a lo dicho sobre este concepto.

subjetivo de cada una de las personas que se consideraran, ellos mismos, descendientes directos de indios/as. El Censo comprendería a los “pueblos” indios asentados en el territorio nacional ya sea en forma permanente o transitoria. Entre las preguntas censales figuraba la religión que profesaban, su enrolamiento o no y que causa aducían por no ir a la escuela. Este tipo de preguntas pudieron tener un carácter intimidatorio que sumada a la historia de persecución y explotación de la que han sido objeto, pudieron haber colaborado con alguna posible distorsión de los datos.

Ante lo dicho, y antes de seguir con la descripción, me interesaría reflexionar sobre el contenido de este decreto.

En primer lugar se nota claramente la posición que vengo sosteniendo en la introducción; existe una visión racialista, etnocéntrica y paternalista desde el Estado Nacional que no solo pretende integrar a la cultura nacional la cultura indígena sino que aboga, directamente, por la aculturación como si este proceso no contuviera en sí mismo aspectos negativos. En este aspecto, representativamente, se aloja la mirada etnocéntrica; la imposibilidad de encontrar en el otro aspectos positivos. La visión de que la cultura del hombre blanco es la verdadera cultura subyace en la consideración positiva que se hace de la aculturación. La desconsideración y la falta de respeto por la cultura que se pretende integrar es la base de este etnocentrismo y paternalismo provenientes del pensamiento que en aquél entonces tenía el gobierno nacional.

Los resultados obtenidos en este censo se pueden consignar en el siguiente cuadro:

Cuadro Nº 1
Distribución demográfica indígena de la Argentina. Censo 1965.

Región	Provincias	Agrupaciones	Hogares	Individuos
Central Sur	Bs. As, Chubut, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego	212	5.220	27.381
Norte Central	Chaco, Formosa, Norte de Santa Fe, Sector Oriental de Salta y zona del ramal de Jujuy.	283	8.219	46.770
Noreste	Misiones	18	99	512
Noroeste	Jujuy, sector central y occidental de Salta, norte de Catamarca	12	200	1012

Total		525	13.738	75.675
--------------	--	------------	---------------	---------------

Fuente: Propia en base a: *El Censo Indígena Nacional en Argentina*. Maddanes. Pezzoli.
<http://www.indigenas.bioetica.org/inves36.htm> y Moreira 2009

En relación a los “pueblos” indígenas que se encuentran en el territorio nacional en forma permanente o transitoria el cuadro resultante es el siguiente:

Cuadro Nº 2
Región y “Pueblo”

Región	“Pueblo”
Central	Tobas, Pilagás, Mocovíes, Matacos, Chulupíes, Chorotis y Chiriguano.
Noreste	Guaraníes y Cainguas.
Noroeste	Aymaraes y Quechuas
Central Sur	Tehuelches, Araucanos, Quenaken, Yamanes y Onas

Fuente: Propia en base al: *El Censo Indígena Nacional en Argentina*. Maddanes. Pezzoli.
<http://www.indigenas.bioetica.org/inves36.htm> y Moreira 2009

Es válido mencionar que este censo no concluyó debido a los avatares políticos y económicos ocasionados por el golpe militar llevado a adelante por las FF.AA comandadas por el Gral. Onganía y que se llamó la “Revolución Argentina” (1966-1973) y que pone fin a su financiación, de tal manera que los resultados alcanzados no cuentan con una confianza aceptable.

Cabe aclarar que Amadasi y Masse (2005:4) informan, fuera de cuadro, que existen alrededor de 6.000 mapuches araucanos y unos 3.000 “grupos chaqueños” desconociendo el por qué estos autores no lo incluyen cuando mencionan las cifras del cuadro.

En ese momento la población argentina era de 22.800.000 habitantes por lo que el porcentaje de indios era de 0.7%, lo que contrasta con el 4,5% reseñado en hojas precedentes. Lo que se percibe no es tanto el descenso de la población originaria, que quizás sí sucedió, sino la influencia de la migración ultramarina en la composición demográfica argentina.

Lo que me parece importante resaltar, son las nociones antes mencionadas en relación a la intención de aculturizar y de integrar a las poblaciones indias a la cultura hegemónica. Llamo la atención, también, sobre la nominación de cada “pueblo” y su

ubicación geográfica ya que se desconoce el fenómeno de la migración a las ciudades por parte de estas poblaciones.

En el año 1997 se sancionó la ley 24.956 sobre Censo Indígena que en su artículo 1 dice:

Se incorporará al Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2000 la temática de autoidentificación de identidad y pertenencia a comunidades aborígenes, mediante la ampliación de los módulos previstos en el mismo.

Se puede notar, con respecto al Censo de 1965, que en éste ya no existen los criterios antropológicos en la definición de "indio" sino que se opta por el de autoidentificación siguiendo la recomendación de las Naciones Unidas en relación a cómo se deben realizar los Censos Nacionales de Población y Vivienda.

En el Censo realizado en el año 2001 se incluyó la variable indígena y también se decidió realizar una Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas la que fue llevada a cabo en los años 2004 y 2005.

La inclusión de la variable indígena trajo particulares problemas que pueden ser sintetizadas en:

- La utilización de la categoría indígena corre el riesgo de discriminar y puede conducir a la persona que va a ser censada a negar su identidad a sabiendas de que reconocerse como indio puede traerle particulares problemas.
- El criterio de autorreconocimiento, si la pregunta va dirigida a la persona que es considerada jefe de hogar puede no ser eficaz ya que él puede considerarse indio pero quizás su mujer o sus hijos no.
- Los hallazgos obtenidos al obtener los datos censales, deben ser comprendidos en el marco histórico de discriminación y explotación mencionados.
- La toma de los datos, al ser mecanizada, no permite poder acceder a la profundidad necesaria. La técnica de entrevista en profundidad, podría haber obtenido otros tipos de datos más adecuados.

Por su parte, las organizaciones que nuclean a las comunidades indígenas señalaron que la inclusión de la variable indígena en el Censo del año 2001 sin su plena participación atentaría contra la identidad de los “pueblos” indios afectando sus derechos y violando las leyes y convenios nacionales e internacionales⁵⁹. Lo que se buscaba era obtener la participación activa y directa de los indígenas en la capacitación de los censistas y en la difusión de la metodología del Censo.

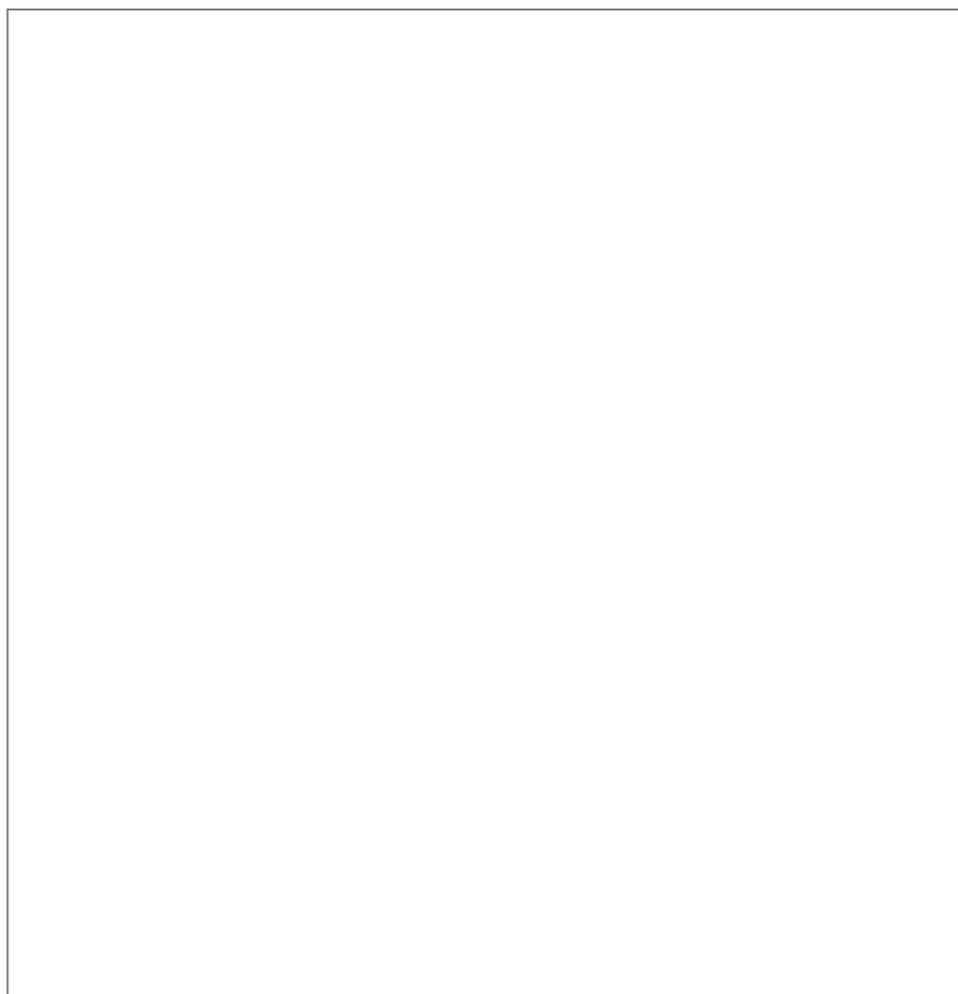
Como consecuencia de la ejecución inadecuada de este proceso se presentó un recurso de amparo por el que se solicitó la postergación del Censo hasta que estén dadas las condiciones metodológicas adecuadas para llevarlo a cabo según las recomendaciones emanadas del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y el artículo 75 inciso 11 de la Constitución Nacional. El Convenio 169 de 1989, ratificado en 1992 por la Argentina obliga al Estado Nacional a consultar a los “pueblos” interesados en todos los actos que los involucren. La denuncia expresa de las comunidades indias fue la violación del artículo 6 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que describe el significado de consultar a los “pueblos” indígenas en las cuestiones que les competen y no se consideró como se debía el artículo 75º de la Constitución Nacional Argentina .

El accionar del Estado Nacional responsable de llevar a cabo el Censo demostró, una vez más, el poco compromiso y la falta de interés en conocer verdaderamente la situación de las comunidades originarias siendo su intervención tan solo formal con lo que establecen los convenios internacionales firmados, especialmente el 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la particular interpretación que se hizo del artículo 75º de la Constitución Nacional Argentina.

No obstante todas estas consideraciones el Censo fue llevado a cabo en medio de una debacle política, social y económica nacional en el año 2001 que lleva a poner en duda algunos hallazgos del mismo. Antes de su aplicación la estimación que se hacía acerca de la población indígena en el país rondaba en el millón de personas o un poco más. De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, el Equipo de Pastoral Aborígen de la República Argentina y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos la población general indígena estimada por provincia y etnia era de:

Cuadro N° 3

⁵⁹ Ley 23.302 y Ley 23.592



Población por

“pueblo” indígena y Provincias. Censo 1991.

“Pueblo” Indígena	Provincias	Población(en habitantes)
Huarpes	Mendoza y San Juan	400
Tapietes	Salta	400
Chorote	Salta	1.000
Tehuelches	Chubut, Sta. Cruz y Tierra del Fuego.	1.000
Tocnocotes	Sgo. Del Estero.	1.000
Chulupí	Salta.	1.300
Chané	Salta	1.300
Guaraní	Misiones.	3.100
Mbya Guaraní	Misiones.	4.800
Pilagá.	Formosa.	5.500
Mocovi.	Sta. Fe y Chaco.	8.000
Diaguita Calchaquí	Catamarca, Tucumán, Sgo. Del Estero y La Rioja	1.000
Chiriguanos	Salta y Jujuy.	23.000
Toba.	Chaco, Formosa, Salta, Sta.Fe y Bs. As.	66.000
Wichí	Salta, Chaco y Formosa.	85.000

Mapuche.	Neuquén, Río Negro, La Pampa, Chubut y Bs. As.	100.000
Kolla (Colla)	Jujuy y Salta.	200.000
Rankulche.	Río Negro, La Pampa y Bs.As.	Sin datos
Población indígena urbana	Ciudades de Sta. Fe, Resistencia, Posadas, Formosa y Salta.	500.000
Total		1.002.800

Fuente: Propia en base a Moreira 2009 página 35, ENDEPA e INAI

Según el cuadro resultante se puede apreciar la magnitud de la población india en Argentina y cabe destacar el gran número de ellos que viven en ciudades como Sta. Fe, Resistencia, Posadas, Formosa y Salta. Llama la atención que en este cuadro no se encuentre la población residente en Rosario, La Plata, el conurbano bonaerense y la C.A.B.A.

Amadasi y Masse, citados en la bibliografía, indican que, para el caso argentino y ya en relación al Censo 2001 con respecto a la pregunta 2 referida –la población indígena que vive en zona urbana- se preguntan cuáles fueron los resultados de incluir esa pregunta en el operativo censal y responden los autores:

El primero, que en el 2,8% de los hogares se registró que al menos una persona se reconoció descendiente o perteneciente a un pueblo indígena. En términos absolutos se trataba de 281.959 hogares. Segundo, que el peso de estos hogares variaba en las distintas provincias, desde un máximo de 10,5% en Jujuy, en el Noroeste Argentino, el 9,7% en Chubut y 8,6% en Neuquén, en la Patagonia, hasta un mínimo del 1,0% en Corrientes (en el Nordeste), el 1,4% en Santiago del Estero (Noroeste) o del 1,5% en Entre Ríos (región Pampeana), San Juan (región Cuyo) y Misiones (región Nordeste). Tercero, que el peso de los hogares indígenas en la Región Metropolitana era del 2,3% en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y del 2,5% en los 24 partidos del Gran Buenos Aires. Cuarto que el 29,6% de los hogares indígenas residía en la región Metropolitana, el 28,7% en la Pampeana, el 15% en el Noroeste, el 13,4% en la Patagonia, el 7,3% en el Nordeste y el restante 5,8% en Cuyo (Amadasi y Masse 2005:6)

y aclaran en una nota al pie de página que “...tomadas de a una (es mayor) la cantidad de hogares (indígenas) en 17 de las 23 provincias argentinas” (Amadasi y Masse 2005:6 pie de página 3).

Cuadro Nº 4
Población indígena urbana y rural por grupos de edad. Total del país. A
2004-2005

Población urbana y rural Grupos de edad

	Total	0-14	15-64	65 y más
Total	600.329	212.864	353.118	34.347
Urbana ⁽¹⁾	452.220	151.377	275.403	25.440
Rural ⁽²⁾	148.109	61.487	77.715	8.907

⁽¹⁾ Se considera población urbana a la que habita en localidades de 2.000 y más habitantes, y población rural al resto.

⁽²⁾ Se clasifica como población rural a la que se encuentra **agrupada** en localidades de menos de 2.000 habitantes y a la que se encuentra **dispersa** en campo abierto.

(..) Dato estimado a partir de una muestra con CV superior al 25%.

Nota: datos definitivos.

La población indígena corresponde a la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente en primera generación de pueblos indígenas.

Fuente: INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004- - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001.

Lo que me interesa resaltar es que, al contrario de lo que se pensaba, existe una gran población, al menos en términos porcentuales, de hogares en donde vive al menos una persona que se reconoce como indio y que estos hogares se ubican en zonas urbanas. Esto estaría significando, que hay un importante flujo migratorio de las personas que se reconocen como indígenas desde sus comunidades de origen hacia los centros urbanos ya sea provinciales o directamente a la C.A.B.A o al conurbano bonaerense.

Posteriormente en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas se estimó una población indígena de 600.329 personas que se reconocen como pertenecientes y/o descendientes en primera generación de los “pueblos” indios.

Cuadro N° 5
Población según Pueblo Indígena. ECPI 2004-2005. INDEC

Pueblo Indígena	Población
Atacama	3.044
Ava Guaraní	21.807
Aymará	4.104
Chané	4.376
Charrúa	4.511
Chorote	2.613
Chulupí	553
Comechingón	10.863
Diaguita/Calchaquí	31.753
Guaraní	22.059

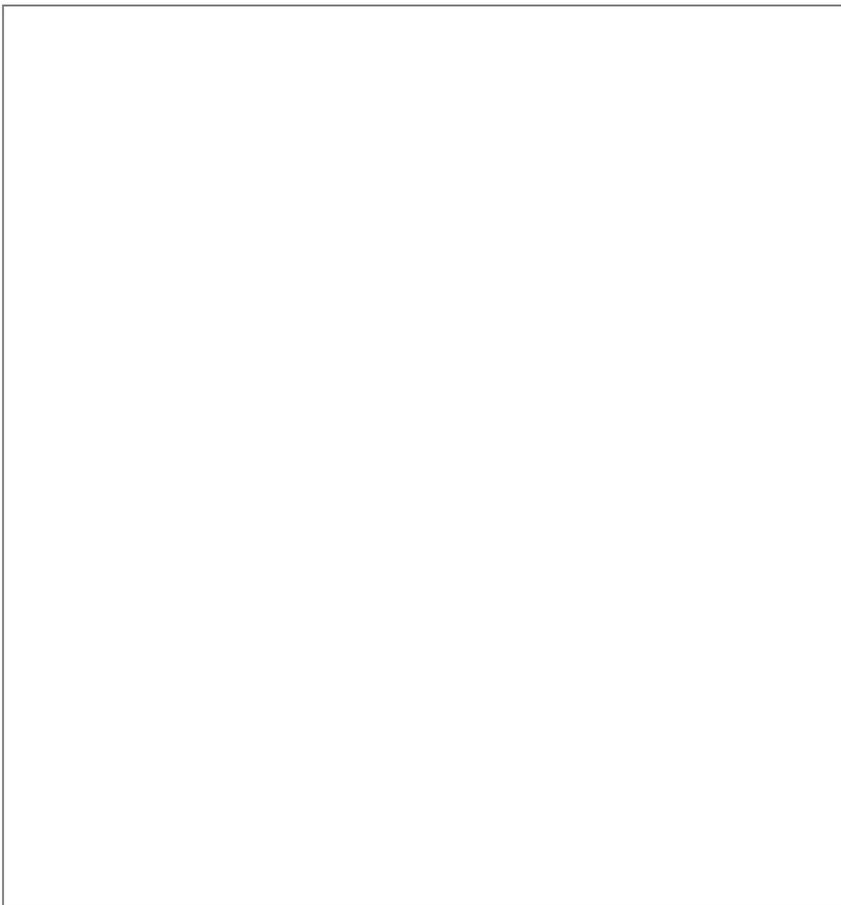
Huarpe	14.663
Kolla (Colla)	70.505
Lule	854
Mapuche	113.680
Mbyá Guaraní	8.223
Mocoví	15.837
Omaguaca	1.553
Ona	696
Pampa	1.585
Pilagá	4.465
Quechua	6.739
Querandí	736
Rankulche	10.149
Sanavirón	563
Tapiete	524
Tehuelche	10.590
Toba	69.452
Tonocoté	4.779
Tupi Guaraní	40.036
Wichi	40.036
Otros pueblos declarados	3.864
Pueblos no especificados	92.876
Sin respuesta	9.371
Total	603.758

Fuente: Propia en base a Moreira 2009 Página 36.

Llama la atención que en este cuadro se mencione a “pueblos” que se consideran extinguidos como los Onas (Selk’nam) y los Querandíes.

A partir de los datos demográficos consignados y más allá de la problemática específica que atañe a las cuestiones metodológicas en relación a la obtención de estos datos, me interesa resaltar la extrema diversidad étnica de la población indígena argentina como así también su magnitud y su residencia.

Finalmente, para la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas hay alrededor de 600.000 ciudadanos de origen indio de los cuales un poco más de 34.000 de ellos tienen 65 años y mas, es decir, el 5,7%.



Cuadro Nº 7
Población indígena por grupos de edad según cobertura por obra social y/o plan de salud privado o mutual.
Total del país. Años 2004-2005

Grupos de edad	Total	Obra social y/o plan de salud privado o mutual		
		Tiene	No tiene	Ignorado
Total	600.329	215.493	383.736	(..)
0-14	212.864	66.270	146.083	(..)
15-29	164.698	50.957	113.453	(..)
30-39	66.566	24.303	42.227	(..)
40-59	105.036	45.438	59.393	(..)
60 y más	51.165	28.525	22.580	(..)

(..) Dato estimado a partir de una muestra con CV superior al 25%.

Fuente: ECPI-INDEC 2004.2005

De acuerdo a este cuadro, el porcentaje de mayores de 60 años con cobertura social es de 55.77% y el resto, 44 % carece de cobertura. Podemos apreciar que el porcentaje de cobertura social, si bien no es muy alto, tampoco es muy bajo.

Cuadro Nº 8
Población indígena por grupos de edad según percepción de jubilación o pensión.
Total del país. Años 2004-2005

Grupos de edad	Total	Percepción de Jubilación o Pensión		
		Percibe	No percibe	Ignorado
Total	600.329	37.812	560.563	(..)
0-14	212.864	(..)	211.062	(..)
15-29	164.698	(..)	162.854	(..)
30-39	66.566	(..)	65.083	(..)
40-59	105.036	9.518	95.238	(..)
60 y más	51.165	24.752	26.326	(..)

(..) Dato estimado a partir de una muestra con CV superior al 25%.

Fuente: ECPI-INDEC 2004-2005

De acuerdo a los datos consignados en el Cuadro Nº 9 el 48,37% de los ciudadanos indios relevados en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas perciben jubilación en tanto que el 51,45% no. Esta característica, que fue relevada en las entrevistas en profundidad llevadas a cabo durante el trabajo de campo, estaría indicando que muchos de los jubilados y pensionados indios han trabajado en relación de dependencia ya sea en sus comunidades de origen, lo que no parece muy frecuente, o, en virtud de su migración a la ciudad, han logrado acceder a los

beneficios sociales que la ciudad brinda reforzando mi idea en relación a la urbanización de estos ciudadanos⁶⁰.

Como esta tesis se propuso estudiar a las personas pertenecientes a las comunidades originarias que habitan el conurbano bonaerense me parece pertinente describir esta población mediante el siguiente cuadro:

Cuadro N° 9
Población indígena en la C.A.B.A y los 24 partidos del Gran Buenos Aires según edad y cobertura social. ECPI 2004.2005 INDEC.

Pueblo Indígena	Población Total	60 años y más	%	Población s/cobertura	%
Avá Guaraní	3.268	231	7
Diaguita	6.217	804	12,93	504	62,7
Guaraní	9.089	1.000	11	376	37,6
Huarpe	1.136	203	17,86	111	54,7
Kolla (Colla)	10.829	399	3,68
Mapuche	9.745	1.278	13,11	725	56,7
Ona	114	8(1)	7,01
Rankulche	1.370	208	15,18	142	68,3
Tehuelche	1.664	277	16,64
Toba	14.466	1.104	7,6	415	37,6
Tupí-Guaraní	8.483	766	9,02	383	50
Total	66.381	6.278	9,45	2656 (2)	4

Fuente: Elaboración propia en base a la ECPI-INDEC 2004-2005

(1).No hay datos para la población de 60 años y más, se tomó 65 años y más.

(2) .La sumatoria es la de los datos obtenidos no contabilizándose cuando no hay datos.

Cuadro N° 10
Población indígena o descendiente de pueblos indígenas total país por sexo. Censo 2010

Fuente: Propia en base a Censo 2010. INDEC.

⁶⁰ Para una mayor información sobre la ECPI-INDEC 2004-2005 se puede consultar <http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/ECPI%20-%20Antecedentes.pdf> HYPERLINK "http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/ECPI%20-%20Antecedentes.pdf"

Cuadro N° 11
Población indígena o descendiente de pueblos indígenas
en el país por grupos de edad y sexo (60 años y más)
Censo 2010

Grupos de edad	Total	Hombre	Mujer
60-64	29.801	15.300	14.501
65-69	21.664	11.102	10.562
70-74	15.065	7.694	7.371
75-79	9.892	4.643	5.249
80-84	5.775	2.508	3.267
85-89	2.636	1.150	1.486
90-94	799	289	510
95-99	142	53	89
100 y más	48	6	42
Total	85.822	42.745	43.077

Fuente: Propia en base a Censo 2010. INDEC.

Cuadro N° 12
Población indígena o descendiente de pueblos indígenas
de 10 años y más según zona de residencia (*)
Censo 2010

Provincia	
Bs. As	252.733
24 partidos GBA	157.927
Interior Bs. As.	94.806
Chaco	30.700
Chubut	36.557
Córdoba	43.091
Jujuy	43.810
Mendoza	34.816
Neuquén	36.578
Río Negro	38.874
Salta	59.866
Sta. Fe	40.067
T. del Fuego	2.888

Fuente: Propia en base a Censo 2010. INDEC

(*) Se consignan solo las provincias en donde hay más población con excepción de T. del Fuego que hay menos. El motivo de esta excepción es la comparación.

Según lo que se puede apreciar a partir de los datos del Censo 2010 sabemos que la población indígena o descendientes de indígenas suma el 2.38% y que hay, contando todos los grupos de edad, una prevalencia del género masculino. Del grupo total de indígenas y descendientes de indígenas casi el 9% (8.98%) son personas mayores de

sesenta años lo que confirma que la población indígena argentina es una población envejecida si bien con porcentajes inferiores al total de la población nacional que ronda el 14% según datos del mismo Censo. Del grupo de los viejos, se nota la prevalencia femenina o matrifocalidad a partir de los setenta y cinco años incrementándose esta particularidad a medida que se aumenta en años, aunque en el número total sigan prevaleciendo los varones.

Con respecto a la zona de residencia, es posible notar que el mayor número de indígenas y de descendientes de indígenas se ubican en Buenos Aires, (en los veinticuatro partidos del Gran Buenos Aires y en el interior de dicha provincia) lo que estaría confirmando el fenómeno de la migración a esta región. En el cuadro N° 12, se consignan las provincias en donde se concentra mayor número de indígenas y descendientes de indígenas pudiéndose notar que las provincias de Salta y de Jujuy son las que mayor número aportan. Quiero destacar a la provincia de Santa Fe y a la de Córdoba que también registran un número considerable de personas indias siendo probablemente elección de la migración de estos ciudadanos.

En este capítulo he hecho una breve descripción demográfica según la información censal cuya intención ha sido ilustrar qué datos existen en relación al objetivo de estudio de esta tesis. No he hecho una descripción sobre las áreas geográficas en donde existe mayor porcentaje de indios ya que esta tesis pretende estudiar el fenómeno del envejecimiento en las comunidades de la gran área metropolitana. Los datos que aquí faltan, se hallan fácilmente ubicables en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas-Instituto Nacional de Estadísticas y Censo 2004-2005.

Me interesa destacar que recién en el Censo Nacional del 2001 se incorpora la variable indígena y que ha existido el intento de profundizar la información en relación a la población india en Argentina. Se ha descrito algunas dificultades de orden metodológico y también ideológico, que indican que si bien se ha comenzado a profundizar en el conocimiento demográfico de la población india, resta muchísimo trabajo por realizar.

En segundo lugar, se aprecia una gran diversidad según los “pueblos” y un flujo considerable migratorio hacia la ciudad como lo confirma el Censo 2010. Este flujo y esta diversidad tendrán un punto en común y es la ciudad, principalmente algunas

ciudades capitales como Resistencia, pero también Rosario, La Plata y particularmente la C.A.B.A y el conurbano bonaerense. Estas poblaciones deben ser sujeto también del cambio demográfico y de la transición demográfica por lo que es dable suponer que también están impactadas por el proceso de envejecimiento poblacional tal como se puede apreciar en los cuadros consignados. En el cuadro N° 9 y en el N° 12, se da cuenta de esta situación para el campo geográfico de esta investigación.

Podemos apreciar que el grado de cobertura social incluyendo la jubilación y la pensión, sin ser óptimo, cubre a una parte de la población y es posible que estos porcentajes se eleven si consideramos la ampliación de la jubilación y pensión realizada en el año 2009 y 2010 por el Estado Nacional como la Asignación Universal por Hijo que si bien no afecta directamente a la población añosa, puede funcionar como un aligeramiento de las responsabilidades familiares de los viejos/as indios para con sus nietos/as y que, obviamente, no ha sido recabada en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas.

Lo que nos indica finalmente la Encuesta y los Censos 2001 y 2010, es que Argentina no es ese país blanco que se pregona desde los libros y que hay una importante población india y mestiza que forman parte de la ciudadanía y que el Estado Nacional debe dar una respuesta a estas personas derechohabientes.

III. PROBLEMAS A RESOLVER EN RELACIÓN A LA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO “INDIO”

El fenómeno expresado por la colonización y al proceso independentista ha dejado profundas huellas en la historia del país y en la vida particular de cada persona que lo ha habitado, particularmente, sobre la población que se está estudiando.

A tal efecto, me parece ilustrativo reseñar cuatro modelos ideológicos políticos que se han aplicado sobre la población india, para completar la breve explicitación introductoria sobre las particularidades que afectan a esta parte de la ciudadanía argentina.

Debemos imaginarnos el tremendo impacto que deben haber sufrido las comunidades indias del continente no solo en épocas de la colonización española sino también lo que significó la derrota militar hecha por los nuevos Estados Nacionales que comenzaban a institucionalizarse y los procesos sociales, políticos y económicos que esta institucionalización trajo para ellas. El intento de destrucción y erradicación de la lengua, las costumbres, las creencias, etc., sumada a la expulsión de sus tierras y territorios junto con la explotación en condiciones casi de servidumbre, son fenómenos sociales que evidentemente han impactado negativamente en la vida de estas comunidades y se puede percibir en las entrevistas de campo realizadas y en la bibliografía relevada algunas anécdotas que refieren al proceso a que estas comunidades han sido coactivamente sometidas.

Algunos viejos entrevistados me han relatado las luchas que sus padres o abuelos han llevado adelante no solo en ocasión de la guerra Chaco-Boliviana (Guerra del Chaco 1932-1935) sino con el Ejército Nacional, la Gendarmería Nacional y las Policías provinciales en ocasión de plantear reivindicaciones por la tenencia de la tierra principalmente. La idea de que una gran injusticia del Gobierno Nacional se ha instalado por sobre sus comunidades, es una constante en la mayoría de las entrevistas realizadas, y si bien las personas mayores lo dicen claramente, son las generaciones más jóvenes las que en realidad comienzan a organizarse para que este injusticia social, política y económica cese y puedan acceder, como ciudadanos argentinos, a todos los derechos que la Constitución Nacional consagra.

Dentro de este marco cabe consignar, entonces, los contenidos de cuatro modelos ideológicos políticos:

Modelo segregacionista: Impuesto desde la sociedad colonial virreinal responde a la etapa de la conquista del territorio una vez asentada la Corona Española. Para el conquistador español, el indio era un “salvaje” que debía ser evangelizado y redimido de su “bestialidad”. Lo importante era bautizar al indio para que se convirtiera al cristianismo pero en la condición de un “niño” que necesita que alguien lo proteja. Esta protección limitaba de hecho su libertad y el indio debía “pagar” con la explotación laboral en los obrajes dicha protección que consistía en nada. Una excepción a esta visión está ilustrada por las conocidas Misiones Jesuíticas en donde, según relata el Padre Furlong⁶¹, la vida en estas misiones prohibía todo trato injusto e inhumano de los indios y de sus familias⁶². La conquista de América era justa desde el punto de vista moral por que se buscaba sustraer a los indios de la idolatría, el salvajismo, la promiscuidad, etc., y redimirlos vía el bautismo y la cultura occidental. La servidumbre al europeo era el precio que los “salvajes bestiales” debían pagar por la protección que, en realidad, nunca consistió en nada.

Modelo Asimilacionista: Este modelo nace con los gobiernos patrios y, en base a la idea del Estado Nacional, se plantea la igualdad de todos los habitantes del país bajo el modelo de ciudadanía adoptando una sola lengua, un solo credo, una sola bandera, una sola Nación. Los grupos indios debían asimilarse a esta sociedad o desaparecer. La idea del “progreso” no consideraba los saberes indios como aptos para el desarrollo de una Nación moderna. Bajo el falso paradigma de la civilización europea, blanca y católica versus el salvajismo y la bestialidad expresada por los indios y por los gauchos, se ocultó lo que en realidad fue la

El padre Guillermo Furlong, nacido en 1889 y muerto en 1974 es uno de los grandes historiadores de las Misiones Jesuíticas.

⁶² Las Misiones Jesuíticas lograron contar con alrededor de 300.000 indios distribuidos en varias de ellas y contaban no solo con un capital económico, sobre todo basado en una incipiente industria manufacturera, sino una apreciable capacidad de defensa puesta en acto ante las incursiones de los llamados *bandeirante* que cazaban indios para ser comercializados como esclavos en el Imperio del Brasil. Yapeyú y San Ignacio son dos de las más importantes misiones jesuíticas que existieron en nuestro país. En el año 1767, debido a la importancia que éstas estaban adquiriendo en el territorio colonial, la corona española decidió expulsar a la orden y las misiones desaparecieron quedando solo restos arqueológicos que hoy son un destino turístico. Sin embargo, podemos apreciar en estos restos, la obra emprendida por los seguidores de Loyola.

imposición violenta de un modelo de país que no los reconocía, de hecho, como ciudadanos. Asimilación e integración fueron dos conceptos que se propusieron, al menos en palabras, para que las poblaciones originarias formaran parte de la nueva Nación que emergía, pero los hechos demostraron lo contrario. Lo que se necesitaba eran tierras aptas para la ganadería y la agricultura y mano de obra semiesclava para levantar la cosecha de azúcar, tabaco, algodón y que se introdujeran en los socavones mineros para extraer el mineral necesario para la exportación. El resultado de este modelo se verificó en un proceso de hibridación, mestización y adaptación de las comunidades originarias que debieron desarrollar alternativas ante la conquista militar de sus territorios y sobrevivir en condiciones de explotación laboral. Un fenómeno a destacar y que aún no ha culminado, es el intercambio complejo que ha ocurrido en los ingenios azucareros, en las construcciones urbanas, en las zafras y vendimias, en los socavones mineros, etc., en donde trabajadores/as indios han interactuado y establecido algún contacto, incluso matrimonios, con otros trabajadores vinculándose algún proceso de mestización⁶³. Estas personas compartieron y comparten saberes desconocidos para la cultura hegemónica. Digo que es un proceso complejo porque incluye matrimonios e información medicinal y religiosa, formación y debate político, extensión de redes de solidaridad, contactos (nodos) en redes de solidaridad que les permiten migrar a los centros urbanos, acceder a información en relación a la obtención de la jubilación, etc. De una manera que comenzamos a descubrir, el desarrollo del Estado Nacional argentino, con sus particularidades, ha impactado de una manera insospechada para los planificadores de políticas para el sector indio mostrando a la indagación académica, nuevos procesos en relación a la migración regional, a los saberes compartidos, a formas de resistencia étnica y cultural, a apropiación de saberes útiles para defender los intereses particulares, al desarrollo de redes de solidaridad, influencia de las creencias religiosas como constitutivas de una identidad, etc. El Modelo Asimilacionista, al igual que el segregacionista, parecen haber encontrado formas de oposición que encuentran caminos alternativos para expresarse.

⁶³ Prefiero utilizar quizás un neologismo que la palabra mestizaje por la connotación despectiva que lleva.

Modelo Integracionista: Este Modelo encuentra sus orígenes en la etapa republicana. La derrota militar de las comunidades y la imposición de un modelo de producción, reproducción y acumulación, basado casi exclusivamente en el sector agroganadero, logra establecerse en el país fundado en una excepcional condición del mercado internacional y a la natural prodigalidad de la llanura pampeana. En estas fáciles condiciones de producción y de distribución, las tierras aptas para la cría de ganado o la plantación de cereales opera en contra de los intereses territoriales de las comunidades originarias. Luego, una vez afianzado el modelo y con la emergencia de ciertas industrias destinadas a la exportación, tales como la producción de azúcar, algodón, lanas y más tardíamente el vino, la sujeción de la mano de obra de Wichis, Tobas y Huarpes entre otros “pueblos” conminaba a estas poblaciones a la explotación y la invisibilidad. Si bien cambia el discurso para con estas poblaciones, los hechos no son vinculantes con lo que se declara. El nudo figurativo del modelo integracionista se basa en una paradoja, esta es; la de promover y garantizar un modelo democrático de respeto por los otros y proponer como única alternativa de integración el modelo triunfante militar, económico y cultural. La promoción de la igualdad es así una representación vacía de acción social ya que solo es una declamación desde alguna instancia institucional sustentada en una visión etnocéntrica, intolerante desde lo religioso y en algunos casos racistas y, como representación, no es la “cosa” que pretende representar pero colabora para que lo sea. En este particular caso, es válido indagar sobre qué son las representaciones ya que la igualdad se configura como una de ellas. El Modelo Integracionista no reconoce la valía del otro y, de manera solipsista, funda su hegemonía a partir de los Aparatos Ideológicos del Estado que él mismo ha institucionalizado. La educación es un buen ejemplo. Hasta hace unos años, y en pleno auge del discurso integracionista, se veía a la educación monolingüe, es decir, en idioma castellano, como la única y mejor forma de educación de los niños. La falta de comprensión de lo beneficioso que es poder compartir varias lenguas indias –que definen y construyen el mundo tanto como cualquier lengua existente- saberes transmitidos por comunicación oral acerca de medicinas, plantas, animales, geografía, meteorología, etc., es un patrimonio que el Modelo no puede captar. Al proponerse como un “discurso único”, obtura y desprecia la

emergencia de otras formas de definir el mundo. “*los jóvenes preguntan ¿Cómo es vivir?...hay que trabajar, hay que cuidarse en la vida porque así es antiguamente nuestra cultura por que ahora hay medio choque, la cultura que tenemos ahora es una cultura prestada,*” (informante. Qom., Pacheco, Pcia. Buenos Aires. Entrevista propia.). Este modelo pretende lograr la homogeneización nacional “...a través de la represión de las culturas diferenciadas” (Bartolomé 2009:11)

Modelo Pluralista: Con los profundos cambios acaecidos en el mundo en los últimos cincuenta años en la demografía, en la economía y en la política, cabe mencionar el surgimiento de lo que se llama “Nuevos Movimientos Sociales”⁶⁴ para designar la emergencias de contingentes de ciudadanos que se nuclean para transmitir intereses propios, sociales y políticos, no solo creando espacios de disputa y tensión social, sino también aprovechando las instituciones democráticas existentes. Bajo la universalización de los Derechos Humanos la visión de la sociedad y de los dirigentes puede ser receptiva a dicha emergencia. Conceptos como pluriculturalidad, multiculturalidad, interculturalidad, diferencia, etc., suelen aparecer no solo en la sociedad en general sino en el campo científico propiamente dicho. La expansión de ciertos derechos ciudadanos ligados a la identidad sexual y racial, las cuestiones de género y de edad, principalmente infancia y adolescencia, permiten visualizar con más claridad las particulares condiciones de vida de las comunidades originarias. El Modelo Integracionista permitió que muchos indios accedieran a estudios superiores. La acción de estos nuevos dirigentes formados universitariamente, ha dado mayor fortaleza y argumentos a los justos reclamos realizado por estas comunidades reconociéndose como pertenecientes a ellas. “La cuestión indígena” cobra importancia a partir de los reclamos realizados por comunidades en Canadá, en Guatemala en donde una líder es premiada con el Nobel de la Paz, en México en donde una insurrección armada aún no derrotada militarmente irrumpe en la cotidianidad regional y suele vincularse a reclamos campesinos por la conservación y propiedad de la tierra, a la no contaminación de aguas, tala de bosque, etc. La “cuestión étnica” si bien diferente, refuerza la visibilidad del otro

⁶⁴ Sobre este tema Cfr: Jelin, Elizabeth (Comp.)(1989): *Los nuevos movimientos sociales. Mujeres, rock nacional, derechos humanos, obreros, barrios*. Centro Editor de América Latina. Bs. As.

en tanto se comienza a debatir la situación de “minorías étnicas” que logran ser mayorías en algunas ciudades europeas y norteamericanas y que incluso es una preocupación en algunas regiones en el mundo en donde se han desatado conflictos armados originados por ancestrales disputas étnicas. En síntesis, en los últimos años, se puede percibir un fenómeno que presenta dos caras: una representada por la expansión de derechos civiles, políticos y sociales y la otra es la aparición de nuevos dirigentes con capacidad de operar políticamente desde varias instituciones, incluso las formales de un Estado Nacional y sus Parlamentos, y la persistencia de una resistencia étnica cultural que al poder superar la derrota aparece fortalecida al menos en sus aspectos ideológicos y de capacidad de organización; aunque se debe dejar aclarado que el primer precepto que llevan adelante las organizaciones que nuclean a las comunidades originarias en nuestro país está en relación a la tenencia de la tierra y este reclamo aún no ha sido satisfecho.

III.1 La “cuestión indígena”. Diversas denominaciones para un mismo sujeto

Hasta aquí se ha venido describiendo a la población india desde la visión enmarcada por los Censos Nacionales y por la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas en donde el concepto utilizado se resume en la “variable indígena”.

Con la palabra indígena e indio se trata de definir a un grupo de ciudadanos argentinos que si bien poseen características particulares en relación a su preexistencia étnica y a su singularidad social, territorial y cultural, no hay razones fundadas, salvo las históricamente reseñadas, para que sean causa de una diferenciación a nivel civil o político. Si el Estado Nacional Argentino sanciona su Constitución Nacional para todos los habitantes, eso supone que entre todos ellos se encuentran personas con características particulares tales como su lugar de nacimiento (inmigrantes), su condición sexual (homosexuales, bisexuales, heterosexuales, etc.), su afiliación política y religiosa y tantas clasificaciones como acepte la creatividad del clasificador. Lo que quiero decir es que la clasificación de los ciudadanos es un criterio que se aleja justamente de la idea de ciudadanía entendida a la manera clásica⁶⁵ como una cobertura integral de derechos sancionados legal y legítimamente y que abarca a toda

⁶⁵ Marshal, T y Bottomore, Tom (2004): *Ciudadanía y clase social*. Losada. Bs. As.

una población sin distinción de ninguna clase. Si existe una clasificación entonces debe obedecer a otras causas. Algunas de ellas ya han sido mencionadas.

Al estudiar las particularidades de los seres humanos corremos el riesgo de agruparlas en clasificaciones que no necesariamente serán aceptadas por los sujetos a los que se pretende clasificar. Difícilmente un musulmán crea que es un hereje o un homosexual un enfermo. La adscripción a estas categorías, muchas de las cuales poseen connotaciones negativas para una cultura que se define a sí misma como “oficial”, esconde los intentos de dominación antes que la confirmación de un saber científico o académico basado en características morfológicas, antropológicas, sociológicas, etc. Si hay algo que se puede afirmar apodícticamente es que los seres humanos somos diferentes como organismos vivos y esta diferencia se expresa en el genoma humano que así nos lo demuestra. Que se presente a los sentidos algunas particularidades comunes como el color de pelo, la altura, el color de ojos, la forma de la nariz, etc., solo puede ser considerada como superficialidades en la extrema diferenciación biológica de la especie humana y si bien podemos agrupar a estas superficialidades en géneros y hasta en tipologías se debe reconocer la artificialidad, solo útil en algunas cuestiones metodológicas, de estos procedimientos. Las cuestiones desarrolladas, entonces, tendrán un impacto en las comunidades originarias quienes serán objeto de algunas clasificaciones en el intento de develar un saber antropológico y sociológico que justifique su estudio.

La Antropología ha desarrollado mucho más que la Sociología estas consideraciones raciales ya que su objeto de estudio ha sido, durante un tiempo, la llamada “mentalidad primitiva”⁶⁶ lo exótico, las culturas ágrafas, etc., sin embargo, si bien la Sociología puede coincidir en algunos aspectos con la Antropología clásica, no se ve tan afectada como aquella a la hora de entender ciertos fenómenos sociales.

En este trabajo de investigación, se tratará de indagar en estas cuestiones clasificatorias en lo que respecta a la denominación que se hace de las personas que pertenecen a las comunidades originarias sin por ello pretender llegar a una posición indebatible, todo lo contrario; anima a esta investigación, la pretensión de desmontar algunos artilugios semánticos clasificatorios que adscriben a personas con ciertas

⁶⁶ Levy-Bruhl, Lucien (1974): *Alma primitiva*. Sarpe. España.

características en categorías sobre las que se ejerce un dominio económico, político y cultural.

Diversas son las nominaciones representativas que circulan en el lenguaje común y académico para designar algunas particularidades humanas y que invisten con atributos significativos a las personas que fueron sometidas al proceso de colonialismo que imperó en el continente americano a partir de la llegada de Cristóbal Colón en 1492. La denominación indio se les dio a los habitantes que vivían en este lugar pues, como es sabido, el almirante Colón buscaba un camino que lo llevara a la India en busca de las faltantes especias tan requeridas por las cortes europeas. De tal manera que, desde el principio, el encuentro entre estos dos “mundos” está basado en un error, en una confusión y que ha afectado tanto al colonizador como al colonizado. Luego del primer contacto y al consumarse la derrota militar y la conquista total del territorio propio, la sumisión de estas personas intento ser total. La presencia de un dogma religioso intolerante con el extraño y hereje, con algunas muy pocas excepciones, fue una dura y cruel imposición a la que se vieron sometidos millones de personas sin distinción de edad o de género. La palabra indio se vio cargada de valoraciones negativas en toda su representación. El núcleo figurativo de esta representación se caracteriza(ba) por el disvalor; el indio era malo, sucio, ladrón, promiscuo, salvaje, analfabeto, ignorante, oscuro, maligno, terrorífico, etc. Y con estas representaciones la cultura hegemónica desarrolló sus políticas para el sector. Con la instauración del Modelo Pluralista ya reseñado y a través del propio accionar de los dirigentes de las organizaciones indígenas, la palabra indio comienza a cobrar una resignificación incidiendo, claro está, en la representación que, como hemos visto, siempre es susceptible de ser modificada. Al mismo tiempo, y en coincidencia con la emergencia de nuevas formas de organización social institucional, la cuestión indígena ocupa un espacio en un eje de confrontación, basado en la resistencia étnica, con los poderes hegemónicos y logra acceder a una mayor visibilidad. Algunas de las Constituciones Provinciales⁶⁷ receptan en su articulado la idea de seguridad y de respeto y la reforma constitucional de 1994 dicta un artículo específico sobre el tema; el artículo 75 de la Constitución Nacional Argentina. En el Inciso 17 dice:

⁶⁷ A tal efecto se puede consultare el excelente trabajo de Manuel Moreira, citado en la bibliografía desde la página 61 hasta la 79.

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos; Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Pero no sólo hay un cambio en el país sino en toda la región y en el mundo entero. La Organización de Estados Americanos, la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo y otras grandes organizaciones continentales receptan la temática y emiten sus declaraciones, recomendaciones y resoluciones para que los Estados miembros las implementen según sus instrumentos jurídicos.

Si bien se ha avanzado y se pueden visualizar algunos logros materiales, aún prevalecen los aspectos simbólicos más que los políticos de hecho. Quiero decir; si bien se emiten derechos constitucionales, su implementación adolece de falencias que impiden que esos derechos se transformen en hechos y esta cuestión es responsabilidad de los Estados Provinciales y del Estado Nacional.

De tal manera que ya sea por que la acción política desarrollada por las organizaciones indígenas o por la sensibilización que la problemática planteada ha ejercido en los planificadores de las políticas, la “cuestión indígena” comienza a adquirir mayor visibilidad.

Para poder enmarcar mejor este debate, me parece adecuado hacer unas precisiones conceptuales.

Una definición sobre qué es ser indio de América y no indio de la India y que no necesariamente se debe compartir, es la que da el Relator Especial de Naciones Unidas, Sr. José Martínez Cobo, quien sostiene:

Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellos que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades previas a la invasión y colonización que se desarrollaron en sus territorios, se consideran a sí mismos distintos de otros sectores de las sociedades que prevalecen actualmente en esos territorios, o en partes de los mismos. En la actualidad constituyen sectores no dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y traspasar a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su continua existencia como pueblos, de acuerdo con sus propias pautas culturales, instituciones sociales y sistemas legales.

En esta definición se reconoce la preexistencia histórica, una invasión territorial y una colonización a y de personas que se autorreconocen como distintos, que padecen una situación de subordinación y que eligen seguir siendo lo que son y asegurar que sus hijos también lo sean. Se utiliza para designar a este colectivo constituido por personas las palabras comunidades, pueblo y naciones.

Sin pretender agotar el vastísimo debate semántico y filosófico que cada una de estas palabras nos propone, intentaré enmarcar lo más significativo de ellas para poder comprender y aclarar la terminología que se utilizará al hablar de indio. Se debe recordar que a cada una de estas palabras le corresponde lo dicho para las representaciones ya que pueden ser consideradas bajo esta denominación.

Una comunidad es una agrupación no compleja de individuos que tienen algo en común. Es una común-unidad y el primer ejemplo es la comunidad de sangre y que generalmente se la conoce como familia. La familia nuclear, por ejemplo, es una comunidad de sangre ya que los padres biológicos son también los padres sociales y los miembros de esta comunidad reconocen tener la misma “sangre” para denotar la pertenencia a un linaje ligado a lo genético hemático. Lo que caracteriza la comunidad son las pertenencias comunes como un habla, relaciones cara a cara, representaciones comunes, alimentación, cercanía geográfica, indumentaria común, etc. Lo que caracteriza a este concepto es la proximidad y la intimidad.

Con el concepto de nación, la comprensión se aleja de esta cercanía física pero no tanto de la “sangre”. Mantiene una cierta afinidad con la palabra comunidad en relación al reconocimiento de algo “en común” tal como un idioma, una religión, una gastronomía, una artística, una geografía territorial –aunque este no es el punto más distintivo si pensamos en naciones que han sido desplazadas de sus territorios de origen por razones bélicas-, etc.

Una nación es: “...una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.” (Anderson 2000: 23).

Esta definición nos ubica directamente en un campo político; la nación, según esta perspectiva, es una comunidad política. Es imaginada en el sentido de creada, no es una “cosa” sino que es un concepto, una representación que intenta captar el sentido que tiene esta comunidad política. Es limitada por que se reconoce como diferente a otra y el límite, si bien tradicionalmente ha sido el límite geográfico, con las modificaciones acaecidas en el mundo en los últimos 30 años y en virtud de grandes

desplazamiento de poblaciones “nacionales” que se han asentado en territorios en calidad de refugiados, es posible pensar en naciones que han perdido territorio por lo que se debe considerar la limitación como un atributo no necesario para la definición de la dimensión. Y es soberana porque, heredera de la Ilustración y de la Revolución, pretende determinar sus propios destinos políticos, sociales, económicos y culturales. La nación, nos dice Benedict Anderson “...se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (Anderson 2000:25).

Con respecto a pueblo, que he utilizado entrecomillado hasta este punto para poder definirlo con mayor precisión a efecto de evitar desaciertos, el sentido es más confuso que nación. Nuestra Constitución Nacional dice en su preámbulo “...los representantes del pueblo de la Nación Argentina...” suponiendo que la Nación Argentina está conformada por el pueblo o por pueblos o qué es el pueblo o un conjunto de pueblos que han llegado a constituirse como nación en un Estado. Obviamente, este primer acercamiento devela la confusión entre los conceptos pueblo y nación.

Una segunda acepción está dada por la idea de que cuando un pueblo toma conciencia de pertenencia a algo común, se transforma en nación.

En el contexto jurídico-político argentino, pueblo es sinónimo de cuerpo electoral según se entiende el artículo 40º de la Constitución Nacional que, cuando establece la consulta popular dice expresamente: “El voto afirmativo del proyecto por el pueblo de la Nación lo convertirá en ley y su promulgación será automática...” y en el artículo 45 se establece que “La Cámara de Diputados se compondrá de representantes elegidos directamente por el pueblo de las provincias.” En este aspecto, pueblo aparece como una condición de las personas en lo atinente a lo jurídico-político en forma de instrumento de legitimidad de su voluntad. El pueblo, así entendido, compone el cuerpo político de un país y tanto es así, que ningún dirigente político que se defina como democrático puede excluir el vocablo pueblo de su discurso. La definición más extendida de la democracia es entendida como “el gobierno del pueblo para el pueblo y por el pueblo” lo que, se debe decir, raramente se comprueba.

Fuera de este contexto jurídico-político y ya en el campo del lenguaje cotidiano, la palabra pueblo designa un colectivo de gente o más precisamente de gente común reunidas. Ante esto, surge una confusión que es la siguiente: si la gente concurre a un acto político se habla de pueblo pero si esa misma gente concurre a un espectáculo

deportivo o artístico deja de ser pueblo para ser público sin que pierda el carácter popular del encuentro.

Como extensión de este sentido lo público y lo popular se opondrán a lo privado⁶⁸ y a lo oficial y religioso y adquiriría connotaciones positivas por parte de los que se sienten representados por él y connotaciones negativas y hasta despectivas por aquellos que se sienten parte de una elite que sería lo contrario a pueblo⁶⁹. Lo popular, como respondiendo a pueblo, se opone a lo oficial, institucional y clerical y es antielitista.

A pedido de la UNESCO el juez australiano Michael Kirby intentó definir la palabra pueblo bajo las siguientes pautas:

Un grupo de seres humanos individuales que tiene en común todos o algunos de los siguientes elementos: a) tradición histórica común, b) identidad racial o étnica c) homogeneidad cultural, d) unidad lingüística, e) afinidad religiosa o ideológica, f) conexión territorial, g) vida económica común. (Moreira 2009:83)⁷⁰.

En esta definición podemos notar una notable coincidencia con el concepto nación oscureciendo la comprensión. Según Moreira, ya citado

En esta definición existen componentes que pueden cuestionarse, como el de “tradición histórica común”, “conexión territorial” y “vida económica común” si consideramos el proceso de configuración étnica de grupos nativos pertenecientes al mismo pueblo que han vivido en distintos países, soportando historias diferentes, sin conexión territorial y con una economía adaptada a los medios locales y la producción de cada país (Moreira 2009:83).

Como se puede apreciar, la voz pueblo admite varias connotaciones siendo también una representación. El núcleo figurativo de esta representación puede estar ilustrado por un conjunto de personas que reconocen una pertenencia común y una identidad que trasciende la mera ligazón política-jurídica diferenciando pueblo de nación en que esta última, si bien apela a una unión identitaria, su raíz estaría más ligada a lo jurídico-

⁶⁸ Sobre el concepto de privado, de propiedad privada, de privación, etc. Cfr. Arendt, Hanna:(2010) *La condición humana*. Paidós. Bs. As.

⁶⁹ Se debe recordar los hechos acontecidos en París en 1789 en ocasión de la convocatoria que hace la corona francesa al Tercer Estado que era el que representaba al pueblo siendo los dos primeros los correspondientes a la aristocracia y al clero.

⁷⁰ Para una mayor precisión al respecto se puede consultar <http://www2.ohchr.org/english/issues/minorities/docs/2004-WP1sp.doc> COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos Grupo de Trabajo sobre las Minorías Décimo periodo de sesiones 1 a 5 de marzo de 2004. MINORÍAS Y AUTODETERMINACIÓN. Documento de trabajo presentado por el Sr. José Bengoa, Miembro del Grupo de Trabajo de Minorías.

político que a lo social cultural particularmente. Sin embargo, estas distinciones son subjetivas pudiéndose admitir una ampliación del debate.

Un concepto utilizado, preferentemente en ámbitos académicos y profesionales, es el de etnia, etnicidad, grupos étnicos, minorías étnicas, etc., para designar al colectivo que posee características particulares definidas como tales.

La etnia se entiende como un conjunto de características compartidas por un pueblo que se reconoce como tal. Erróneamente se confunde con raza que está más ligada a características morfológicas y antropológicas. La etnia supone la pertenencia a un linaje genealógico real o imaginario y comparte un determinado patrimonio cultural. Etnia reemplaza a veces como raza o tribu hoy caídas en desuso en virtud de las connotaciones negativas y despectivas que poseían.

Para grupo étnico las características que lo definen son: a) la autoperpetuación biológica mediante los matrimonios endogámicos, característica que con el fenómeno de la migración tiende a desaparecer, b) compartir un patrimonio cultural singular y único, c) la autoidentificación y la identificación del otro contrastante que lo distingue como tal.

La etnia posee, entonces, unos signos culturales propios que son percibidos como diferentes y singulares por las mismas personas que pertenecen a ellas y por las otras personas que no pertenecen a ellas.

Más allá de los diferentes vocablos para designar la particularidad de ciertas personas que poseen características morfológicas, sociales, culturales, etc., es claro que todos los sujetos estamos adscriptos a algunas de ellas. Todos formamos parte de una etnia, de un pueblo y de una nación pero no necesariamente formamos parte de una minoría étnica, sexual, política o religiosa. Todo sujeto que vive en una sociedad será susceptible de clasificación y, en virtud de esta clasificación, será sujeto de una adscripción social que puede ser impuesta e independiente de su voluntad. El conglomerado humano y los individuos que lo componen pueden formar parte de mayorías permanentes o coyunturales y lo que ayer era reprimido y patologizado, como la homosexualidad, hoy encuentra caminos de tolerancia y comprensión para su libre exposición.

Para la posición que pretendo sostener, no es relevante las denominaciones clasificatorias de individuos o poblaciones en relación a su pertenencia étnica, cultural, racial o territorial. Me parece que bajo el concepto de ciudadanía, entendida como una

sumatoria de derechos sancionados constitucionalmente pero también como una acción social impugnadora de los poderes establecidos y que oprimen e inhiben la potencialidad individual, tenemos una representación adecuada para entender el fenómeno que me he propuesto estudiar.

De tal manera que, al igual que sucede con la palabra viejo/a, es mi idea desprender las connotaciones negativas adheridas a la palabra indio/a y designar con este nombre a las comunidades originarias que habitan el territorio nacional o incluso las que habitan en el mundo y que no pertenecen a la cultura europea o asiática.

No es mi interés ingresar y participar en este debate sino dejar aclarado que todos los habitantes de esta Nación, poseen derechos consagrados en la Constitución Nacional y que es un deber del Estado Nacional lograr que se transformen en un hecho y no solo en una declaración.

Es así entonces, que adoptaré la mirada desde la ciudadanía como acción social para entender el estatus jurídico de los indios/as, viejos/as entendiendo que son ciudadanos de la Nación Argentina tal como garantiza el artículo 75^o, Inciso 17 de la Constitución Nacional Argentina.

Asumir esta mirada supone el intento de superar, aunque no negar, la perspectiva nacionalista, religiosa, de género y étnica entre otras clasificaciones que pudieran establecerse. Bajo el manto de la ciudadanía, pretendo incluir todas las diferencias que poseemos los sujetos sin negarlas pero asumiendo que ellas no son un obstáculo para la indagación científica y mucho menos lo son para la asignación de derechos consagrados.

Una de las cuestiones que surgen en relación a estas diferencias está patentizada por el surgimiento de grupos particulares minoritarios en varias partes del mundo.

Con la “caída” del comunismo soviético, la organización de grupos de inmigrantes en algunos países de Europa y de EE.UU., las organizaciones indígenas, religiosas y de género, se comienza a apreciar que, al interior de los Estados Nacionales, surgen minorías que apelan a la consagración de derechos garantizados para las mayorías. Se abre así, el debate por los derechos de las minorías.

Si bien no es mi intención profundizar en este debate, me parece pertinente decir algunas palabras sobre este tema en virtud de que esta tesis se propone no solo estudiar las representaciones sobre el envejecimiento de los indios en el ámbito

urbano bonaerense sino también como estas representaciones afectan a la asignación de políticas sociales para el sector.

Kymlicka divide en tres fases lo que llama “el nuevo debate sobre los derechos de las minorías” (Kymlicka 2003:30 y ss.). Sintéticamente dice:

Primera fase. Perspectiva del comunitarismo vs. individualismo: Cronológicamente corresponde a los años anteriores a 1989 y su núcleo figurativo está expresado por la controversia entre liberales y comunitaristas o entre individualistas y colectivistas y el eje del debate se expresa en torno a la libertad individual. Para los liberales individualistas los sujetos deben ser libres para decidir sobre su propio concepto de vida buena y apoyan la liberación de los individuos de cualquier condición de nacimiento imputable o heredada. Para esta corriente el individuo es anterior a la comunidad y ésta solo importa porque contribuye al bienestar de los sujetos que la integran. Los comunitaristas colectivistas discuten el concepto de autonomía del sujeto y consideran que las personas están enmarcadas, “incrustadas” dice Kymlicka (2003:31) en roles y relaciones sociales y que no eligen, a la manera liberal, sino que heredan un modo de vida que los ha preexistido y que definen como deseable. *“En vez de ver las prácticas grupales como el producto de las elecciones individuales, los comunitaristas consideran a los individuos el producto de las prácticas sociales”* (Kymlicka 2003:31) de tal manera que no existen, para estos grupos minoritarios, la idea de libertad tal cual se la plantean los liberales que generalmente responden a una ideología nacida en el seno de las creencias anglosajonas. Quiero decir; el debate sobre qué es la libertad no se reduce al discurso de Locke ni del liberalismo económico inglés, antes bien se debe entender que estamos hablando de diferencias entre los seres humanos y esas diferencias fundan ideas y representaciones que no necesariamente coinciden con las representaciones e ideas hegemónicas impuestas por medio del proceso de colonización o de republicanización que han constituido a los Estados Nacionales actuales. No es posible pretender que las minorías religiosas, nacionales y étnicas principalmente, adopten el punto de vista occidental y cristiano en relación al complejo concepto de libertad. Lo que es la libertad o individuo para una persona nacida en Buenos Aires puede diferir de lo

que considera un Qom en Formosa o un Mapuche en Río Negro, sobre todo en relación a lo comunitario, familiar, individual, etc.

Segunda fase. Perspectiva liberal: El eje de este debate está planteado por el antagonismo entre derechos individuales y derechos colectivos. El triunfo de la perspectiva liberal supone el triunfo de los derechos individuales pero estos no necesariamente son eficaces para la protección de todos los ciudadanos que habitan un Estado Nacional. Los grupos minoritarios no se sienten ni representados ni protegidos por estos derechos individuales que, escondiéndose detrás de un discurso individualista, terminan confirmando la situación de privilegio de la mayoría. Como ejemplo valga el debate que se dio en la Argentina en el otoño del 2010 sobre el matrimonio igualitario, en donde las discusiones versaban sobre el derecho individual de “conservar” la familia tradicional expresada por un hombre y una mujer, versus el derecho de la minoría homosexual de contraer nupcias entre personas del mismo sexo. Este debate, llevado al seno de las comunidades originarias, paradójicamente, es similar. *“La mayoría de los grupos etnoculturales existentes en el seno de las democracias occidentales no quieren ser protegidos de las fuerzas de la modernidad que actúan en las sociedades liberales”* (Kymlicka 2003:33) Si se recuerda lo dicho en relación a la conquista de sus territorios originales en el caso de la Argentina, cabe preguntarnos si los derechos liberales consagrados por la Constitución Nacional han sido eficaces para protegerlos del saqueo de sus tierras o para evitar la explotación laboral en los ingenios tabacaleros y azucareros por lo que es coherente entender la desconfianza que puedan tener en el discurso que aboga por los liberales derechos individuales. En el mismo sentido, cabe plantearnos, tal como hace Moreira ya citado, qué sucede cuando las costumbres o el derecho consuetudinario de las comunidades originarias entran en colisión con las costumbres y el derecho establecido por el Estado Nacional. Si bien algunas prácticas comunes en estas comunidades van desapareciendo a medida que la homogeneización modernizante se despliega por todo el territorio nacional, aún sobreviven algunas de ellas como los llamados ritos de transición o de pasaje, las iniciaciones sexuales de las mujeres o los matrimonios poligámicos, etc. Si estos hechos culturales son considerados delitos por la mayoría nacional, ¿cuál es la posición que debe tomar el Estado Nacional? ¿Cómo responder al desafío que supone la adjudicación de derechos cuando la

comunidad en cuestión considera que no cumplir la costumbre es un delito para su derecho consuetudinario? ¿Qué debe prevalecer; la norma instaurada por fuera del consenso de la comunidad o la costumbre milenaria que no es entendida y hasta es rechazada por la moral mayoritaria? Un ejemplo que ilustra esta posición está dado en la Argentina por los Testigos de Jehová. Para ésta creencia religiosa, los fieles no deben permitir que se realicen transfusiones de sangre ni tampoco cumplir con el servicio militar. Ante esto se plantea la duda ¿Qué hace el médico que atiende a un paciente de ésta iglesia que se está desangrando? ¿Debe transfundirlo así esa persona prefiera morir antes que sobrevivir desobedeciendo sus creencias? Lo que se debe entender, creo, es que cada persona si es libre de elegir, como establecen los principios liberales, deben ser respetadas sus decisiones tomadas en el marco de su propia cultura que no se ha desarrollado en forma individual. Lo que no puede ver la ideología liberal es que el hombre es un ser colectivo y que no puede haber una cultura individualista ya que esta es un producto del hombre socializado. El derecho forma parte de la cultura y los dos son hechos colectivos y sociales de tal manera que el debate en este aspecto aparece estéril y solipsista agotándose en sí mismo.

Tercera fase. La construcción nacional: El discurso político tradicional liberal supone que existe una neutralidad del Estado para con todos los grupos minoritarios que componen su población. Sin embargo se ha podido apreciar que ésta es una noción que no corresponde con la realidad. El debate ya mencionado en relación al matrimonio igualitario es un ejemplo. El Estado Nacional, al pretender extender su monopolio de coacción física pero también ideológica, pierde esa neutralidad etnocultural e impone sus leyes por sobre la de las comunidades originarias. El ejemplo más claro de ésta no neutralidad está patentizada por la imposición de una lengua oficial desconociendo las otras lenguas. Recién en los últimos años se ha podido establecer la educación bilingüe en las escuelas adonde concurren los niños y niñas pertenecientes a las comunidades originarias. Otro ejemplo de la no neutralidad del Estado Nacional es la imposición de una historia oficial que describe la conquista de los pueblos originarios desde la perspectiva del vencedor. De tal manera que creer que el Estado es neutro en las cuestiones etnoculturales no se adecua a la realidad política. La *“...idea de que los Estados liberal democráticos (o “naciones cívicas”) son etnoculturalmente neutrales es*

manifiestamente falsa” (Kymlicka 2003:38). El proceso social que indica esta falta de neutralidad está expresado por el modelo integracionista del que ya se ha hablado. Bajo el discurso de una construcción nacional se busca integrar a la cultura hegemónica las diversas minorías étnicas que componen a la Nación. Una sola lengua, un solo Derecho, una sola educación, etc. parecen ser los elementos necesarios para la construcción nacional y en este modelo las minorías recién en los últimos años cobran visibilidad. La cohesión que parece presentar el Estado Nacional no es el resultado de negociaciones o un consenso paritario sino más bien la imposición de un modelo político jurídico y de las políticas emanadas de él. El proceso de construcción nacional privilegia, hasta la fecha, indudablemente a los miembros de la cultura mayoritaria. En el caso de los pueblos originarios, han debido soportar una doble marginación: la primera en sus comunidades de origen por ser indios “...*acá (por Buenos Aires) no hay problema porque no se nota el indígena (invisibilidad étnica) pero en el “norte” sí, cuando yo me fui a atender en el “norte” no me quiso atender porque sabe que soy indígena ‘...y si vos no tenes nada’(le dijo el médico) y me estaba muriendo. Investigador: ¿y que tenia? Eugenio: alta presión, una comida que me cayó mal, entonces hay una diferencia y yo le dije ‘mire doctor, yo no vine a verte a vos, si estudiaste ¿para qué? Usted estudio para medico para atender a la gente, yo no vengo a pasear a las diez de la noche, pa´ verte a vos, yo vengo por problema de esto, ‘ehh vos hablas mucho’- le dijo el médico- , y claro, ¡tengo que hablar! Y bueno, ahí me atendieron... al indígena siempre le ponen el pero, que vení mañana...*” (Informante, Qom. Pacheco Pcia. de Buenos Aires. 2009. Entrevista propia.)

La segunda discriminación que sufren es por ser inmigrantes internos cuando llegan a la ciudad en donde no son tratados como los inmigrantes de los países europeos y suelen ser confundidos con ellos y descargan, como sucede con estos inmigrantes, un cúmulo de acciones discriminatorias y racistas.

Estas fases descriptas nos dan una idea por los caminos en que corre el debate sobre el derecho de las minorías insertas en los contextos nacionales. Se ha hecho hincapié en el caso indígena principalmente ya que atañe al objeto de ésta investigación. Me ha parecido importante remarcar los aspectos jurídicos políticos que este debate trae

ya que hace visible lo que ayer era invisible y este es el estatus de ciudadanía que poseen todos los habitantes del país no debiendo existir más diferencias que las que presenta el genoma humano y que no es motivo para ejercer la discriminación.

La definición que se suele hacer de “culturalismo liberal” o de “nacionalismo liberal” me parecen contradictorias en sí mismas por que la cultura se “hace” colectivamente entre las diversas individualidades que interactúan en un medio social por medio de un proceso dialéctico. La cultura está “ahí” antes de que el individuo nazca, de tal manera que una vez constituida la sociedad, el sujeto colabora en forma secundaria en la producción de cultura. Digo secundaria porque me estoy refiriendo al sujeto singular y no al sujeto ya socializado. Éste sí, con sus acciones en un mundo intersubjetivo es, junto a los demás, actor primario en la producción de cultura. Es la acción colectiva en donde los sujetos participan, ligados por el lazo social, lo prioritario en la producción de cultura y su sentido. Un análisis más profundo nos indicaría cuantas voces existen en nuestro vocabulario y cuantas comidas y modismos utilizamos que son propios de las poblaciones originarias.

En relación al “nacionalismo liberal”, si la nación es una “comunidad imaginada” como nos dice Anderson ya citado, supone intereses comunes que dan sentido a esa comunidad, es decir; hay “algo” que liga los diferentes sentidos de cada sujeto lo que contradice al liberalismo individualista schumpeteriano para quién no hay nada que una a los hombres sino la persecución de su egoísta interés individual. Si hay nación y hay cultura los individuos que la componen están inmersos en relaciones sociales preexistentes y que, sin embargo, contribuyen a modificar con sus acciones sociales. El concepto de nación y de cultura indica que existe “algo” que se ubica por “debajo” y por “encima” de cada sujeto y que, en una acción dialéctica, los involucra en la dimensión individual y en la dimensión colectiva construyendo la realidad social en que cada individuo cursa su vida.

El no reconocimiento del valor y de la utilidad que puede traer para la cultura mayoritaria los saberes y las prácticas sociales de las minorías va en contra de ella misma. Las culturas originarias poseen saberes médicos, agrícolas, meteorológicos, químicos, veterinarios, etc., que pueden ser útiles ante la ignorancia y/o abuso que ha hecho la cultura occidental, no solo a su cuerpo, sino al medio ambiente en particular.

Es inteligente, y además práctico, conocer los saberes de las comunidades originarias ya que constituyen un capital social necesario y útil para los años venideros.

En otro orden, el reconocimiento de la ciudadanía a todos los habitantes nacidos en un territorio potestad de un Estado Nacional o a inmigrantes que han optado por afincarse en él debería, si la consideramos como una acción social y no meramente una sumatoria de derechos de difícil aplicación, comenzar a solucionar el problema de la discriminación.

La ciudadanía universal, entendida como acción social significa promover la participación y la igualdad de los miembros marginados al mismo tiempo que el desmantelamiento de las barreras y obstáculos que la cultura dominante impone desde las instituciones públicas. Este tipo de ciudadanía activa supone mucho más que reconocer la educación bilingüe o el respeto a ciertas festividades que suelen ser publicitadas como un atractivo turístico⁷¹ o al permiso de vender artesanías en fiestas tradicionales. El reclamo principal realizado por las organizaciones políticas que nuclean a las comunidades originarias está basado, en la actualidad, en el reconocimiento a la propiedad inviolable de sus territorios ancestrales y la prohibición de que sean usados por ajenos para hacer sus negocios. Rara paradoja la de una ideología liberal que basa en el respeto a la propiedad privada y en el respeto al individualismo su núcleo figurativo de mayor densidad pero que, sin embargo, promueve el saqueo y la contaminación de las tierras que le pertenecen por derecho propio a otros.

Creo que por el camino del reconocimiento de los derechos ciudadanos, entendidos como dije, como una acción social, y el acceso de los dirigentes a las instituciones representativas municipales, provinciales y nacionales, es posible encontrar formas para que estos derechos superen la fase declamatoria y se acceda, por fin, a una fase de aplicación política de hecho.

⁷¹ Sobre la problemática de cómo afecta el turismo a las poblaciones originarias se puede consultar el trabajo de Balazote y Radovich (2009): Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche publicado en Tamagno (2009): *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Editorial Biblos. Culturalia. Bs. As. Ese trabajo estudia el conflicto producido por la organización turística y la comunidad mapuche en el Cerro Chapelco que es uno de los centros de sky del país.

IV. El Otro. Construcción de la alteridad. Raza, etnicidad, aboriginalidad, etc.

Cómo se viene sosteniendo, no es adecuado descontextualizar las diferentes nominaciones sobre el colectivo porque es dentro de un particular contexto político, cultural y económico en que las adscripciones, resultado de la nominalización alterizadora, adquieren plena significación. Las poblaciones nativas han sido sociológica y culturalmente marcadas en su diferencia mediante un proceso social que se describirá en las próximas líneas.

Esta marcación puede ser entendida también como un etiquetamiento⁷² exitoso que se descarga desde instancias hegemónicas sobre ciertos individuos y/o poblaciones que están en condición de subordinación. La Teoría del Etiquetamiento supone que los sujetos exitosamente etiquetados son o bien portadores de un estigma social o llevan a la práctica conductas que son calificadas como desviadas por el o los grupos dominantes. La desviación, entonces, es una construcción social creada por el grupo social que detenta el poder que, en base a esta dominación, establece ciertas normativas formales e informales y cuya infracción constituye, justamente, la desviación.

La desviación no es una cualidad de la acción sino que es la consecuencia de la aplicación –por parte del grupo dominador- de reglas y sanciones por ellos institucionalizadas.

El etiquetamiento, en base a un estigma social o no, se transforma en un criterio diferenciador y colabora con la institucionalización de la alteridad. El estigma social, cómo el color de piel, las características del cabello, la forma de la nariz, etc., pueden ser una característica fenotípica que de la base para definir la raza, definición que, como vengo sosteniendo, es una construcción artificial⁷³.

⁷² Sobre la Teoría del Etiquetamiento (Labeling Approach) Cfr. Becker, Howard (2011) y Goffman, Erwin(1987)

⁷³ Para una mayor profundización al respecto Cfr. Todorov (1991)

La construcción de la alteridad, es el resultado de un proceso social en donde un sector que generalmente detenta el poder económico, militar, cultural, etc., adscribe en un campo significativo alterno a un grupo o grupos de individuos que son portadores de un conjunto de rasgos culturales, en el amplio sentido de la palabra, que no es el propio, y sobre los que pretende descargar sus propios rasgos culturales. La variable dominación en este caso, si bien importante y que se debe tomar en cuenta, no aparece como la definitoria ya que es posible enmarcar a un sujeto o grupos de sujetos en la otredad sin la posesión de los aparatos dominadores. El sujeto que es adscripto en la nominación "otro", a su vez, define como "otro" a ese que lo define a él mismo. Desde esta mirada, el proceso de marcación/etiquetamiento es un proceso bifronte; por un lado, desde la instancia dominadora, se adscribe a los sujetos en una alteridad subordinada y, por el otro, el sujeto adscripto y subordinado hace lo mismo, quizás como forma resistente, al que lo etiquetó. De esta manera podemos ver que el proceso de marcación o etiquetamiento no es un proceso pasivo de una sola vía sino que, por el contrario, involucra resistencias, tensiones, saberes, disputas, etc.

Lo que se necesita para que el proceso descrito se institucionalice es de un consenso colectivo que aglutine, por decirlo así, los rasgos de otredad, que son definidos subjetivamente, en el sujeto o grupos de sujetos etiquetados exitosamente. Un ejemplo; los cristianos, incluso en países islámicos, adscriben como otros a los que no son cristianos. Los judíos en todo el mundo, consideran que los no judíos, en este caso los musulmanes, católicos, protestantes, ateos, budistas, etc., son otros, incluso acuñaron un término, proveniente del hebreo para designarlos; *goi* o *goim*.

En estos sencillos ejemplos se puede notar que si bien hay un consenso cultural, que forma parte del capital social compartido por el grupo nominador, no es el tema del poder el que forma parte de la definición y adscripción. Hay un consenso grupal, que hace a la identidad grupal, hacia la definición y adscripción del otro al campo alterno. Vuelvo a mencionar que, en esta mirada, el tema del poder y la dominación es subsidiario de la condición de otredad. Esto no significa restarle importancia al poder. Ya se verá que el poder es uno de los factores más importantes en el proceso de adscripción y en los procesos de marcación/etiquetamiento.

El proceso de marcación o etiquetamiento institucionalizará en las palabras raza y etnia la condensación de los rasgos alternos. Sobre raza ya se ha dicho algo.

Tal como se viene sosteniendo en relación a “lo indio” cabe lo mismo para el concepto de aboriginalidad.

...la aboriginalidad es un proceso complejo de producción cultural y una forma sui generis de alteridad y, en relación a ello, que esta alteridad opera siempre en el marco de procesos de construcción de hegemonía que procura articular prácticas económicas, político-jurídico e ideológicas según nociones metaculturales históricamente cambiantes, y por tanto contingentes de distintivas cultural y/o racial. (Briones 1998:19)

Tenemos ahora, tres conceptos que pretenden dar cuenta de un fenómeno escurridizo y difícil de limitar en relación a la particularísima diferencialidad de grupos poblacionales detentores de preexistencia étnica en territorios que han sido colonizados por potencias extracontinentales y que luego, al lograr la independencia, no han modificado sustancialmente su condición social; y si bien esta independencia se ha hecho bajo el ideal igualitario e integrador de las democracias modernas, este ideal no ha llegado a estas poblaciones por lo que, al menos en el caso argentino y quizás en muchas partes de Latinoamérica, los descendientes de los pueblos originarios, no han logrado acceder, o lo han hecho en condiciones diferentes a los descendientes de los colonizadores y de los inmigrantes, a los beneficios y derechos que la Constitución garantiza.

Etnia, raza y aboriginalidad implican representaciones sobre una específica alteridad biológica/fenotípica en primer grado y, en base a esta adscripción, una segunda alteridad producto, ahora, de un proceso social que busca justificar y legitimar una dominación. A partir de características basadas en el fenotipo y en la cultura, se pretende justificar una dominación resultado de un complejo proceso que tiene en la colonización su origen. Cómo se puede apreciar, esta vertiente del análisis, si bien ilumina la situación de dominación y de explotación, sin embargo no nos dice mucho acerca de la especificidad de la alteridad. No aparece con claridad una diferencia convincente entre raza y etnia. Los dos conceptos parecen provenir de un contexto semántico que pretende explicar, y quizás justificar, una cierta alteridad⁷⁴.

Para la Fenomenología afincada en los Estados Unidos y particularmente en el pensamiento de los dos discípulos de Alfred Schütz; Thomas Berger y Peter Luckmann, la alteridad se manifiesta por el contraste, por lo opuesto: yo soy ese que no soy. Soy hombre en tanto no soy mujer, soy indio (Qom) porque no soy blanco

⁷⁴ Cfr. Bonfil Batalla (s/d).

(*daqshi*). Sin embargo, esta “identidad contrastante”, si bien ilumina la constitución del Uno y del Otro, no hace lo mismo con la explotación, la discriminación, etc., sólo ilumina cómo el yo advierte su singularidad por medio del contraste con el otro. El proceso analizado por los fenomenólogos citados, no da cuenta de la dimensión política interviniente en el proceso de marcación o etiquetamiento.

Las concepciones racialistas y los efectos racistas de estas doctrinas están basadas en argumentaciones totalizantes y universalizantes. Para ellas, todos los sujetos de un grupo social poseen las mismas características sin notar las sutiles, y a veces no tan sutiles, diferencias que existen en el grupo artificialmente definido. Adscribir en una misma categoría, en este caso indio, a las diferentes culturas que habitan actualmente el continente americano es, por lo menos, audaz. Esta adscripción universalista responde a las premisas culturales de Occidente que encuentra en el universalismo de corte hegeliano⁷⁵, las razones para incorporar a un universo una totalidad artificialmente construida. Por el contrario, abogo por la idea de la singularidad⁷⁶ en contraste con la de la universalidad. Los hombres somos todos desiguales y la universalidad es la construcción, por decirlo así, del pensamiento humano que intenta traducir en este concepto las diferencias intersubjetivas e interbiológicas. La universalidad es, en realidad, diversidad.

Una idea que podemos encontrar en los diferentes análisis y estudios en relación a los indios y a los aborígenes específicamente y que podemos diferenciar entre raza y etnia, es la característica otorgada a estas personas resultado de su derrota militar y posterior conquista colonial. La imposición por la fuerza de la cultura colonial europea en el continente americano, africano, australiano y del Pacífico Sur, parece ser un rasgo que unifica en el concepto indio y/o aborígen la diversidad de culturas que han sido sometidas.

Sin embargo, llama la atención que han habido otras experiencias coloniales, como en la India y en los países de Oriente Medio, a cuyos habitantes no les corresponde la denominación indígena o indio.

Es en base a esta confusión, por que los conquistadores creyeron que habían llegado a la India, que se denominó indio a los habitantes de América. Luego se trasladó esta

⁷⁵ Hegel desarrolla su idea de Universalidad en su *Fenomenología del Espíritu*

⁷⁶ Hago hincapié en que esta singularidad debe entenderse siempre en el marco de una socialidad.

nominación a los habitantes de África, Australia y el Pacífico Sur aunque se debe advertir que la denominación de aborígen sea la más adecuada para denominar a estas personas. Esta es una perspectiva que se ha fortalecido en ámbitos académicos australianos⁷⁷.

Lo que me interesa resaltar, en este aspecto, es que tanto en América como en África, Australia y el Pacífico Sur ha sido la imposición de un poder fáctico extracontinental expresado en la dominación militar, económica, policial, etc., lo que podemos encontrar como un rasgo común en estas regiones. Esta es una característica observada por Bonfil Batalla:

...la definición de indio no puede basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo; las sociedades y las culturas llamadas indígenas presentan un espectro de variación y contraste tan amplio que ninguna definición a partir de sus características internas puede incorporarlas a todas, so pena de perder cualquier valor heurístico. La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial...El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y como tal puede entenderse. (Bonfil Batalla s/d:4/8)

Los procesos independentistas parecen ofrecernos un segundo rasgo "igualador". Más allá de estos dos rasgos mencionados se debe decir que lo que prevalece es la diferencialidad y la singularidad de cada cultura y de cada individuo.

Más allá de las diferentes nominaciones con que cada poder marque o etiquete exitosamente a individuos ya sea por sus rasgos fenotípicos y por alguna otra característica o cualidad biológica o cultural definidas desde esa propia instancia hegemónica, es preciso reconocer la impronta histórica, describible en el propio proceso de constitución y sedimentación histórica, de esta compleja trama de nominación del otro:

...en tanto construcciones sociohistóricas raza y etnicidad no remiten a cualidades grupales inherentes a sujetos individuales o colectivos determinados sino que son, ante todo, categorías que circunscriben sendas formas de alterización. (Briones 1998:124)

El resultado del proceso de marcación/etiquetamiento es la alterización y, como ya se ha dicho, ésta se institucionaliza desde una instancia hegemónica que se ubica, a sí misma, en la cúspide de la sociedad adscribiendo a lo alterno por debajo de ella. La

⁷⁷ Cfr. Briones 1998. Op. Cit.

otredad, otro nombre para designar la alterización, es contrastante y, en la dilucidación de este contraste, que es también resultado de una construcción social, se puede encontrar la clave para comprender el proceso de construcción y deslegitimación del otro. Este contraste puede funcionar de dos maneras:

- Ubica al otro, al diferente, como un no-nosotros.
- Ubica al nosotros como un no-otro.

Se puede notar, entonces, cómo la alteridad parte, en este caso, de una doble negación y fortalece la noción fenomenológica de identidad contrastante.

Desde esta posición hegemónica se construye una realidad que obedece y es funcional a ella misma. Desde la constitución y legitimación de un sentido común, que incluye determinada “porción” de la academia, la existencia de indígenas, indios, aborígenes, etc., se da como un dato insoslayable de la realidad y, desde esta construcción, se pretende institucionalizar, asimismo, un discurso único que obtura e impide la expresión de los discursos pertenecientes a la otredad. De esta manera queda claro que la construcción de la alteridad es resultado de una disputa por la asignación de sentidos.

En sintonía con lo expresado por Bonfil Batalla y Briones, el proceso colonial primero y los procesos postcoloniales después, han creado y sostenido la noción de indio como una condición más o menos permanente que legitima y sostiene profundas asimetrías. Indio, indígena, aborígenes, etc., son categorizaciones sociales producidas en y por sociedades colonialistas que denominan con estos nombres a los descendientes de las poblaciones preexistentes. Desde esta posición, la idea de indígena y aborígenes debe ser tomada como una categoría de análisis sociopolítica entendiendo que los mismos procesos que han marcado/etiquetado particularidades culturales de ciertos sectores, han procurado simultáneamente, borrar el hecho de que la construcción de esas particularidades no están vinculadas con especificidades preexistentes sino con la circunstancia de ser pueblos militarmente vencidos. Lo que impide ver la instauración del discurso único es que la construcción de la alteridad es el resultado de un proceso intencional que define, casi solipsísticamente, lo indio y lo aborígenes como lo distinto.

Si enfocamos nuestra atención en el hecho político expresado por la dominación colonial, el vencedor, en este caso el colonizador, define, ahora sí, solipsíticamente, el eje nosotros-otros en donde nosotros somos los vencedores y ellos-los otros (o nosotros) los vencidos.

Este eje, a mi juicio, parece sustentar mejor la alteridad que los análisis étnicos y culturales sin por ello impugnarlos totalmente. Sin embargo, no debe entenderse que la mirada política sea la única o la más idónea para dilucidar la compleja trama en la constitución de la alteridad. Lo que podemos rescatar, desde este particular enfoque, es que la alteridad que ubica a algunos otros en la categoría indio y aborígen, puede ser entendida desde el análisis de producción y reproducción del orden capitalista destacando, en este caso, los enfoques materialistas. Para ellos, es menester realizar análisis de clase antes que culturales correspondiéndole las mismas críticas en base a su reduccionismo que a los otros enfoques.

IV.1 Alteridad y rol

Un aspecto poco desarrollado en el análisis de la otredad es la adjudicación de roles que la definición del otro tiene adherida. El indio en este caso, debe cumplir con el rol asignado por la sociedad dominante y, como esto no necesariamente se da como quiere el dominador, la posibilidad de tensión y de conflictos en lo cultural pero también en lo político se refuerza.

La sociedad hegemónica espera que el otro se comporte de acuerdo con las expectativas que hemos ido construyendo sobre él. No se percibe que esas expectativas son falsas y obedecen a una construcción social interesada en perpetuar un dominio. El indio, de acuerdo a estos roles forzosamente asignados, debe comportarse como indio, no se lo ve ni se lo acepta como un profesional, un empresario, un deportista, etc. El indio es un trabajador descalificado, un cazador, un curandero, etc. La mirada que tiene el dominador sobre el indio es de un individuo apático, conocedor de los secretos de la naturaleza, un poco vago, un poco sucio, bastante promiscuo, un poco ignorante, etc., y cuando estas personas, en virtud del proceso de alfabetización y de la modernidad de las estructuras productivas sumadas a las capacidades propias, logra atravesar las barreras que la cultura dominadora ha levantado a su alrededor, producen un escozor que devela la artificial construcción de la alteridad. En estos casos, es posible notar el surgimiento del racismo y de

conductas racistas por qué no se aceptan los roles nuevos que los sujetos etiquetados están en condiciones de ejercer.

La alteridad, como una especie de contra-cultura, puede ser entendida desde la Teoría de los Roles y también desde la contrastación con los modelos que la cultura hegemónica pone a disposición y en competencia para sus miembros.

La cultura dominante reserva ciertos roles y ciertas tipicidades descalificadas y negativas hacia ese otro (indio, homosexual, migrante, enfermo, etc.) para reforzar, justamente, esa alteridad artificialmente construida. La tragedia social, cultural y política es que, atrapada en su círculo solipsista, la sociedad dominante no se da cuenta y persiste en este mecanismo alterizador.

Quizás por ello resulte tan llamativo que veamos a los Qom o a los Mapuches reclamar con argumentos fundados sus derechos a la propiedad de la tierra o que haya abogados Wichís que reclamen por el respeto a sus costumbres. La adquisición del capital cultural necesario para desarrollarse exitosamente en la cultura dominadora deja al descubierto que la alteridad debe responder a otras causas que a una ontología racial.

Como se tendrá oportunidad de ver, muchos Qom, Wichis, Mapuches, Koyas, etc., viven en la ciudad y los que los rodean desconocen su ascendencia india. Este trabajo de investigación pretende dotar de visibilidad esta cuestión para iluminar el hecho de que el otro indígena no solamente se encuentra en el monte persiguiendo la corzuela sino que viaja con nosotros en el tren, en el subterráneo; concurre al mismo hospital, compra sus productos en el supermercado, ve los mismos programas de TV, etc.

En el reconocimiento de esta actualidad, las diferencias parecen no ser tales.

Cómo se ha dicho en las primeras líneas de esta Tesis, la posición que se asumirá se aleja de este interesante debate. Se tomará a los indios no como una etnia o una raza sino como ciudadanos de un Estado de Derecho pretendiendo homogeneizar en la condición ciudadana todas las diferencias de todos los sujetos que habitan la República. De esta manera pretendo retornar al análisis propiamente sociológico.

V. MIGRACIÓN. Del “norte” a la ciudad

El hombre siempre se ha desplazado. Ha tomado sus pertenencias y ha viajado por la superficie del globo en busca de fuentes de alimentación, huyendo de catástrofes climáticas, de guerras, epidemias, etc. Ha salido de su lugar de nacimiento y se ha trasladado a otras tierras. Lo ha hecho solo y en grupo; de *motu proprio* o esclavizado. A través de su movimiento, el hombre ha poblado el mundo. La historia del hombre es, pues, la de sus migraciones.

Debido a las profundas transformaciones que produce el cambio social resultado de los procesos de acumulación y distribución en relación a la producción social, se ha advertido, ya desde hace muchos años, una migración de las zonas rurales a las urbanas conformando un complejo proceso de asentamiento de poblaciones cuyo resultado es la urbanización de las sociedades.

Este proceso es observable en la mayoría de los países pero se acentúa en los que han desarrollado algún grado de industrialización. La ciudad, como fuente de trabajo, sumada al modelo representacional en relación a los productos y significaciones que ofrece la modernidad para el consumo y a la efectiva provisión de recursos, se transforma como un destino anhelado para aquellos individuos que no consiguen lograr reproducirse en su lugar de origen. En virtud de esta particular situación, se toma la decisión de emigrar.

Si bien el proceso de urbanización en la Argentina se da desde fines del siglo XIX y principios del XX, es posible advertir que, en la primera fase, se da una migración del ámbito rural al ámbito urbano pero, ya una vez consolidadas y superpobladas las ciudades, es posible advertir una migración interciudad. Estos desplazamientos

intermetropolitanos provocan cambios en la configuración social, cultural y demográfica que afecta tanto a la ciudad de origen como a la receptora. Se podrá apreciar la importancia que asumen los desplazamientos de las poblaciones en virtud del fenómeno migratorio⁷⁸ para el análisis de las particularidades urbanas y en sus configuraciones internas en relación a la mano de obra, espacios de residencia, consumo e intercambio intercultural y multicultural. El fenómeno migratorio, como fenómeno social, configura un particular campo de investigación para las disciplinas sociales atento al impacto que tiene sobre la estructura poblacional considerada en toda su complejidad analítica.

La Argentina, como así también otros países como Brasil, Uruguay, Estados Unidos, etc., pueden ser vistos como ejemplos de comunidades nacionales formadas por inmigrantes. Desde esta óptica, es posible decir que gran parte de los países del continente americano, en virtud del proceso de colonización que implicó el sometimiento cuando no el exterminio de sus comunidades originarias, llegan a conformarse como estados nacionales cuando un grupo particular de sujetos, que comparten un idioma, creencia religiosas, representaciones comunes, etc., desplazan y someten a otro grupo particular de sujetos, asentados ancestralmente en estos territorios, y ejercen el poder de su particularidad. En el caso americano, los estados nacionales se han conformado desde la etnicidad de los colonizadores y no desde la etnicidad de sus habitantes originales. A propósito, creo que es válida la siguiente aclaración: obviamente, los grupos originarios americanos también se han desplazado por todo el continente y han sometido a otras comunidades particulares. Los ejemplos más conocidos son la Confederación Azteca y el Tawantisuyu. También los araucanos han cruzado la Cordillera de los Andes y han invadido y dominado a las culturas que se asentaban en el margen este de la cadena montañosa. De tal manera que el fenómeno migratorio no es un hecho exclusivo de Europa sino que es un fenómeno universal que en América se impregna de su propia particularidad. Entiendo por fenómeno migratorio la definición que da Arango quien dice que

...las migraciones son transiciones espaciales y sociales a la vez y de contornos imprecisos, sobre los que no existe consenso generalizado: se trata de desplazamientos

⁷⁸ Se debe decir que la migración, a su vez, es una de las variables que explican el proceso de envejecimiento poblacional. Junto con el descenso de la fecundidad (envejecimiento por la base), la longevidad (envejecimiento por la cúspide) explican dicho proceso. La migración produce dos efectos: al migrar PEA, rejuvenece la población destino y envejece la población origen.

o cambios de residencia a cierta distancia –que debe ser “significativa”- y con carácter “relativamente permanente” o con cierta voluntad de permanencia. (Arango 1985:9)

Continúa el autor diciendo que el fenómeno migratorio obedece a múltiples causas muy difíciles de descubrir pues no hay métodos que puedan iluminar el conjunto de variables y dimensiones que intervienen en la definición del fenómeno. Los movimientos migratorios poseen un

*...carácter multifacético... que exigiría para su cabal comprensión un *tratamiento interdisciplinar*. En efecto, las dimensiones del hecho migratorio son múltiples y, por ello, constituye objeto de interés para demógrafos, economistas, sociólogos, antropólogos, geógrafos, estadísticos, psicólogos sociales e historiadores...la explicación de los movimientos migratorios requiere la comprensión previa de las complejas interrelaciones existentes entre factores demográficos y factores económicos y sociales, prestando la debida atención a los marcos de referencia culturales y sociopsicológicos en los que se inserta la decisión de migrar. (Arango 1985:11)*

La forma tradicional de estudiar las migraciones, es a través de los censos de población, pero ésta mecánica deja afuera algunos datos del orden de la subjetividad que no pueden ser captados por la metodología, de tal manera que la mayoría de las definiciones en relación a la migración son operativas. Un ejemplo de lo dicho estriba en que, como los censos se realizan cada diez años aproximadamente, no pueden mensurar los cambios de domicilio que el migrante ha realizado; una persona pudo haberse mudado varias veces de ciudad, en busca de trabajo, a lo largo de esos diez años. Esta característica no puede ser atrapada por la metodología censal.

Ravenstein⁷⁹ observa que hay un fenómeno de atracción-repulsión o *push-pull* que interviene directamente en el hecho migratorio. Hay factores de expulsión del lugar de origen y factores de atracción del lugar destino.

Cuando se toma la decisión de migrar, intervienen múltiples factores. Hay una etapa premigratoria en donde comienza a instalarse la posibilidad, el sueño de migrar y de mejorar las condiciones de vida y una etapa posmigratoria en donde se deben adquirir saberes y capacidades necesarias para que el migrante no retorne a su lugar de origen. Muchas veces, si el que migra lo hace por razones económicas, suele albergar

⁷⁹ El 17 de mayo de 1885 Ernest Georg Ravenstein expuso ante la Sociedad Estadística de Londres, algunas consideraciones respecto al fenómeno migratorio que estaba estudiando. Como resultado de dicho estudio, formulo lo que se conocerá como las Leyes de Ravenstein. Para mayores datos en relación a estas leyes Cfr: Arango Joaquín (1985): “Las “leyes de migraciones” de E.G. Ravenstein cien años después”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nº 32. Páginas 7 a 26. ialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=250715... -

el deseo de retornar a su lugar de origen una vez cumplido el objetivo económico que lo llevó a migrar. Si no logra cumplir este objetivo y se ve obligado a retornar, puede vivir este hecho como un fracaso. El eje atracción-repulsión debe ser analizado en relación a estas cuestiones a las que se le deben sumar las propias características atractivas simbólicas y reales que tiene el lugar elegido, en mi caso, el ámbito urbano bonaerense.

No se deben subestimar a los factores de expulsión que predominan en el lugar de origen y que son los que ocupan un lugar privilegiado a la hora de tomar la decisión de migrar. En realidad, lo que sucede, es que primero existen factores expulsógenos, en relación a la imposibilidad de reproducirse socialmente y luego, en virtud de la toma de conciencia de ésta realidad, se comienza a pensar, a imaginar y a evaluar seriamente la posibilidad de migrar. Hay muchos hechos que ayudan a entender este eje los que serán analizados prontamente.

En el caso de ésta tesis, hay que mencionar que entre los Qom como entre los Wichis, ha existido una migración casi obligada a los ingenios. Muchos de ellos, incluso con sus mujeres y sus hijos, han debido trasladarse a lugares relativamente alejados de su comunidad de origen, para ir a trabajar a los ingenios azucareros, tabacaleros y algodonereros. Otras comunidades como la Kolla y la Aymará han ido a las minas y a la vendimia. Esta experiencia ha quedado incrustada en el imaginario popular de las comunidades mencionadas no solo porque lo han vivido de niños o jóvenes en el caso de mis informantes, sino también por que aparecen en el relato, a veces mítico, que realizan los mayores de la comunidad al recordar la lucha y el sacrificio que hacían en esas largas caminatas que realizaban con sus petates hasta llegar, conducidos por un capataz o contratante, a la estación de tren que lo conduciría, finalmente, al lugar del trabajo. Estas migraciones, si bien son conocidas por su transitoriedad, pueden haberse incorporado en el imaginario popular de las comunidades involucradas y colaborar, de alguna manera, en la decisión de migrar. Finalmente, debemos decir que muchas de estas personas, en la actualidad, migran como trabajadores *golondrinas* no solo para las tareas de recolección sino también en la industria minera y de la construcción.

Retomando el análisis en relación a los factores de expulsión-atracción

En ambos polos operan factores que el actor valora como positivos o negativos – también hay factores neutros, que producen indiferencia- pero, lógicamente, en las

zonas de origen predominan los factores percibidos como negativos, llamados factores de repulsión o push factors, y en el lugar escogido como destino predominan, en la percepción del migrante potencial, los factores positivos, de atracción o pull factors... Los factores de expulsión determinan un estado de "privación relativa" o una incapacidad del entorno para satisfacer las necesidades de todos o parte de los componentes de la colectividad. Los factores de atracción ofrecen al migrante potencial la esperanza de hallar en el lugar de destino un mayor grado de satisfacción a sus insatisfechas necesidades o aspiraciones. (Arango 1985:15)

Más allá de lo enunciado, se debe decir que, finalmente, la decisión de emigrar siempre responde a la subjetividad del sujeto por muy objetiva y condicionante que sea la realidad del lugar de origen. Las percepciones del migrante están siempre basadas en el eje ventaja-desventaja en relación a las representaciones que conforman su imaginario colectivo.

Arriesgándome a reducir el hecho social descripto, es posible hablar básicamente de dos tipos de migraciones: la migración interna y la migración externa. La que me interesa particularmente analizar es la primera de ellas. No obstante, es posible encontrar similitudes entre los dos tipos de migraciones en relación al desarraigo del migrante, la adopción de nuevas representaciones que suplantán a las de origen, la conformación de nuevos lazos de reciprocidad y competencia en el nuevo lugar, etc.

Las migraciones internas se definen como el cambio de residencia de una persona dentro de un país, implicando esto el cruce de un límite político-administrativo oficial. (Piazzolitto 2006:11)

Desde un punto de vista estrictamente económico, la decisión de emigrar del lugar de nacimiento se basa en la

...maximización de utilidades: los individuos se trasladan si consideran que su utilidad se verá incrementada a partir de este movimiento. (Piazzolitto 2006:3)

La búsqueda de mejores oportunidades laborales, pero también educativas y sociales, se relaciona con la decisión de emigrar. Es posible, como veremos, identificar algunos aspectos relacionados con el ciclo de vida del sujeto que decide emigrar, sobre todo en relación a su edad. Las políticas públicas de los gobiernos locales que mediante decisiones presupuestarias afectan la calidad de la educación, los servicios de salud, las oportunidades para la propiedad de la tierra, la persecución policial, etc., también pueden influir en ésta decisión. Tenemos, entonces, que la decisión de trasladarse de su lugar de origen a otro lugar distante, obedece a múltiples razones entre las cuales,

según los testimonios recogidos en el trabajo de campo, obedecen, en primera instancia, a las deplorables condiciones socioeconómicas que obstaculizan el proceso de reproducción social. En los años en que mis informantes migraron ya sea a Rosario o a la ex Capital Federal hoy Ciudad Autónoma de Buenos Aires, el ingrediente económico era el fundamental pero se debe advertir que estos ingredientes parecen haber cambiado sumándose en la actualidad, la variable educativa y cultural en general.

Según lo estudiado por Pizzolitto, existirían tres hipótesis que explicarían el fenómeno migratorio:

- Las migraciones internas se analizan según los costos y retornos derivados de la inversión que significa la decisión de migrar. Entre los retornos, se encuentran las diferencias de salario que el sujeto espera obtener en virtud de las mejores oportunidades laborales que tendría en el nuevo lugar de residencia. Los costos de esta decisión están representados por los gastos de transporte, alojamiento, tiempo de traslado, etc.
- Las características personales de los migrantes explicarían el porqué de la toma de la decisión. El migrante es audaz y proviene de ciertos grupos: son personas dinámicas, tomadoras de riesgos y con capacidad para despegarse de su entorno tradicional y adaptarse al nuevo ambiente. Para poder migrar no se necesita solo tener las ganas sino animarse a hacerlo. No se debe descartar, entonces, las decisiones individuales, sobre todo miradas desde sus características psicológicas.
- Las migraciones pueden ser explicadas según las Leyes de Ravenstein.

Según estas leyes, el fenómeno migratorio, observado en Inglaterra en primer lugar y en Europa en segundo lugar, puede ser explicado pero no a la manera de las leyes de las ciencias físico-naturales. Atento a esta particularidad, deberíamos adaptarlas a la realidad latinoamericana y no trasladarlas automáticamente. Las leyes de Ravenstein pueden ser resumidas y ordenadas de la siguiente manera:

- La principal causa de las migraciones se fundan en las disparidades económicas y este es el móvil predominante⁸⁰.
- La mayor parte de las migraciones son de corta distancia. El migrante recorre una corta distancia. Esta característica, como se ha dicho, corresponde para el fenómeno que observó Ravenstein a fines del siglo XIX en Europa. Se debe mencionar que América recibió un importante flujo migratorio europeo lo que invalida, de alguna manera, esta segunda ley de Ravenstein. No obstante, como estoy analizando las migraciones internas, el tema de la distancia debe ser incorporado al análisis.
- Los migrantes que eligen trasladarse a lugares distantes optan, generalmente, por grandes centros económicos e industriales.
- Las migraciones se producen escalonadamente.
- El proceso de dispersión es el inverso del de absorción. Quiere decir que la dispersión (la diáspora) es inverso al proceso de absorción-atracción a la ciudad-lugar destino.
- Cada corriente migratoria produce una contracorriente compensadora, hecho que no puede ser comprobado empíricamente y que es un poco confuso.
- Los nacidos en la ciudad tienen menor propensión a migrar que los de las zonas rurales. Debo advertir, nuevamente, que Ravenstein está observando un fenómeno que no es el actual.
- Entre los migrantes de corta distancia predomina el género femenino mientras que los varones tienden a migrar a ciudades que quedan más alejadas de su lugar de origen.
- La mayoría de los migrantes son personas adultas. Los niños que migran lo hacen con sus padres. Veremos que esta es una característica que se verifica en el testimonio de algún informante Qom.
- Las grandes ciudades crecen más por inmigración que por incremento vegetativo. Este es un dato que debe ser actualizado al siglo XXI. Reitero lo dicho en relación a la época en que Ravenstein realizó su estudio.

⁸⁰ Más adelante, Ravenstein aclara que la variable económica es la principal y la de mayor poder explicativo pero no es la única que interviene en el fenómeno migratorio.

- Las migraciones más importantes son las que se dan entre el campo y la ciudad, fenómeno que se ha revertido a finales del siglo XX y en el XXI. Hoy día el fenómeno se da entre ciudades: migración intermetropolitana.
- Las migraciones tienden a aumentar con el desarrollo económico y con el progreso de la tecnología y del transporte.

Estas leyes enuncian los factores de expulsión y atracción de la población:

Los individuos se trasladan a una nueva localidad si consideran que su bienestar se verá incrementado por tal movimiento (Piazzolitto 2006:5)

En relación a las características individuales de los migrantes se debe decir que es más frecuente que migren personas jóvenes que personas viejas debido a las mayores posibilidades que tienen aquellas de conseguir trabajo. Las personas de mayor edad que migran, lo hacen generalmente por que son compelidas a hacerlos por sus hijos o hijas que logran acceder a un mayor bienestar y hacen trasladar a sus padres a la ciudad a sabiendas que pueden proveerles de los servicios esenciales. Algunos de estos migrantes pueden padecer algún tipo de enfermedad difícilmente tratable en la localidad de origen y aceptan trasladarse a la ciudad en busca de estas mejoras. Este es un fenómeno que incluso afecta a los países limítrofes o transcontinentales.

Tal como muestra Piazzolitto en su tesis

La edad promedio en la que los individuos toman su decisión de migración es a los 20 años en el caso de las mujeres, y 19 en el caso de los hombres...La mayor frecuencia migratoria ocurre al inicio de la vida activa de las personas, es decir, entre los 20 y 26 años...La probabilidad de migrar...tiende a decrecer con la edad de las personas...A medida que la persona se vuelve mayor hay un período más corto de tiempo en el cual materializar las ganancias netas derivadas de su decisión de migrar. Si bien se observa un aumento en las migraciones de personas de edad de retiro, es decir, personas de más de 60 años que dejan de participar en el mercado laboral, no se observa en nuestro país este fenómeno. (Piazzolitto 2006:16)

Se debe decir, al contrario de las afirmaciones de Piazzolito, que en Argentina también se verifica una migración de las personas de mayor edad a centros turísticos, especialmente a Mar del Plata⁸¹.

⁸¹ Para una profundización de las características demográficas de los migrantes internos en la Argentina se puede consultar el trabajo de Piazzolitto Op. Cit.

Al estudiar el fenómeno de la vejez en las comunidades originarias en el ámbito urbano bonaerense no se puede soslayar el hecho de que los miembros que componen dichas comunidades, al menos los más viejos, no han nacido en el lugar. Esta característica muestra que han venido a la ciudad desde sus lugares de origen ya sea el Chaco, Formosa, Río Negro, Jujuy, etc.

Esta característica particular indica que han migrado desde su lugar de origen hacia la ciudad. La salvedad que me parece pertinente marcar en este aspecto es que han sido las personas que hoy ya están envejecidos quienes han migrado cuando eran jóvenes pudiéndose encontrar sujetos en la actualidad que se reconocen como indios pero que sin embargo han nacido en la ciudad. Este es un fenómeno novedoso que recientemente comienza a estudiarse⁸².

Si bien mi intención no es hacer una descripción pormenorizada sobre el fenómeno de la migración de los indios a las diversas ciudades argentinas, me parece pertinente mencionar algo sobre el tema en virtud de que ha surgido en las entrevistas de campo. Lamentablemente la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas no tiene mucha información sobre este tema y menos cruzada con la variable edad de tal manera que no me fue posible hallar información estadística al respecto.

En relación a la migración Qom la llegada de estos migrantes

...a Buenos Aires, que es un movimiento paralelo a las migraciones internas en la región chaqueña hacia pueblos y ciudades que produjeron los “barrios tobas”, se inscribe en el inicio de la última narración, es decir, la de la reparación histórica. La crisis de los obrajes y del algodón originó los primeros desplazamientos fuera del ámbito rural. Después de la llegada de los primeros contingentes a Buenos Aires a mediados de la década de 1950, generalmente hombres solos, una cadena continua de migrantes de familiares y amigos comenzó a producirse (Wright 2001:6)

El tema que surge con mayor claridad cuando se interroga en relación a la migración a la ciudad se relaciona con el parentesco, el paisanaje, la amistad, etc.:

En los testimonios recabados siempre la referencia a algún pariente, amigo y/o paisano que, habiendo migrado, informa sobre la posibilidades/disponibilidades que ofrece el lugar donde se ha instalado. (Maidana 2009:49).

⁸² A tal efecto, se puede consultar el artículo de Tamagno Liliana (2003): Identidades, saberes, memorias históricas y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Artículo publicado. Material de trabajo. . <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/viewFile/1594/1342>.

Debo suponer que existió en un pasado un individuo alfa que comenzó la migración y es el primer eslabón de la cadena migratoria. Este individuo o grupo de individuos pudieron haber migrado, quizás, a una ciudad cercana y adquirir allí las competencias idóneas para desarrollarse en la ciudad. Luego, una vez aprendidas estas competencias en relación al dinero, a los medios de transportes, a la compra de alimentos, etc., la ciudad se hizo más habitable y pudieron migrar a otras ciudades más pobladas como Rosario, La Plata, Buenos Aires, etc. En el caso de la comunidad de Pacheco llamada Yektakai, el primer Qom que vino se llamó Paulino Rojas quien hoy ya ha fallecido. Parece ser, por testimonios recogidos, que esta persona ha sido el primero y que después de él vinieron más. Lamentablemente se ha perdido información en relación a como se fundó la comunidad pues ya no hay personas que lo hayan conocido directamente y los testimonios recogidos fueron transmitidos oralmente (historia oral) entre las generaciones partícipes en esa comunidad.

Estas cadenas migratorias consisten, básicamente, en que hay parientes, paisanos, amigos, etc., que informan sobre las condiciones de vida en ciertos lugares. Estas condiciones consisten en la posibilidad cierta de trabajo y vivienda ayudándolos a asentarse en dicha ciudad hospedándolos y compartiendo los contactos sociales que, en el caso estudiado, son de la comunidad india aunque no se conozcan personalmente. Quizás un cuñado o un hermano o una hermana alientan a su pariente a migrar ya que le puede dar trabajo junto a él, sobre todo si se dedica a la construcción o a la limpieza de hogares. Lo hospeda en su casa por un tiempo, le consigue un terreno en donde se pueda construir su propia casa y lo ayuda a organizarse en la ciudad. Dentro de estas ayudas se deben considerar los contactos sociales extra familiares que consisten en presentarles amigos que si bien son indios quizás no lo sean de su misma comunidad de origen. Incluso les pueden presentar contactos que no son de la comunidad indígena en general, pero son del interior del país o vecinos de la comunidad que comparten la misma profesión o el mismo nivel de ingreso. En el caso por mí estudiado, pude participar de una reunión formal en una ocasión en que visitó la comunidad un pastor que se autoidentificó como indio pero no como Qom, que vino a Buenos Aires desde la provincia de Santiago del Estero a organizar un viaje de un pastor Qom de la Iglesia Evangelio llamada La Vara de Aarón a su Iglesia santiagueña. La reunión fue agradable y se podía percibir que sostenían una relación de amistad. Al retirarme del campo, el pastor santiagueño se quedó en

la casa de mi informante y es probable que hayan comido juntos y también que haya pernoctado allí. De esta manera, el recién llegado se va adaptando al nuevo contexto urbano y va adquiriendo las capacidades para vivir en la ciudad y reproducirse. Veamos:

Investigador: *Hoy quería hablar de cuando vino a Buenos Aires.*

Donato: *Vine a Buenos Aires en el año 1964 (NO⁸³: me había dicho que en el año 1968 fue anotado en el Registro Civil) con el tren que pasa por Sáenz Peña (provincia del Chaco)...salimos un día martes y llegamos casi el viernes a la madrugada, vine con mi mamá y mi hermano que tenía siete años y el otro tendría un año, la más chica y mi tío.*

Investigador: *¿Y qué edad tenía?*

Donato: *Catorce, quince años, tengo que sacar la cuenta...diecisiete años, sí, me vine a Buenos Aires sin conocer nada.*

Investigador: *Entonces vino a la ciudad con su mamá, sus hermanos y su tío. ¿Por qué vino?*

Donato: *Buscando una vida mejor. El problema más grande era que no sabía hablar castellano, no sabía completamente nada, solo idioma toba. Veníamos de Campo Medina, Chaco...y bue, vine y no sabía hablar castellano, y acá había el problema que no se podía tomar a los menores para que trabajen, hasta los veintidós años no pude trabajar (NO: se debe mencionar que, en sus comunidades de origen, era y es frecuente el trabajo infantil sobre todo en la zafra azucarera y tabacalera y ahora sojera y de hortalizas), pero siempre anduve changueando, a veces iba a la quema a buscar huesos...*

Investigador: *¿Y por qué decidió venir a Buenos Aires?*

Donato: *Por mi tío, dijo que iba a ser una vida mejor.*

Investigador: *¿Su tío era?*

Donato: *Mi tío era hermano de mi mamá, mi mamá se había separado, “bueno, para estar acá nos vamos a Buenos Aires” (dijo la madre)... bueno, juntaba botellas, huesos...*

Investigador: *Cuando vino a Buenos Aires ¿tenía algún conocido?*

Donato: *Mi tío tenía un conocido de Formosa (NO: ellos son del Chaco), paisano⁸⁴*

Investigador: *¿Se acuerda la unión que tenía ese paisano?*

Donato: *Sí, lo conocía de Avellaneda, porque vino en el año sesenta solo, paisano nuestro también, vinieron a conocer por el Evangelio, una iglesia en la Isla Maciel, en La Boca, Iglesia de Dios se llama la iglesia, y se quedó un mes, y por esa causa...Había un hermano que vivía en Las Tunas ahí conoció y los trajo a la casa y cuando vinimos del Chaco vinimos acá a Las Tunas, en Pacheco. Vinimos como a las tres de la mañana a Retiro y acá había un policía y nos dijo que nos fuéramos, pero le dijimos que íbamos a Pacheco y a esa hora no había colectivo y al otro día, cuando salió el sol, nos vinimos para acá.*

Investigador: *¿Nadie hablaba castellano?*

Donato: *Mi mamá sí, mis hermanos eran chiquitos y mi tío sí hablaba, el ya conocía Buenos Aires.*

Investigador: *¿Recuerda que trajo del Chaco?*

Donato: *La verdad que no, sí, ropa, no se...y ahí estuvimos en Las Tunas como tres años por ahí siete años, por ahí, siempre changueando, después el hombre que vivía*

⁸³ NO es Nota del Observador y es una referencia subjetiva que pretende dar mayor claridad al testimonio.

⁸⁴ La referencia de “paisano” alude a que es un miembro de la comunidad india, posiblemente de su misma comunidad.

acá al lado, paisano nuestro también “por que no venís que estoy solo y la casa queda sola, hacete tu casita el fondo” y bueno, me vine para acá.

Informante. Qom. Varón. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

En este testimonio es posible apreciar que la Iglesia Evangelio es como un eslabón en el proceso migratorio y la ayuda del tío, con sus conocimientos del idioma castellano y de la ciudad receptora, les sirvió para empezar su vida en la ciudad. También es de destacar las redes de solidaridad previas que existían entre los “paisanos” también partícipes del Evangelio. En el caso particular de este informante, el Evangelio ha cumplido una función importantísima en relación a la provisión de una casa y de la participación en la red social existente previa a su llegada. De la misma manera, él repite para con los nuevos llegados, la experiencia propia.

Un testimonio similar pero no ligado al Evangelio lo encontramos en el siguiente informante.

Investigador: *Y usted ¿Cuándo vino a Buenos Aires?*

Eugenio: *En el año sesenta y uno...van a hacer cincuenta años, yo cuando vine a la colimba habré tenido veinticinco, veintitrés, veintidós años más o menos* (NO: El Servicio Militar Obligatorio debía hacerse mediante una conscripción de ciudadanos de veinte años en el año 1961 según la reglamentación del artículo 21 de la Constitución Nacional. La derogación de la ley reglamentaria se realizó en el año 1994 a causa del homicidio de un soldado en una unidad militar)...

Investigador: *¿Y vino solo?*

Eugenio: *En el primer momento vine con mi cuñado, entonces traímos (sic) una vieja pavita de mate y después alcuza ¿viste? Esa, el calentador a alcohol jeje, y después traímos remedios así para cómo te puedo decir, plantas, yuyos...*

Investigador: *¿Y por qué decidió venir a Buenos Aires?*

Eugenio: *Y...por necesidad.*

Investigador: *¿Y por qué Buenos Aires?*

Eugenio: *Justamente por mi cuñado, (él) ya conocía por que había venido más antes y entonces empezó “che, vamos de vuelta”.*

Investigador: *Y cuando vino acá ¿Dónde paró?*

Eugenio: *En Las Tunas.*

Investigador: *¿Y por que fue allí?*

Eugenio: *Porque había un conocido de familia, también toba, eso a través de un conocido.*

Informante. Qom. Varón. Pacheco. 2009. Entrevista propia.

Estos testimonios representan a la mayoría de los migrantes entrevistados. Todos ellos migraron a la ciudad acompañados por un familiar o un sujeto que cumplía el rol de familiar. Hoy día, la migración, si bien obedece a las mismas causas a las que hay que sumarle la decisión de continuar los estudios, sobre todo la universidad, se realiza solo o sola pero se sigue manteniendo el contacto con algún pariente o amigo de confianza que de albergue y trabajo en los primeros tiempos de la migración. Se pone

de manifiesto la pertinencia y la efectividad que tienen las redes de solidaridad en el curso de la migración.

Cuando tenía quince días, me contaba mi mamá, se fueron a la capital, como ellos decían, a Resistencia, para buscar mejores horizontes. Porque desde esa época ya empezaban a vender tierras de los hermanos porque siempre vivieron en tierras fiscales, siempre. Si bien decían que eran tierras de los aborígenes, pero lamentablemente, cuando hay, había un comprador se le iba corriendo de lugar...y bueno, el hermano de ella...él ya vivía acá, él cuando fue allá, a visitar a sus padres, les decía que acá se iba a armar unas viviendas, que los paisanos de acá estaban mejor que los de allá...Bueno, cuando vino él de vuelta, porque él en realidad fue a buscarla a...su mujer, que estaba viviendo en la casa de los suegros...cuando vino él de vuelta le trajo a la hermana, a mi amiga...entonces vino él, la señora, mi amiga y yo me colé...nos fuimos a Corrientes para venir a la Capital en tren. Como doce horas duró ese tren, un frío hacía, y yo me acuerdo que venía llorando por el camino: "Chau comunidad, chau Barrio Toba...nunca más voy a estar en ninguna comunidad"...y cuando llegué acá: "¡Oh, otra comunidad!" estaban estas ocho casas que ya se habían inaugurado...Así que estaban estrenaditas recién. Informante. Mujer Qom. La Plata. (Maidana 2009:50)

En estos testimonios se puede confirmar lo dicho acerca de cómo se conforman las cadenas migratorias y la importancia de la red de solidaridad que es eficaz para brindar ayuda y hospedaje a los recién llegados. También se puede apreciar que la decisión de migrar está en estrecha relación con el trabajo y no hay nada parecido a la aventura o las ganas de conocer el mundo, lo que marca la ida de la comunidad de origen es la necesidad, la falta de trabajo y, en algunos casos, problemas personales. Es la necesidad de trabajo y de mejorar lo que influye, como decisivo, en la migración a la ciudad debido a que, en la comunidad de origen, el trabajo es poco y mal pago. De esta manera, la migración puede ser entendida como una estrategia de sobrevivencia que conlleva la esperanza de lograr una mejor vida.

Entre los qom, la división de la tierra –a la que conduce el crecimiento vegetativo en los lugares de origen- y la falta de trabajo –producto de los procesos de privatización y mercantilización de la tierra y de la migración- son enunciados recurrentemente como las causas de la migración; el alambrado y los carteles de prohibido cazar son, según los testimonios, signos de estos procesos. Cuestiones económicas se combinan entonces con factores políticos y sociales, tanto en el nivel nacional como regional y local. (Maidana 2009:49)

El siguiente testimonio muestra con elocuencia lo dicho precedentemente:

Evaristo: Fui de vuelta, y es como que se va achicando, va bajando su manera de trabajar, cada vez que el (al) indígena le van quitando lugar, a nosotros nos quitaron que no produzca animalitos...ahora nos cierran todos, las puertas, todas mentiras del gobernador, eso es lo que más duele, tenemos una chacrita, todo eso, más de diez animales no puedes tener.

Investigador: ¿Por qué?

Evaristo: *Porque dice el gobernador, pero es todo mentira, porque es indígena no quiere que produzca, más de diez animales no puedes, diez chanchos, diez caballos, no puedes tener y es todo mentira porque es que la gente que no quiere que el indígena produzca...*

Informante. Varón. Qom. Pacheco. 2009. Entrevista propia.

En relación a la prohibición de cazar, denominado *mariscado*⁸⁵, actividad fundamental para los Qom no solo porque de esa manera se consigue alimento sino por que hace a las tradiciones propias de la comunidad el testimonio es el siguiente:

Evaristo: *Allá hay como una contra que no se nota, acá no sé, allá sí, a mí me duele mucho, hay un argumento muy estudiado contra el indígena, como que lo va a exterminar sin dolor, ... hablando de cazar, antiguamente, antes, en los años cuarenta, cincuenta más o menos, había acceso para cazar en el monte entonces nosotros íbamos a buscar alimentos al monte, no había problemas, cuando cambiaron el gobierno del Chaco, se ve que no querían a los indígenas y pusieron una ley adónde íbamos a cazar que decía, "prohibido cazar" y ahí nos corta, entonces no te deja crecer, no te da trabajo, ser indígena es como que no sirve, el indígena es más científico, tiene cinco sentidos, sabe cuando llueve... a mí la agricultura me gusta, entonces nosotros tenemos una vaquita y una orden... que, yo hablé mucho con los periodistas porque es así, el dice "más de diez animales no puede tener ¿se da cuenta? No te deja crecer ¿te das cuenta?"*

Informante. Varón Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

Al llegar a la ciudad, los migrantes se asientan en los barrios en donde residen los parientes, paisanos o amigos. Si bien los miembros de la comunidad llaman a estos lugares barrios o comunidad, en la literatura especializada se utiliza el concepto de nucleamiento.

Buscamos así abonar la idea de que una territorialidad empíricamente discontinua no implica forzosamente discontinuidad social ni la existencia de fracturas a nivel simbólico... (Maidana 2009:47)

Junto con el concepto de nucleamiento se ha creado el concepto de etnoterritorio para designar una continuación geográfica simbólica que daría cuenta de la persistencia de ciertas características comunes de origen que traen los migrantes a la ciudad. Ante este fenómeno urbano me parece pertinente fundar una posición: el concepto de etnoterritorio es un concepto más abarcativo que nucleamiento para designar el lugar, el barrio, en donde se asientan algunas comunidades. La idea de etnoterritorio supera, incluso, la de espacio y me parece que está en relación con el sentido que el sujeto le asigna a su comunidad de origen que intenta reproducir en la ciudad que es su

⁸⁵ La *marisca* es la actividad de la caza propiamente dicha aunque también se puede interpretar como recolección.

comunidad de residencia. El vínculo entre estas dos comunidades pueden ser los migrantes más viejos que son los vehículos que transmiten cierta tradición recepcionadas por las generaciones más jóvenes nacidas en la comunidad de residencia y cuyo contacto con la comunidad de origen se da a través de los relatos que hacen los viejos/as o cuando los jóvenes nacidos en la comunidad de residencia viajan acompañando a sus padres a la comunidad de origen.

El concepto de etnoterritorio es válido, entonces, para las personas que han nacido en las comunidades de origen que intentan mantener cierta continuidad de sus costumbres, lo que se hace muy difícil en la ciudad por diversas causas, pero no creo que sea muy útil para los nacidos en la comunidad de residencia que están en las ciudades. En síntesis: los migrantes intentan sostener una continuidad con las costumbres de su comunidad de origen en el nuevo espacio social al que llegan, de tal manera que el concepto de etnoterritorio puede ser adecuado para entender este fenómeno, pero no siempre logran sostener esta continuidad ya sea porque no hay caza o no tienen espacio para practicar la agricultura y deban ir a comprar la comida al supermercado, no se puede practicar la medicina tradicional por qué no se encuentran las plantas adecuadas y hay que esperar que venga un pariente o un paisano de la comunidad de origen para poder utilizarlas, entonces, si se enferman concurren al hospital público o, en el caso de los jubilados a los prestadores del P.A.M.I.⁸⁶, no se usan las prendas típicas ya que no son comunes en la ciudad, etc. Estos impedimentos se van acentuando a medida que la comunidad se prolonga en el tiempo en la ciudad y, al fallecer los primeros migrantes, las nuevas generaciones ven debilitados sus nexos con su comunidad de origen y a veces hasta niegan su indianidad. Se debe advertir, empero, que no es un fenómeno generalizado pero que es posible apreciarlo en algunos sujetos.

Investigador: *Usted se llama Eugenio, ¿cuál es su nombre Toba?*

Eugenio: *Moxon, (se pronuncia Mogón) se escribe m o x pero se menciona Mogón nada mas que se escribe así (con una x)*

Investigador: *¿Con g de gato?*

Eugenio: *Sí.*

Investigador: *¿Y tiene algún significado?*

⁸⁶ Programa Adultos Mayores Integrados dependiente del Instituto Nacional de Servicios Sociales para Jubilados y Pensionado (INSSJP). Esta información me fue suministrada por el Lic. Roberto Orden agente de dicho Instituto. Popularmente, el P.A.M.I es conocido como la "obra social de los jubilados" y también como el "programa asistencial médico integral" pero la verdadera nominación es la que me brindó el Lic. Orden.

Eugenio: *Sí, “anda por todos lados” jeje*
 Investigador: *¿Cómo un aventurero?*
 Eugenio: *“Anda por todos lados”, quiere saber todo, porque yo pregunto todo.*
 Investigador: *¿Y cuando se lo pusieron? ¿Cuándo nació?*
 Eugenio: *No se, Eugenio. F. me pusieron en la escuela, lo eligió el maestro*
 Investigador: *¿Por qué?*
 Eugenio: *No se.*
 Investigador: *¿Y usted como se reconoce como Eugenio o como Moxon?*
 Eugenio: *Por mi edad como Moxon.*
 Investigador: *¿Pero como ser humano?*
 Eugenio: *Eugenio, para la sociedad Eugenio.*
 Investigador: *Pero yo le pregunto a usted, ¿cómo se reconoce como Moxon o como Eugenio?*
 Eugenio: *Moxon en la tribu, como ser humano.*
 Investigador: *¿Y la comunidad como lo reconoce?*
 Eugenio: *Moxon*
 Investigador: *¿Y usted José? ¿Quién le puso su nombre?*
 José: *Mi padrastro*
 Investigador: *¿Y en la comunidad?*
 José: *Bennataá, dos aa que quiere decir “pensamiento” nunca se olvidan de mí jeje*
 Investigador: *¿Y por qué le pusieron este nombre?*
 José: *Y por que la comunidad siempre pone un nombre, cuando un chiquito nace lo llevan los chaman y le ponen las cosas, como decirlo, como (no se entiende) y ese es el nombre, el PioGanak (chaman).*
 Investigador: *Se que el tema del sueño es muy importante⁸⁷.*
 Donato: *Si.*
 Investigador: *¿El nombre aparece en el sueño?*
 Eugenio: *No, a mí no me dijeron...no sé.*
 Donato: *Ahora no tiene.*
 Investigador: *El que nace acá ¿tiene nombre toba?*
 Donato: *No no.*
 Eugenio: *Y es una lástima porque se va dejando, por que poner nombre hay nombre, pero el chico ni acepta el nombre de toba, como que no quiere.*
 Informantes. Varones. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

Pero también se da el caso contrario; si bien no se continúa con ciertas tradiciones sin embargo se rescata la etnicidad como una forma política de resistencia más que como una forma propiamente etno-cultural y, como se ha podido apreciar, en Buenos Aires, los niños nacidos en ésta comunidad Qom (Yektakai) no reciben un nombre Qom sino que reciben un nombre occidental.

De acuerdo a lo dicho, me parece que se puede replantear el concepto de etnoterritorio pudiéndose notar, como es el caso de la comunidad Qom de La Plata – estudiada por Maidana oportunamente citada-, incluso de otras partes del interior de la Provincia de Buenos Aires, que sería útil y adecuado para entender una forma de

⁸⁷ Para una profundización sobre el tema del sueño entre los Qom Cfr. Wright, Pablo (2008).

territorialidad ligada a la identidad, pero que no es una característica que se pueda universalizar para todas las comunidades indias en el ámbito urbano. En una comunidad de proximidad territorial, como es la comunidad de La Plata, quizás sea útil el concepto de etnoterritorio, pero en comunidades cuyos integrantes no viven en el mismo terreno como es la comunidad de Yektakai, el concepto de etnoterritorio tiende a diluirse.

El hecho de que nazcan niños en la ciudad y que al principio nieguen su condición étnica por vergüenza, los lleva a que abandonen ciertas prácticas de la comunidad de origen y estas se vayan perdiendo o modificando. Esta característica causa pesar en los migrantes más viejos que ven con tristeza la pérdida de la lengua y ciertas costumbres. Sin embargo, otros miembros de la comunidad, quizás alentados por nuevos migrantes, retoman su etnicidad como una forma de resistencia política en primer lugar y cultural en segunda, si es que se puede hacer esta distinción, y reclaman sus justos derechos sobre todo respecto a la adjudicación de las tierras para la comunidad de origen. De tal manera que el concepto de etnoterritorio que yo planteo, supone no solo la continuidad fracturada en la ciudad de la comunidad de origen sino también el reclamo desde los centros urbanos por parte de algunos miembros militantes de las comunidades, para la adjudicación de las propiedades que legalmente les corresponden y que se hallan en las provincias en donde tienen su sitio las comunidades de origen. El etnoterritorio presentaría así dos caras:

- El intento de la continuidad de las costumbres originales en la comunidad de residencia que, como vemos, está sujeto a tensiones por parte de las generaciones jóvenes.
- La comprensión por parte de las comunidades urbanas de la necesidad de restituir el territorio original a las comunidades que aún viven en las tierras ancestrales.

...establecer un vínculo entre “antiguos” y “nuevos” permiten refundar la relación entre pasado, presente y futuro, haciendo que aún los jóvenes nacidos en la ciudad se reconozcan e identifiquen en una trayectoria, un origen y una historia común, consolidando la pertenencia a un colectivo (Maidana 2009:53)

haciendo las salvedades que éste no es un fenómeno universal y que afecte a todos los descendientes de las comunidades originarias. Como se ha podido apreciar, hay

algunos que niegan su condición de indio por vergüenza o por razones que pertenecen al campo psicológico y exceden el trabajo de investigación que estoy realizando.

La llegada a la ciudad les plantea desafíos en relación a la vida cotidiana. En el campo o en el monte las habilidades necesarias para la vida son diferentes a las que se necesitan en la ciudad. Si bien los viejos entrevistados han llegado a la ciudad de jóvenes, han debido aprender ciertas habilidades que le han sabido transmitir a sus hijos que ya nacieron en la ciudad. En las comunidades de origen se vive de forma comunitaria y la ayuda entre las familias es frecuente como así también las envidias y las reyertas. No es cuestión de tener una mirada romántica inducida por un etnocentrismo patriarcal y creer que en las comunidades de orígenes encontraremos al buen salvaje. La sociedad humana incorpora el conflicto en toda su organización y la organización comunitaria no debe ser vista como un paraíso sin conflictos. Si bien en los testimonios se ve a la comunidad desde una perspectiva utópica, se debe aclarar que no es así. Existen diferencias y estas están expresadas en que en la ciudad, según la visión de estos informantes, se vive de manera más competitiva e individual. Las ciudades modernas tienden, y cada vez se nota más, a promover estrategias individualistas y con un alto grado de competitividad, lo que se contrapone con las formas originales con que estos sujetos fueron socializados. Sin embargo, y más allá de lo dicho, se han adaptado a la vida en la ciudad y pocos de ellos vuelven efectivamente a la comunidad de origen por más que sostengan en su discurso la idea de la vuelta al terruño. Son conscientes que en la ciudad acceden a bienes y servicios que ahora les resultan indispensables. En el caso de los viejos, estos bienes están en relación a los servicios sociales y al futuro de sus hijos y nietos.

Investigador: *¿Y los cuidados médicos?*

Evaristo: *Sí, acá hay médicos.*

Investigador: *Si se enferma ¿a qué médico va?*

Donato: *Al médico de la salita por pami.*

Investigador: *¿Y hay personas que curan con las técnicas tradicionales?*

Donato: *No, que yo sepa no.*

Informantes. Varones. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

Más adelante se tendrá oportunidad de profundizar este análisis.

Las comunidades originarias no han permanecido inmunes a los desplazamientos migratorios. Los grupos originarios han debido trasladarse de sus tierras ancestrales debido a la conquista principalmente, y a la injusticia que significó y significa el despojo de sus tierras, situación que configura una palpable muestra de abuso por parte del Estado Nacional que nunca es un actor neutral en relación a la etnicidad⁸⁸. Justamente la configuración como Estado Nacional significó la derrota de las comunidades originarias.

La particular situación demográfica y regional a la que han sido obligadas a vivir las comunidades originarias, sumadas a las nuevas problemáticas acaecidas en los últimos años en relación a la expansión de las fronteras agrícolas –en particular la extensión de los campos de soja-, la instalación de centros turísticos y la explotación minera, son algunas de las causas en la decisión de migrar de la comunidad de origen preferentemente a la ciudad⁸⁹.

En el caso particular de los Qom, muchos de ellos han migrado a la ciudad de Sáenz Peña, Resistencia y a Rosario en donde han conformados barrios particulares. También es posible encontrar comunidades Qom en el área urbana bonaerense. Por la información recogida en el trabajo de campo, se ha podido conocer que los migrantes a Buenos Aires y a Rosario, no solo provienen de las comunidades de origen en la zona rural Chaqueña o Formoseña sino que pueden migrar desde la ciudad de Resistencia o Rosario. Es posible encontrar en Buenos Aires, familias que tienen parientes en el barrio Toba de Resistencia o en el de Rosario. Particularmente, el barrio de Resistencia puede ser considerado una de las primeras y más antiguas experiencias de migración de los Qom y que funciona como primer paso en el

⁸⁸ En momentos en que se escribe esta parte de la tesis, un grupo Qom, de la comunidad La Primavera de la provincia de Formosa, mantiene una huelga de hambre y un piquete en la avenida 9 de Julio en reclamo de la restitución de sus tierras usurpadas y por la violenta represión de la que fueron objeto el 23 de noviembre de 2009 en la zona conocida como Laguna Blanca en la ruta nacional 86 en donde han muerto un miembro de la comunidad Qom y un policía de la provincia de Formosa. Se debe decir que ha sido frecuente, y se encuentra inscripto ya en el imaginario social de los Qom, ciertos abusos por parte de las fuerzas policiales para con su comunidad como así también la de los criollos. En la memoria compartida de las comunidades, los conflictos con la policía provincial como así también los mantenidos con la Gendarmería Nacional se hallan presente y suelen salir a la luz en los relatos con los informantes. Para una información más detalladas Cfr. Segovia. Op. Cit.

⁸⁹ Para una mayor y más completa información censal sobre el desplazamiento de las comunidades originarias en la Argentina se debe consultar la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004.2005. INDEC. Argentina.

fenómeno migratorio más general. De este primer barrio, partieron migrantes a Rosario y después a Buenos Aires.

En relación a un análisis según la edad y el género, en los años sesenta y setenta, mayoritariamente la migración era de jóvenes solteros siendo los viejos el segmento minoritario en el desplazamiento migracional. Los que decidían migrar desde la comunidad de origen en el “norte” eran, generalmente, jóvenes solteros en busca de trabajo y con la confianza de mejorar las condiciones de su vida; pero también se han desplazado familias enteras o pequeños grupos de individuos cohesionados por una relación familiar.

Si bien se mantuvieron las relaciones familiares y de grupo, la migración a la ciudad, modificó de hecho las significaciones culturales de origen que debieron ser adaptadas y actualizadas al nuevo contexto de significación de la ciudad. De tal manera que, los que han sido mis informantes, han llegado a la ciudad, particularmente al ámbito urbano bonaerense, en edades tempranas y han envejecido en la ciudad. Esto quiere decir que han pasado más tiempo de su vida en la ciudad que en la zona rural. Este lapso de tiempo transcurrido puede ser el responsable de la pérdida de ciertos saberes como algunas palabras de su idioma, algunas costumbres, etc. En cambio, los migrantes jóvenes que están arribando a la ciudad, retienen determinadas prácticas que serán sometidas a un proceso de adaptación como les sucedió a sus predecesores.

Como se dijo precedentemente, el motivo principal de la migración ha sido la búsqueda de trabajo y las expectativas de un cambio en la situación social relacionado con esa búsqueda. Si bien entre el imaginario social y las significaciones de origen el trabajo asalariado no ocupaba un rol de importancia, la particular situación de pobreza, la necesidad de obtener los recursos para reproducirse y la experiencia de los primeros migrantes –y la narración de la vida en la ciudad por parte de estas personas significativas para el grupo- puede acelerar la toma de la decisión.

La decisión de migrar tiene sus fases (Rosas 2010). Las principales fases son las denominadas: premigratoria y posmigratoria.

En el caso particular de ésta tesis, se ha hecho hincapié en la segunda de éstas etapas ya que el objetivo es estudiar la vida de los indios viejos en la ciudad, de tal manera que en las entrevistas mantenidas en el trabajo de campo, se ha tratado de dilucidar

los motivos de la migración y el impacto que tuvo ésta, en relación a la vida en la ciudad destino, sobre las significaciones y las representaciones de las personas,

Luego del movimiento, el encuentro con ámbitos de socialización distintos a los conocidos produce impactos en el imaginario del migrante. (Rosas 2010:24)

Debemos situarnos en la perspectiva de éstas personas. Provenientes de un ámbito rural marginal, en donde la vida cotidiana estaba regulada por la recolección, el *mariscado* y la siembra y cosecha, en donde los recursos del consumo estaban restringido a lo relacionado con las necesidades básicas, en donde la educación formal prácticamente era inexistente, se pasa, casi de un día para otro, a vivir en una metrópolis moderna como Buenos Aires. Este hecho, evidentemente, produce un impacto importante en la vida de las personas que están cursando su vida. El siguiente testimonio nos refleja lo mencionado:

Investigador: *¿Y qué le pareció la ciudad?*

Eugenio: *Y, mirá, es como descubrir otro planeta, uno salió del monte como un pollito perdido en el pasto.*

Investigador: *¿Qué es lo que le gusta y lo que no le gusta tanto de Buenos Aires como del Chaco?*

Eugenio: *El Chaco me gusta en todo sentido, menos el racismo, y Buenos Aires acá hay una diferencia grande, la gente del "norte" es más social, pero acá no, acá es como que te quieren cuando tenes plata ¿viste? y cuando no tenes, arregláte, porque es así, porque es así, yo viví de mi trabajo y tengo que adaptarme.*

Investigador: *¿Qué tiene de positivo Buenos Aires como para que vivan tantos años aquí?*

Eugenio: *El trabajo, la obra social, la jubilación, todas esas cosas.*

Investigador: *Si tuviera que elegir de vuelta en el año 1961 ¿Qué haría?*

Eugenio: *Pa mí es lo mismo, haría lo mismo.*

Investigador: *¿Está arrepentido de haber venido a la ciudad?*

Eugenio: *No.*

Donato: *Yo tampoco, acá hay un cambio, allá hay carros, por eso cuando vivíamos allá... y acá, tengo que comprar un kilo de carne. Allá teníamos que ir a la ciudad en carro y no traíamos un kilo, ¡traíamos treinta kilos de carne!, bolsa de harinas, cinco bolsa (sic) de fideos, tarros de grasa (NO: me habían comentado que vivían de la caza y de la pesca sin embargo ahora me dicen que se alimentaban con fideos, harina, etc. Hay algunas contradicciones en su relato, quizás sea parte de un proceso de simbolización mítica sobre el Chaco, como su tierra de origen, y hayan quedado adheridas determinadas significaciones que se leen como positivas y dotan a la identidad de mayor fortaleza. En otro sentido, un informante menciona que vino en el año 1961 sin embargo, me ha contado que le dieron su nombre occidental así como su edad en el año 1968), las barras de jabón que eran como las de hielo...*

Investigador: *¿Qué ven de positivo y de negativo en la ciudad?*

Donato: *Positivo que uno trabaja y está mentalizado que cuando sea viejo ya tiene la jubilación, pero en el campo no, trabaja pero no hay jubilación, no hay nada.*

Investigador: *¿Quién cuida a los viejos en el campo?*

Donato: *La familia, yo le comentaba, mi tatarabuela.*

Investigador: *¿Y cuál es la diferencia entre los dos cuidados?*

Donato: *Acá tenes doctor, allá la familia te cuida, hay que tener paciencia, hay que cuidar al abuelo.*

Investigador: *¿Y qué les parece mejor?*

Eugenio: *Primero hay que trabajar, para mí las dos cosas es lo mismo, allá es tranquilo, no hay nada de pelea, no hay peligro, la familia no pelea...jamás y acá he visto cada cosa, matrimonios que...hay una maldad que no se nota en la gente, en cambio en el "norte" no, toda la familia es unida, todo, se trabaja, no hay problemas, eso...*

Informantes. Varones. Qom. Pacheco.2009. Entrevista propia.

Se nota en estos testimonios el impacto que la ciudad produjo en el imaginario de estos sujetos migrantes sobre todo en relación al bienestar producido por las políticas sociales, en particular la salud y la jubilación. Este impacto se verifica en la atribución de significados positivos a la Salud Pública y el cobrar una jubilación. También se puede apreciar que la llegada a la ciudad cambió sus formas de residencias que de comunitarias pasan a ser individuales de tipo nuclear, como en la comunidad *Yetchakaj*, no así en la comunidad sita en La Plata y la adaptación de los hábitos de alimentación y de compra de productos básicos. En el "norte" se compraban los productos a granel, en cambio en la ciudad debían ir al almacén y, en la actualidad, al supermercado.

Llama la atención que, si bien hay una consideración positiva hacia el "norte" y una un poco negativa en relación a la vida en la ciudad, se mantiene la preferencia de vivir en ésta debido a la provisión de servicios que se tiene. Allá no hay jubilación ni médicos, acá sí. Se puede observar como las significaciones del lugar de origen, adaptadas a la ciudad, permanecen en calidad de mito teñido con un poco de romanticismo y de añoranza siendo muy difícil distinguir si esta característica se debe a la mirada hacia la niñez y juventud propia de los viejos que recuerdan su tiempo, o es un elemento más que se suma a la etnoresistencia. Quizás sea resultado de un complejo proceso que incorpora una mirada romántica sobre la niñez y la juventud, las significaciones adheridas a esta etapa de la vida y también un elemento más de la etnoresistencia. No necesariamente estas concepciones deben contradecirse. La etnoresistencia puede estar basada en la añoranza de la vida cuando se era niño en donde las responsabilidades del trabajo no eran las que organizaban el día y la existencia. Más allá de la particularidad étnica, nacional o generacional, durante la vejez se suele añorar las edades más tempranas y se ha establecido, tanto para los occidentales como para otras culturas como la Qom, una significación positiva hacia estas edades.

Para los Qom como para los Wichis la etapa infantil como la correspondiente a la vejez tienen una consideración positiva.⁹⁰

La contradicción a la que me estoy refiriendo es que en el “norte” no hay violencia, todo es armónico; sin embargo, en entrevistas mantenidas con los mismos informantes, me relataban los abusos en el trabajo o de los funcionarios civiles, el racismo de los profesionales médicos, etc., por lo que considero que estos recuerdos de la niñez y de la juventud se inscriben en el complejo proceso de constitución de la memoria individual, de la memoria compartida y de la etnoresistencia.

En el caso estudiado, es importante señalar que mis informantes migraron hacia Buenos Aires incentivados por un familiar que ya estaba asentado en algún barrio de la ciudad. En la etapa de premigración, el futuro migrante va configurándose como será el proceso de irse de su tierra de origen a un lugar que, *a priori* le parece extraño, pero se le hace más cercano y con específicas atribuciones de significaciones positivas ligadas al trabajo y al bienestar en virtud de las narraciones hechas por esos familiares o amigos que retornan a la comunidad de origen y que pueden estar dotadas de particulares significaciones positivas pues suelen llevar algo de dinero, vestir mejores ropas, poseer relojes, etc. La ciudad se incorpora al imaginario social en la comunidad de origen como una representación de que es posible alcanzar un cierto bienestar ligado al consumo principalmente. Más recientemente, con la extensión de la alfabetización, la proliferación de los medios masivos de comunicación y la consolidación del fenómeno migratorio, las noticias ya no son llevadas a la comunidad de origen por los migrantes sino que es la misma TV o la radio la que se integra, con su particular discurso, al imaginario social de éstas comunidades y la ciudad parece más cerca, más confiable y más atractiva, sobre todo para las generaciones más jóvenes que incluso, al haber accedido a niveles de escolaridad que superan la educación media, tienen la intención de proseguir sus estudios en el nivel universitario⁹¹.

⁹⁰ Cfr. Martínez, Morgante y Remorini (2008): ¿Por qué los viejos? Reflexiones desde una etnogerontología de la vejez., publicado en *Revista Argentina de Sociología*. Publicación internacional del Consejo de Profesionales de Sociología. Año VI. N° 10. Mayo-junio 2008. Páginas 69-90.

⁹¹ En el mes de abril y mayo del 2011 Octorina Zamora, dirigente Wichi, se encadenó y posteriormente construyó una carpa, en las puertas del Edificio Anexo de la H. Cámara de Diputados de la Nación para pedir becas universitarias para su hija y para sus hermanos de sangre.

Entonces, la información disponible y el ejemplo de los migrantes exitosos, pueden ser un estimulador para la toma de la decisión de migrar.

Las migraciones no se dan por azar, los puntos de origen y de destinos no son aleatorios sino que obedecen, como se viene diciendo, a variadas causas. Existen

... fuertes relaciones entre ciertas áreas de origen y ciertas áreas de destino, unas y otras bien definidas...el factor más decisivo es el llamado stock-effect, es decir, la influencia que anteriores inmigrantes en un centro ejercen sobre los residentes en su punto de origen, a través de la información, del ejemplo que supone haber superado los obstáculos intermedios, del efecto-demostración que constituyen las remesas de ahorros enviadas a los familiares o, en ocasiones, de formas de inducción más directas, como el envío del coste del pasaje o la promesa de proveer empleo o alojamiento.
(Arango 1985:19)

Algunos factores que pueden incidir en la toma de decisión de migrar se relacionan directamente con la significación positiva que adquiere este hecho. El migrante tiene confianza, pues lo ha estimulado un amigo o un pariente que ya ha hecho la experiencia, de que yendo a la ciudad mejorará su situación y la de su familia. El poco acceso al trabajo, el trabajo en condiciones de explotación, la imposibilidad de obtener el sustento, la violencia ejercida por las autoridades provinciales, etc., son un aliciente poderoso que lo impulsa a tomar la decisión. La representación de la ciudad y la vida en ella se incorporan al imaginario social con una significación positiva. La causa exclusiva de la migración, según mis informantes, ha sido la pésima situación de vida en la comunidad de origen y la confianza en la obtención de un trabajo en la ciudad. Se combinan de forma virtuosa así, varios elementos: una situación material de necesidades que no se pueden cubrir, una significación positiva de la migración y de la ciudad, la existencia previa de redes de solidaridad intergrupales que apoyan al recién venido proveyéndole de casa y de contactos laborales, la existencia de familiares que ayudan y participan de las redes y, obviamente, los factores individuales en relación a la audacia necesaria para tomar la decisión. Podríamos sumarle también el género y la edad ya que es más frecuente que migraran en aquellos años jóvenes solteros. Esta situación, como se dijo, ha cambiado. Hoy migran jóvenes varones en busca de trabajo y jóvenes mujeres quienes consiguen emplearse como domésticas y también migran jóvenes con intenciones de profundizar sus estudios.

Dentro del imaginario social de los que migraron y que hoy son viejos, se debe destacar que la idea de conseguir un trabajo y poder enviar dinero a los familiares que quedaron en la comunidad de origen, era una especie de obligación moral. La consideración positiva hacia la vejez entre los Qom pudo haber funcionado como un imperativo moral para que el joven enviara dinero, alimentos, ropa, etc., a sus familiares que habían quedado en la comunidad de origen.

El fenómeno de la migración india a ciudades debe ser incluido junto al fenómeno migratorio interno general. La única particularidad que se puede detectar es que, entre los Qom, hay una tendencia, verificada en la comunidad de La Plata, de vivir comunitariamente. En la comunidad de Pacheco, sus dirigentes están haciendo tratativas para que la Provincia o el Municipio les otorguen un predio en donde establecerse. La Municipalidad de Tigre les ha ofrecido un terreno en una isla del Delta del Río Paraná pero, debido al difícil acceso, ya que es fluvial por medio de la lancha colectivo, no están muy seguros de aceptar.

Este terreno se estaría valorizando pues las islas del Delta del Paraná son un destino turístico cada vez más aceptado por lo que es posible que la Municipalidad retire el ofrecimiento si los dirigentes no se deciden aceptarlo.

En ese momento (2010) la comunidad de Pacheco se ve enfrentada a tomar una decisión trascendental por lo que surgen tensiones entre los más viejos y los más jóvenes que ven que es posible, tomando las decisiones adecuadas, acceder a un predio valorizado en donde consolidar territorialmente su comunidad. El tiempo, finalmente, mostrará el devenir de ésta comunidad.

La migración a la ciudad suele ser un factor, quizás el más importante, en el proceso de diferenciación social al interior de la comunidad original. La familia que migra a la ciudad, por más que se identifique como Qom y apoye vehementemente los reclamos -sobre todo los de la titularización de las tierras ancestrales- de su comunidad de origen, se sienten, y asimismo son considerados, diferentes. Esta es una atribución que adquiere connotaciones positivas en la mayoría de los casos. Vivir en la ciudad, en una casa de material, en un barrio que no sea un barrio de emergencia, disponer de dinero fijo a través de un salario y no en forma estacional, tener heladera, reloj, teléfono celular, televisión, computadora, lavarropas, etc., impregna al poseedor de estos bienes, de un aura, por decirlo así, de "riqueza", de "buena vida". Como ya se ha dicho, en la ciudad no se da tan frecuentemente el intercambio recíproco de

productos de tal manera que, cuando los migrantes vuelven ocasionalmente a visitar a sus parientes a su lugar de origen o adonde estos hayan fijado su residencia, pero siempre en el “norte”, pueden o no reproducir esta práctica y, si lo hacen, el sentido que adquieren no es el originario. Ha cambiado y el cambio principal es que el que vive en la ciudad, no espera recibir, ni tampoco su familia, ningún bien material en reciprocidad por los regalos entregados. Esta es una característica que modifica el sentido original de la retribución recíproca. El migrante atenderá lo mejor que pueda a la visita del “norte” que llegó a su casa en la ciudad y espera, sobre todo, un reconocimiento simbólico antes que material. Por su lado, el que aún vive en la comunidad de origen en el “norte” sí espera que el migrante le lleve buenos regalos pues es “rico” y está en condiciones de hacerlo. La crítica más temida, por el que vive en la ciudad, es la de ser calificado como mezquino y ser sujeto, incluso, de alguna práctica de hechicería que, tal como me ha sido relatado, solo tendría eficacia en el “norte” y no en la ciudad.

Se puede apreciar que la modificación de una institución social como la retribución recíproca, impactará en las relaciones intracomunitarias y será, a su vez, fuente de tensiones sociales; quiero decir, la desaparición en la ciudad de la retribución recíproca y su suplantación, por decirlo así, de otras formas de reciprocidad, debe impactar seguramente en el imaginario social. De esta manera, ya no se da una competencia por la institucionalización de las representaciones que componen el imaginario social sino su modificación. Esta modificación se orienta, para el caso de los migrantes, en una especie de desvalorización y desconsideración de estas originales instituciones y que colaboran con cierta degradación de algunas representaciones originales. Se dan, así, tensiones y contradicciones fogoneadas por los cambios en el imaginario social.

El migrante ya socializado en el medio urbano, deja de lado, por considerarlas ineficaces, algunas instituciones originales y las suplanta por otras que sí lo son para el modo de producción y reproducción social en la ciudad. Paralelo a esta consideración desvalorizadora, pueden impregnarse otras consideraciones negativas: “Ellos (los parientes del “norte”) *son pobres, ignorantes, no entienden la plata...*” (Donato. Varón. Qom) y los sujetos que no migraron no pueden captar en su totalidad, el cambio al que han sido sometidos sus parientes que han migrado. El saldo que

queda es de dolor e incomprensión. Dolor por la pobreza del pariente que vive en el “norte” e incomprensión por parte de estos de las modificaciones ciudadanas.

La progresiva desaparición de la retribución recíproca afecta diferencialmente a los grupos de edad. Si en la sociedad moderna industrial urbana, la política social devenida desde el Estado se diseña y se implementa para satisfacer las necesidades que la población más vieja tiene, la retribución recíproca puede ser entendida, con las salvedades del caso, como una analogía de la política social descripta. Si la retribución recíproca permitía que los viejos de la comunidad accedieran a una asignación de productos esenciales, ya que ellos debido a su incapacidad física no podían conseguir, al desaparecer esta institución y no ser suplantada, es posible advertir un aumento de su vulnerabilidad.

La retribución recíproca puede ser vista, es una propuesta, como una forma original de asignación de recursos cuya base es algún tipo de solidaridad intergeneracional comunitaria.

V.1 El monte, la ciudad y el trabajo

El monte es diferente a la ciudad desde muchos aspectos. Tanto uno como la otra, son lugares llenos de significados y son, también, de donde se obtienen los recursos necesarios para la existencia. Las personas experimentan estos lugares durante el curso de su vida y, en base a esta experiencia, configuran significaciones y representaciones. Las que me interesan destacar, son las relacionadas con la reproducción cotidiana que, en la ciudad, están ligadas al trabajo.

El monte, se configura como un lugar dotado de particulares ambigüedades que, incluso, pueden ser comprendidas según género.

Para las mujeres, el monte es un lugar de relativa autonomía de género pues en sus expediciones, generalmente grupales y/o familiares, cuando recolectan frutos silvestres y fibras vegetales para sus tejidos (*yiscas*), están apartadas de sus maridos. Por otro lado, es también un lugar donde las mujeres más jóvenes pueden ser *pilladas*. El monte es para ellas, un lugar dotado de ambigüedad; posibilita cierta autonomía de género pero, a su vez, es un lugar peligroso.

Para los hombres, en cambio, es el lugar de la *marisca* y si bien hay ciertos peligros; alguna fiera, el encuentro con algún *payák* o incluso la policía o la gendarmería, de

alguna manera, las actividades que llevan a cabo, configuran parte de su masculinidad. Para el hombre Qom, el ejercicio de la fortaleza física, se configura como una representación de la masculinidad.

En la ciudad, las diferencias de género se conforman según la propia lógica de la vida moderna y el trabajo. Como la mujer puede obtener un empleo, logra cierta autonomía económica que se fortalecerá, en la vejez, con la obtención de la jubilación.

Las mujeres en el “norte” logran, en la actualidad cierta autonomía si son nombradas en la municipalidad o en la provincia, como auxiliar docente bilingüe, agente sanitario, empleada municipal, etc. y, evidentemente, la posibilidad de obtener un trabajo permanente, está produciendo importantes cambios tanto en la comunidad, como en las relaciones entre los géneros y en el imaginario social.

La venta ocasional o frecuente de las artesanías, colabora con esta autonomía pero no llegan a tener la fuerza simbólica del trabajo asalariado. No obstante, es importante entender que estas mujeres, con empleo asalariado, con beneficios sociales, cursaran su existencia diferencialmente, por lo que es forzoso establecer comparaciones entre la mujer migrante en la ciudad y la mujer en el “norte” y estas divergencias están patentizadas en las diferencias del monte y la ciudad.

Una distinción que me interesa resaltar, es la representación de seguridad impregnada a la ciudad pero no como urbe sino a que, en esta última, no solo abundan los recursos, la “riqueza”, sino una de las formas altamente valorizadas que es el trabajo y, sobre todo, el trabajo asalariado que se configura como uno de los fenómenos de mayor distinción entre las dos regiones. En las comunidades originarias en las que vivieron de niños, la *marisca* y la ida a los ingenios, eran las formas en que se obtenían la mayoría de los recursos económicos, que siempre fueron poco. El “arreglo” o el “arreglo grande” era el momento, después de meses de trabajo, en donde cobraban, en un local del establecimiento, su salario. Este “arreglo” consistía en que el hombre o la mujer, se presentaban en el local en cuestión y pedían los productos deseados, según le iba informando el empleado del ingenio, hasta agotar el dinero que habían ganado. Se debe aclarar que estas personas no conocían, en aquella época, el valor del dinero ni tenían conocimientos matemáticos por lo que no sabían, a ciencia cierta, cuanto debían cobrar. Este desconocimiento se sumaba a una larga lista de acciones de explotación laboral.

La ocasión del “arreglo” era una oportunidad única. Era el momento en donde el indio

disponía de sí mismo y se confirmaba lo que él esperaba; poderse hacer de ciertas mercaderías imposible de adquirir en el monte. Escopetas, genero, zapatos, herramientas, etc., y algunos pocos productos envasados, volvían a la comunidad de origen en donde, por medio de la institución conocida como retribución recíproca o reciprocidad generalizada, se incorporaban al pequeño circuito comunitario. El “arreglo” ha quedado grabado en la conciencia de estas generaciones en forma positiva. Cuando el Qom que había trabajado duramente durante meses, al igual que su mujer, se acercaba al mostrador en donde podía retirar lo que pedía, justificaba su ida al ingenio aunque muchos de sus amigos o parientes yacieran enterrados en las tierras que él mismo trabajo.

Quedará instalado en el imaginario social de estas personas la representación del esfuerzo físico, el desgaste, la enfermedad, la “lucha” a la que estaban sometidos tanto en el ingenio, como en el monte.

Antes, como sufríamos, cuando me tenía que meter en el monte, en todos, era trabajoso. Cuando uno no tiene suerte, es peor. Uno tiene que volver con hambre...así, sin trabajo, no se puede estar, sufriendo...En el monte se rompe la ropa, ahora estoy pensando en tener un trabajo. Eso es más seguro. Amalio. 1996. (Testimonio recogido por Gordillo 2006:211-2)

En la ciudad, la vida se presenta, por lo menos para estas personas socializadas en el “norte”, de forma más segura, en donde hay mayor disponibilidad de recursos de todo tipo: sociales, materiales, etc. y mucho de esta seguridad la da el trabajo. En la ciudad no es posible la *marisca* y las únicas formas que tiene el sujeto para obtener los recursos necesarios es a través de alguna forma de trabajo. En el “norte”, la *marisca* y la retribución generalizada, permiten a los sectores más desfavorecidos de la comunidad, por ejemplo, aquellos que no poseen un empleo asalariado, defenderse, por decirlo así, de algunas formas de explotación laboral en las fincas poroteras o algodonerías. En cambio, en Buenos Aires, el sujeto está obligado a obtener recursos por medio del trabajo, la política social estatal o alguna forma descalificada como el *cirujeo*, *changas*, etc. Paradójicamente, el sujeto que vive en la ciudad, y que por ende estaría más “desprotegido” teóricamente, no lo está en virtud de la abundancia de recursos que restringen su vulnerabilidad. Por el contrario, el sujeto que vive en el “norte”, debido a la carencia de recursos, puede ver fortalecida su vulnerabilidad.

Esta eficacia en la obtención de los recursos que posibilita la ciudad, es un indicador de la adaptación del imaginario simbólico original a las nuevas demandas a la que se enfrentan los migrantes. En el caso de los que han envejecido en la ciudad es donde podemos encontrar ya cristalizadas, las adaptaciones de las representaciones originales a las representaciones urbanas.

La diferencia mencionada, y que tiene a la obtención de los recursos necesarios para la vida como núcleo principal, nos indica la relación que existe entre el lugar de residencia y las formas de obtención de los recursos. Esta relación es mucho más satisfactoria en la ciudad que en el “norte” y está en estrecha relación con los factores de fortalecimiento social representados por la “riqueza” de la ciudad pero también por la acción social del Estado sobre todo en relación a la salud y a la educación.

La representación que ha surgido con mayor fuerza en mis informantes, ha sido el trabajo y, sobre todo, el trabajo legal, en “blanco”, porque les posibilita la jubilación y la salud, en ese orden. En este punto es menester hacer la siguiente distinción: una representación adquiere parte de su sentido en la práctica. Si bien se puede decir que algunas representaciones son eminentemente simbólicas, hay otras que pueden poseer cierta ambigüedad en su significado. Este es el caso del trabajo como así también de la jubilación. En esta representación se conjugan dos aspectos que me parecen importantes resaltar; por un lado su significación puramente simbólica pero, por otro lado, su práctica como estrategia para la vida. En este caso, y de acuerdo a lo reseñado, el trabajo y la jubilación, sin dejar de ser representaciones, son también estrategias para la obtención del dinero cuyo objeto es poder reproducir materialmente la vida en la ciudad. No es la *marisca*, entonces, la acción que puede ser llevada a cabo para la obtención de los recursos indispensables, sino que la ciudad obliga a obtener dinero para poder pagar las mercaderías y los servicios necesarios. En la sociedad capitalista es imprescindible obtener recursos de esta índole para no caer en la indigencia o en la mendacidad. Una de las adaptaciones a la que me refiero, se manifiesta en la comprensión de la jubilación que si bien no es la retribución recíproca, y es forzada la comparación quiero resaltarlo, es vista como un tipo especial de retribución por sus aportes. La conciencia de que se ha aportado a la jubilación y que el cobro de ella es un derecho del que aportó, ilustra la adaptación a la que me refiero. La jubilación, ingresa al imaginario social de los Qom que han migrado a la ciudad. Estas personas envejecidas en la ciudad, no tuvieron incorporada esta representación

en su imaginario social de origen y han debido incorporarla. Estas adaptaciones tienden a homogeneizar de alguna manera a las personas que habitan la ciudad tendiendo a invisibilizar otro tipo de adscripciones que las étnicas. Ser beneficiarios de la política social, dota de cierta seguridad al sujeto y, de alguna manera, lo integra al colectivo protegido por la política social del Estado. Es posible pensar que en el futuro, y con la expansión de los sistemas de cobertura social, todos los ciudadanos del Estado sean beneficiarios y no solo accedan, o sea más sencillo hacerlo, para los que viven en la ciudad.

Lo importante para esta tesis es comprender cómo se relacionan las representaciones del monte y la ciudad, como dos lugares distantes espacialmente, con la identidad y la experiencia del mundo. Atender a la espacialidad como una de las fuentes de la identidad social es situar al espacio como un referente sógnico. El lugar⁹², es un espacio dotado de significación y en él está inscripto parte de la identidad.

Los actores sociales construyen su identidad social en un lugar y en un tiempo. Desde esta perspectiva, el monte es el lugar donde es posible la *marisca*, donde el Qom se siente más Qom, si es que puede expresarse así. De esta manera, hay una imbricación entre el lugar, las prácticas llevadas a cabo en ese lugar y el proceso de constitución de la identidad entendida como el resultado de esta imbricación.

Si a lo dicho le sumamos las particularidades étnicas y toda la complejidad resultante de hechos históricos de la conquista militar y la adscripción social como indio, es comprensible la contradicción en la que están insertos estos sujetos y que se hace patente en los viejos Qom que han migrado a la ciudad.

Estas personas ya instaladas desde hace muchos años en Buenos Aires, viven esta contradicción y no por ello dejan de ser eficaces en el logro de su reproducción. Quiero decir; si bien optan, incluso vehementemente seguir viviendo en la ciudad y no planean regresar al “norte”, siguen manteniendo la representación de que la comida del monte es más sana y dota de fortaleza física al cuerpo y que, incluso, no hay enfermedades. Sin embargo, aceptan sin resquemor, que en la ciudad se vive mejor y que hay muchos más recursos de todo tipo y que estas cuestiones cobran mayor importancia en la vejez.

Coincido, entonces, con Gordillo cuando concluye que

⁹² Cfr. Marc Augé (1993): *Los no lugares*. Gedisa. Barcelona.

...la forma en que los actores sociales incorporan narrativas hegemónicas depende, en primer lugar, de la localización de sus experiencias cotidianas y, en segundo lugar, de las tensiones y fracturas espaciales creadas por esta incorporación. (Gordillo 2006:220)

V.2 Cambios en la ciudad

La vida en la ciudad supone profundos cambios con respecto a la vida que se tenía en la comunidad de origen. La dinámica urbana posee otro tipo de exigencias, sobre todo materiales pero también simbólicas, que las que se necesitaban en el “norte”. Estas exigencias se relacionan de manera directa con particulares saberes que deben ser adquiridos de manera más o menos rápida para que la vida en la ciudad pueda desarrollarse de forma eficaz. Algunos de estos saberes colisionan con aquellos que se practicaban en la comunidad de origen.

Los saberes a los que me refiero se relacionan con prácticas más individualistas que los que se ejercían en el “norte”. La ciudad moderna, entonces, favorece el individualismo y esto puede traer aparejado alguna tensión.

Las necesidades que tienen algunas comunidades de organizarse según las formas emanadas de la ley, los obliga a modificar algunos saberes y comportamientos; por este motivo, algunos liderazgos clásicos, como el de los viejos/as o el de los caciques, pueden ser puestos en discusión. Aquí es posible notar cómo influye la sociedad moderna, especialmente en su faz política, sobre la dinámica tradicional de las comunidades. El Estado Nacional, obliga a las comunidades a adaptarse a sus normativas lo que produce modificaciones hacia adentro de las comunidades cuyos sujetos nacidos y criados en la ciudad, confrontan con los líderes más viejos en relación al intercambio burocrático con las organizaciones del Estado Nacional moderno. Esto supone una transformación de las identidades y afecta directamente el rol de los viejos.

La influencia del Estado Nacional en la vida de los ciudadanos, sean indios o no, no se puede soslayar. La particularidad que quiero mencionar al respecto es que, a partir de la provisión de derechos sociales, especialmente el derecho a la jubilación y a la pensión por vejez o por discapacidad, la comunidad designa a determinadas personas para que operen como gestores ante las autoridades para obtenerlos. Esta designación informal otorga cierta capacidad de liderazgo que colisiona con los liderazgos tradicionales y que estaban ligadas a determinados saberes en relación al uso de yuyos, que no se encuentran en la ciudad, o determinadas prácticas mágicas

que han caído en desuso. Algunos jóvenes o adultos, al conocer los vericuetos de la administración pública, por ser ellos mismos funcionarios de la municipalidad o por tener contactos con partidos políticos, adquieren una nueva forma de liderazgo que, como dije, suele colisionar con las más tradicionales detentados por los viejos. De esta manera, la identidad tradicional Qom es impactada por la influencia del Estado⁹³

La formación de barrios periurbanos en los que las relaciones entre familias, las formas de subsistencia, la territorialidad, la acumulación de bienes y las relaciones con el Estado se van modificando, contribuye a la emergencia de identidades y formas de adscripción nuevas como agentes sanitarios, delegados, pastores evangélicos, maestros y miembros de asociaciones civiles. Al mismo tiempo, los ingresos económicos percibidos gracias a nuevas ofertas laborales y los diferentes modos de inserción en el mercado laboral producen una diferenciación social generadora de nuevos roles. (Salamanca y Tola 2002:99)

En la ciudad puede operarse una transición de una forma original, propia de la comunidad de origen, sustentada en años pasados en los saberes tradicionales como el conocimiento de ciertas enfermedades y su tratamiento por la medicina natural o los saberes para el *mariscado*, a nuevas formas de liderazgos ya no sustentadas en relaciones de parentesco o de prácticas como el chamanismo sino sobre otro tipo de relaciones construidas o bien por las recompensas que da el trabajo asalariado o autónomo o por los contactos que determinadas personas de la comunidad sostienen con la comunidad urbana en general. De esta manera, pueden transformarse las formas y los lazos de cohesión al interior de la comunidad que se transforma sin por ello perder su identidad Qom.

Con la migración a la ciudad se reconfiguran, entonces, los liderazgos. Los jóvenes en la ciudad, al poseer saberes útiles (lectoescritura, monetarización, computación, uso de las instituciones públicas, etc.) pueden disputarle el liderazgo a los más viejos. En Buenos Aires no hay tantos *pi'ogonaq* cómo en el "norte".

Investigador: *no me queda claro, ¿Es que hay cosas que pasan allá en el "norte" pero acá no? ¿No vienen los pi'ogonaq a Bs. As?*

Donato: *acá hay truchos, jes que no vienen! Se quedan allá en el "norte"...acá no hay quien enseñe, eso se transmite...*

Informante. Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

⁹³ Para una mayor profundización al respecto Cfr. Salamanca y Tola (2002): La brujería como discurso político entre los Tobas del Chaco Argentino. En revista *Desacatos*. Revista de antropología social. Primavera-verano, Número 009. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. DF. México. Páginas 96-116

El pastor del Evangelio puede ser la figura, como es el caso de Donato, que sintetice las prácticas chamánicas tradicionales con los saberes sociopolíticos útiles y necesarios para el desarrollo eficaz en el medio urbano. El pastor “sabe” como hacer ciertas “cosas” como pedir un subsidio o ir a la municipalidad a solicitar agua, tener un programa de radio, etc. Quizás, para la comunidad Yechtakai, sea la figura de su pastor quien nuclea las formas de liderazgos tradicionales con las modernas. La pertenencia a la iglesia del Evangelio pero también la participación en Organizaciones civiles, deportivas, culturales, etc., le otorgan a esta persona en particular un liderazgo especial.

...las redes organizativas se superponen a redes de parentesco que actúan como distribuidores de los beneficios recibidos del gobierno y de los partidos políticos. La organización se convierte entonces en una alternativa económica personal y en una herramienta de legitimación social convocante basada en el beneficio económico y el apoderamiento simbólico...Estos bienes y servicios son comúnmente gestionados por los líderes quienes actúan también como promotores del partido político, fortaleciendo de este modo su poder local y logrando cada vez más adscripciones. (Salamanca y Tola 2002: 104)

Las redes organizativas, cómo la Iglesia y las propiamente comunitarias y políticas, se superponen, aunque no las eliminan, a las redes de parentesco conformando una novedosa forma de reciprocidad mucho más ligada al clientelismo político⁹⁴.

En el contexto urbano suelen producirse transformaciones y se pasa de una ética igualitaria hacia una ética más orientada con el individualismo del tipo capitalista que estimula el progreso individual antes que comunitario. Los viejos perciben claramente esta transformación y esta percepción, y la decepción que produce, puede explicar en parte, la añoranza del “tiempo de antes” en donde se privilegiaba los aspectos comunitarios y no los individualistas.

Evaristo: ...vamos de visita, ellos también cada tanto vienen acá, es como que no hay ese rencor (en el “norte”), no hay como algunos acá, otras costumbres, no hay rencor... (vamos a) visitar toda la familia, los conocidos, no hay, ¿Cómo te puedo decir? No te tienen atado al tejido jejeje.

Informante. Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

⁹⁴ Para una profundización sobre este tema Cfr. Auyero, Javier (2001): *La política de los pobres. Las prácticas clientelares del peronismo*. Manantial. Argentina y Trotta, Miguel E. (2003): *Las metamorfosis del clientelismo político. Contribución para el Análisis Institucional*. Editorial Espacio. Bs. As.

Las acusaciones de falta de generosidad y de no recibir bien a las visitas⁹⁵ o el extremo egoísmo de algunas personas mucho más preocupadas en obtener lucros personales se inscriben en esta percepción.

En la ciudad de Buenos Aires, los migrantes deben aprender urgentemente las formas capitalistas en relación a la búsqueda y permanencia en el empleo ya sea en relación de dependencia o en las *changas*. Este aprendizaje supone una adaptación. En este punto, cobra importancia la capacidad que tiene el sistema representacional para adaptarse a las nuevas condiciones sociales que permitan la reproducción del sujeto y de su familia. No es solamente aprender a manejar los medios de transporte o los utensilios y herramientas (aspiradoras, tornos, lavarropas, etc.) que cada trabajador opera en su lugar de trabajo, sino la comprensión de las formas mercantiles del trabajo asalariado que son escasas y diferencialmente conocidas y desarrolladas en su comunidad de origen. Quiero decir; no es que no conozcan ciertas formas mercantiles del trabajo, al fin y al cabo, han concurrido a ingenios, a fincas particulares a trabajar e incluso hoy día desarrollan ciertas tareas propias de una economía capitalista. Lo que sucede es que en la ciudad de Buenos Aires, estas formas están mucho más desarrolladas que en Formosa o en el Chaco y han hecho desaparecer otras formas que, en la comunidad de origen, estaban representadas por el monte y por la reciprocidad generalizada. Cobrar por quincena o por mes, saber hacer un presupuesto para un trabajo de albañilería o de limpieza e incluso conocer y negociar la recolección de papeles, chatarra, etc. con otros sujetos no indios, supone la disposición y la adquisición de nuevos *habitus* aptos para esta nueva práctica. La vida en la ciudad, es un desafío y hasta una impugnación a algunas de las representaciones originales del “norte”.

También hay que adaptarse a la dieta de la ciudad y a la forma de obtención de los recursos alimenticios. En el “norte”, ante la escasez de trabajo asalariado, se puede recurrir a la *marisca* y obtener, en forma estacional, ciertos productos como miel, carne de caza, pescados, frutos silvestres, etc. En la ciudad no.

⁹⁵ Recibir y tratar bien a las visitas es un atributo social y protocolar muy bien valorado entre los Qom. Esta es una conducta sostenida por los más viejos de la comunidad y tiene cierta relación con la institución de la retribución recíproca. Atender mal a la visita, puede originar una acusación de mezquindad por parte del afectado y esta es una cualidad negativa dentro del imaginario original Qom.

En la ciudad existe una dependencia casi total del trabajo desplegado en todas sus formas. Al no haber monte, es imposible recurrir a él en busca del sustento alimenticio. Se asiste, así, a una paradoja: por un lado, se vive en un medio en donde abundan recursos de todo tipo pero se está condicionado por un sistema de búsqueda de estos recursos que es propio de la ciudad y del orden capitalista en donde el trabajo es la actividad humana que posibilita dicha obtención; incluso las actividades del cirujeo ingresan en esta dinámica. Lo obtenido por esas formas se cambia por dinero que, a su vez, es intercambiado por productos. En el otro extremo, la actividad de la *marisca*, ligada a ritmos estacionales, no parece proporcionar excedentes que permiten cierta acumulación originaria pero porta, en sí misma, un aura de autonomía e independencia que funciona como un escape a ciertas formas de dominación y control capitalista (Gordillo 2006)

Si el monte y el bañado “...se constituyen como refugios parciales frente a condiciones de explotación” (Gordillo 2006:115) a las que fueron (y son) sometidos los Qom en la actualidad, esta particularidad es inexistente en la ciudad de Buenos Aires. Algunos “refugios” urbanos encuentran su expresión en las redes de solidaridad barrial, familiar y religiosa y también en los programas implementados desde la política social pero creo que es forzado hablar de similitudes entre uno y otro ejemplo. La diferencia fundamental está marcada por los procedimientos típicamente mercantiles y capitalistas propios de la ciudad y si bien, según la bibliografía reseñada, es posible advertir como lenta pero tenazmente el orden capitalista se va consolidando en las comunidades originales del “norte” y va transformando la sociedad Qom, en la ciudad de Buenos Aires, Resistencia y Rosario, esta es un proceso ya consolidado hace años. Lo que se obtiene por medio de la *marisca* en el monte, es consumido por el grupo de parentesco o de vecindad sin la intervención de ningún intermediario en cambio, en la ciudad, se necesita conseguir dinero para sustentar las necesidades básicas y esto ya marca una diferencia considerable.

El cambio que estoy marcando es mucho más profundo y tiene muchas más implicancias que las que aparecen en una mirada superficial. Afecta y transforma substancialmente el imaginario social original Qom, sobre todo, el de las comunidades originales sitas en el “norte”. El ejemplo que sustenta esta argumento está representado por la transformación de la institución de la reciprocidad generalizada.

Las formas de retribución colectiva típicas de los Qom y también de los Wichis no pueden desarrollarse en la ciudad. Si bien es posible advertir algunas formas de repartición de productos o de intervenciones en otros ámbitos -religiosos, políticos, sociales, etc.- estas formas adoptan más una significación de “ayuda” que de intercambio recíproco. Estas “ayudas”, tal como las estoy entendiendo, entre diferentes miembros de la comunidad, feligreses de la misma iglesia, familiares, etc. pueden darse en ocasiones precisas como una enfermedad o el desempleo. En el trabajo de campo, sin embargo, el testimonio recogido, informa que es en ocasión de la venida de algún migrante a la ciudad o cierta visita de algún pariente o conocido, la ocasión típica en que esta “ayuda” se realiza. Las formas de reproducción en la ciudad son antes individuales que colectivas y se asemejan cada vez más, a medida que el grupo familiar vive en la ciudad, a la de todos los sectores empobrecidos. Desde esta perspectiva, no es posible destacar la pertinencia del rasgo étnico. El trabajador, el cartonero, la mucama Qom, no se diferencian de la paraguaya, la santiagueña o el bonaerense.

Sin embargo, lo dicho no quiere decir que, en ciertas ocasiones, como festividades familiares o religiosas no haya invitaciones. Pude concurrir, especialmente invitado por el pastor, a una reunión en una iglesia. Al final de la ceremonia se realizó una chorceada a la que fui invitado. Todas las personas participaron de la ceremonia realizada y se sirvieron un sánduche de chorizo y un vaso de gaseosa. Esta chorceada fue costeadada por el pastor de la iglesia. De la misma manera, en ocasión de que un pastor de otra iglesia concurrió a la casa de mi informante, no le cobró. Este tipo de actividades, forma parte de lo esperable en la comunidad.

En el trabajo de campo, no pude recoger ningún testimonio que confirme la práctica del intercambio recíproco como relata la etnografía en relación al ejercicio de esta práctica en el Chaco o en Formosa. Lo que sostengo es que esta es una práctica ligada a la “ayuda” antes que al intercambio recíproco reconociendo que, quien más “ayuda” adquiere cierta impregnación jerárquica entre quienes son “ayudados” y puede ver, así, aumentado su prestigio social, sobre todo si el que “ayuda” es un miembro destacado como el pastor. Si bien se espera que el pastor o el dirigente “ayude” en algunas cuestiones como los trámites para la jubilación, no es una exigencia cultural o un procedimiento institucionalizado sino que se inscribe dentro del imaginario esperable por las personas que habitan la ciudad. Se espera que el pastor

o el dirigente brinden su ayuda más allá de su adscripción étnica. Desde esta particular mirada, el pastor, el dirigente político partidario, pueden vehicular los programas sociales, que también son vistos como “ayudas”, y reforzar así, ciertas prácticas clientelares típicas de los procedimientos políticos.

Estas prácticas del intercambio recíproco, como se ha dicho, están siendo profundamente afectadas en las comunidades de origen en virtud de la mercantilización de las relaciones de producción, el empleo público, la transformación de la residencialidad, las prácticas clientelares y la progresiva transformación del imaginario social hacia formas modernas⁹⁶.

En la ciudad, la adscripción social es totalmente diferente a la del “norte”. Los Qom que han migrado, se han incorporado coactivamente al sistema de clases sociales típico de la ciudad. Si en su comunidad de origen, las adscripciones sociales dependían del parentesco, la edad, el género, las redes de solidaridad, la vecindad, etc., por su parte, en la ciudad, no es posible establecer estas redes de la misma forma que en el “norte”. No es que en Buenos Aires no se puedan establecer redes de solidaridad recíprocas, sino que asumen otras formas que en el “norte”. Ya no están ligadas al parentesco sino más bien a la proximidad espacial, el compartir la creencia religiosa o incluso tener hijos de la misma edad.

En la ciudad el trabajo asalariado, las *changas* incluso el cirujeo, son actividades insertadas en una economía monetaria. Esta inserción determina la adscripción social según el sistema de clases existentes impactando en el imaginario social y en el sistema representacional. De esta manera, el Qom en la ciudad se distingue del Qom del “norte” porque su trabajo es retribuido en dinero y no en productos, y si bien esta característica está cambiando rápidamente en el Chaco y en Formosa, en virtud de la modernización y del impacto de las políticas sociales y del clientelismo partidario, aún es posible encontrar las diferencias marcadas (Gordillo 2006:145).

V.3 Ciudad y política

Los contextos periurbanos son los que se ven mayormente influidos por las instituciones del Estado, los partidos políticos y, en general, por un amplio conjunto de imágenes y objetos portadores de modernidad que alteran las dinámicas individuales y grupales. (Salamanca y Tola 2002:115)

⁹⁶ Para una profundización sobre este tema Cfr. Gordillo 2006, Capítulos 4 y 5.

Un cambio que acontece con la migración a la ciudad y que me parece importante resaltar se relaciona con la esfera política. En la ciudad, la participación política en diversas organizaciones, sobre todo por parte de los más jóvenes, es una instancia más, diferente a las de la comunidad de origen, en la construcción de la identidad. No es que en el “norte” no haya participación u organización política dentro de la comunidad sino que, en Buenos Aires, la participación política de éstas organizaciones, se insertan dentro de una dinámica urbana y más moderna, por decirlo así, que en la comunidad de origen. En Misiones, Chaco, Formosa, etc., aún persisten formas arcaicas de participación y es mucho más frecuente que la tensión devenida de éste arcaísmo produzca hechos de violencia que tenga como resultado muertos o lesionados. El conservadurismo y las prácticas políticas ligada a él por parte de los dirigentes políticos que responden a los poderes de la sociedad hegemónica, continúan con los viejos métodos del siglo XIX o del XX en donde no se le reconoce al indio sus derechos ciudadanos. Estos hechos, son reflejados en los medios de comunicación pero rara vez alcanzan trascendencia nacional. Generalmente son resultado por el reclamo de tierras⁹⁷.

Ante esta situación pero también como resultado de la modernización de las organizaciones que nuclean a las comunidades indígenas, surgen nuevas formas de organización y de hacer política.

La particularidad nacional de nuestro país, como la de la mayoría de los países colonizados, amerita hacer una diferenciación entre Estado Nacional y la Sociedad Nacional

...el estado nacional (es) el conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional: la sociedad nacional o nación (es) el espectro completo de los sectores administrados por ese estado y que, por el efecto de la historia y bajo las presiones del estado, adquirió una configuración propia e identificable de relacionamientos entre sus partes: y los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés – de género, de orientación sexual, religiosa, etc.- que forman parte de la nación. (Segato 1999:167)

⁹⁷ A tal efecto y tan solo como uno de los muchos ejemplos se puede mencionar, la denuncia ante los hechos ocurridos en setiembre del 2011 en la comunidad Mapuche *Newen Twain Kom* en *Ñorquinco* provincia de Río Negro Cfr: <http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=5109-D-2011>

El Estado Nacional Argentino, al menos en su faz jurídico constitucional, no incorpora de hecho, quiero remarcar esta palabra, a las comunidades originarias como miembros plenos de derechos. Será recién en el año 1994 con la nueva Constitución Nacional y particularmente en el artículo 75° que se les reconoce la “preexistencia étnica”. Esta omisión, por decirlo de alguna manera, de estos ciudadanos argentinos reforzó la invisibilidad social a la que fueron sometidos.

Las transformaciones sociales, y particularmente la transformación política, acaecidas en los últimos años del siglo XX, ameritan un análisis diferente de los que se venían haciendo: para la política tradicional, influenciada por el pensamiento clásico y expresado por el ideario liberal más conservador, la sociedad democrática se expresa, políticamente hablando, por medio del sistema de partidos. En la Argentina no hubo prácticamente ningún partido político, a excepción del Partido Justicialista o alguna manifestación regional de algún partido provincial o algún sector provincial de un partido con representación nacional, que se ocupara de la cuestión indígena con la excepción del período electoral en donde se recurría a las tradicionales prácticas clientelistas o a la cooptación directa de los votantes mediante el secuestro de su documento de identidad cuando lo tuvieran. La población india sólo era tenida en cuenta como sujetos con capacidad electora, capacidad que, como dije, estaba circunscripta a la manipulación interesada del dirigente de turno.

Con el desarrollo de las fuerzas sociales de los países y la crisis del sistema económico y político resultado de la ineficacia, en términos de democratización de la sociedad y provisión del Bien Común General, comienzan a surgir nuevas alineaciones políticas provenientes del seno de la sociedad civil, que pretenden superar el tradicional sistema de partidos. Hacia fines del siglo XX es posible notar en muchos países occidentales, incluso en los colonizados, el surgimiento de movimientos civiles representativos de intereses particulares, Vg. Gay, ecologistas, mujeres golpeadas, madres solteras, campesinos por la tierras, etc. Dentro de estas asociaciones surgen los movimientos que tienen en la cuestión indígena su núcleo⁹⁸. La proliferación de estas organizaciones, tanto sociales como políticas, supone una interdicción a las formas clásicas de instrumentación política. Ya no son los tradicionales partidos políticos y el Parlamento las instituciones en donde la sociedad

⁹⁸ Cfr. Jelin op.cit.

civil encuentra su plena representación sino que, por el contrario, encuentra otra forma de representación social, cultural y política en estas otras organizaciones lo que determina novedosas formas de participación social y una interpelación a la clásica forma de diseño e implementación política sin impugnarla por completo. Dentro de ésta novedad, el rol de los viejos se ve desdibujado pues no siempre se comprende la profundidad de la transformación. Los viejos dirigentes indígenas suelen quedarse anclados, por decirlo así, en las tradicionales estructuras del Estado Nacional esperando la dádiva de algún líder carismático que otorgue “desde arriba” y bajo las tradicionales formas clientelares, los derechos constitucionales como en los años pasados.

Donato: *...en esa época estaba Perón y él nos ayudaba mucho, Evita también...*⁹⁹
Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

La vida en la ciudad, como se ha podido apreciar, supone la ciudadanización y esta es el efecto combinado de varias influencias que se superponen a las tradicionales. Las representaciones ciudadanas, en el sentido urbano y no estrictamente político, influyen y modifican las representaciones originales que traen los migrantes. Estas quedan como larvadas en la comunidad y rara vez la trascienden. Los viejos, los que han migrado desde la comunidad de origen, son los depositarios de estas representaciones y de estos saberes que van quedando desactualizados en el contexto urbano.

Las nuevas generaciones, nacidas y educadas en la ciudad, si bien aceptan su condición indígena, plantean otra formas de ciudadanía, ahora sí en su faz política. Captan, quizás debido a su educación superior en muchos casos, que las formas tradicionales representadas por los viejos, no son tan eficaces y plantean modificaciones en las estructuras organizacionales como así también en las prácticas. Es así, entonces que es posible observar la emergencia de tensiones intergeneracionales en el interior de la comunidad, en donde se pueden interpelar los clásicos liderazgos tradicionales representados en este caso por los líderes más

⁹⁹ En el año 1946 se organizó el llamado “Malón de la Paz” que consistió en una marcha a pié hacia Buenos Aires, de miembros de comunidades del Noroeste Argentino y de la zona selvática. Cfr. Valko, Marcelo (2012): *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Peña Lilo editores. Ediciones Continente. Cuadernos de Sudestada #10. Buenos Aires.

viejos, y plantear modificaciones tanto en la estructura de la organización como en sus prácticas.

La ciudad, como dije, influye de una manera decisiva sobre las tradicionales formas comunitarias originales y si bien estas subsisten y persisten, lo hacen de una forma adaptada a las exigencias sociales, culturales y políticas propias del ámbito urbano en donde la comunidad está inserta.

V.4 Migración y cultura

La mirada ingenua tiende a creer que la cultura y las organizaciones sociales son homogéneas y, en base a esta homogeneidad, se desprende cómo una consecuencia lógica, su “pureza”. Así, entonces, el investigador, influenciado por esta mirada, entiende a las comunidades originarias, como comunidades homogéneas y “puras” negándoles su historicidad y ubicándolas en categorizaciones por fuera del estricto marco de su propia cultura. Esta mirada, como se puede apreciar, posee una carga de simpleza y de superficialidad fácil de advertir.

Al estudiar los fenómenos de colonización del mundo por parte de Europa y, especialmente en América, esta mirada es difícil de sostener no sólo por el impacto cultural que significa la derrota militar de los habitantes de América sino porque no se advierten los múltiples intercambios de todo tipo entre colonizador y colonizado. La sola presencia del colonizador y la destrucción del mundo originario americano, rompen esa supuesta homogeneidad sustentada en un sencillo y simple etnocentrismo e indica la permeabilidad y la adaptabilidad que los hombres poseen gracias a ciertas características de la cultura.

Tanto la cultura del colonizador como la del colonizado, deben poseer “poros”, “puertas”, etc., que permitan ciertos intercambios cuyo producto final es, evidentemente, la heterogeneidad que permite significar los eventos que acontecen entre ellos. Incluso cuando el sometido es extinguido, hay algo de él que sobrevive en la conciencia del exterminador. Algunas características del sometido, ingresa al reservorio cultural del sometedor.

Desde la perspectiva que sostengo, no hay entonces “islas culturales” sin contacto sino un continente sin solución de continuidad que permite que grupos sociales diferentes puedan intercambiar entre sí.

Si al fenómeno colonizador le añadimos el fenómeno migratorio, la visión que propongo se fortalece.

Cuando las personas migran

...se desplazan portando significados que luego rearmen y transforman de modo diversos en las regiones donde se asientan o circulan (Grimson 2011:60)

Debido a la inmigración y a los efectos culturales que ella produce, no hay posibilidad que, en una ciudad, por ejemplo Buenos Aires que recibe inmigrantes, no haya contacto intercultural.

Una vez comprobado este contacto, se confirma que la cultura no es un sistema cerrado de creencias sino que, efectivamente, posee “poros” que permiten ciertos intercambios.

Las representaciones presentan, así, su capacidad de significar y resignificar las “cosas” y los eventos aún cuando estos provengan de otras configuraciones culturales, incluso de las configuraciones culturales del dominador

El concepto de cultura, entendido como conjunto de elementos simbólicos o bien como costumbres y valores de una comunidad asentada en un territorio, es problemático en términos teóricos y en términos éticos-políticos. Las principales dificultades teóricas que presenta surgen de que tiende a considerar a los grupos humanos como unidades discretas clasificables en función su cultura, como en otras épocas lo eran en función de la raza; sustenta la clasificación en el supuesto de que esas unidades tienen similitudes internas y diferencias con el exterior; y diseña un mapa de cultura o áreas culturales con fronteras claras, fundado en la idea del mundo como “archipiélago de culturas”...las fronteras entre grupos son mucho más porosas que la imagen de un mundo dividido -el mundo se encuentra interconectado y existen personas y grupos con interconexiones regionales o transnacionales diversas-; y que, por lo tanto, las personas y los símbolos no pueden asociarse de modo simplista a un territorio determinado. (Grimson 2011:61)

Una configuración cultural, nos dice Grimson es:

un espacio en el cual hay tramas simbólicas compartidas, un horizonte de posibilidad, hay desigualdad de poder, posee historicidad. Se trata de una noción útil contra la idea objetivista de que hay culturas esenciales, y contra el postulado posmoderno de que las culturas son fragmentos diversos que sólo los investigadores ficcionalizan como totalidades. La noción de configuración busca enfatizar tanto la heterogeneidad como el hecho de que ésta se encuentra, en cada contexto, articulada de un modo específico. (Grimson 2011:28)

Desde los inicios de la historia de la sociedad los hombres han dejado el lugar de nacimiento y se han ido moviendo por el mundo. Unas veces persiguiendo la caza, otras escapando de peligros, etc., se han trasladado solos o en grupos en busca de un bienestar que el lugar de origen, por diversas causas, no ha podido satisfacer.

En la actualidad, el flujo migratorio, si bien no se mantiene constante, no se ha detenido. Las migraciones externas pero también las internas son objeto de estudio de especialistas y esto es debido a la importancia que tienen para la planificación de políticas sociales y también para poder planificar hacia futuro.

Argentina tiene una particular historia en relación a las migraciones tanto externas como internas. En este capítulo se ha podido ver qué motivos tuvieron los informantes Qom para migrar desde su lugar de origen y como ha afectado este hecho a su sistema representacional. Queda de manifiesto que deben de haberse adaptado a las nuevas condiciones materiales y simbólicas que la ciudad les impone so pena de no poder desarrollar efectivamente su vida social. Si bien se pudo conocer la persistencia de algunas de sus formas o configuraciones culturales, en términos de Grimson, también se puede observar como estas están cambiando a partir de la radicación, por decirlo así, de las generaciones más jóvenes ya nacidas en la ciudad. No obstante, y es lo que me interesa resaltar, cabe mencionar la capacidad de adaptación, en base a la ambigüedad a la que hice referencia en hojas precedentes, que tienen las representaciones para ello.

Es importante mencionar que los informantes que se han citado, no migraron de viejos sino que lo hicieron de niños y de jóvenes aunque es posible notar hoy día, a partir de los datos censales, que hay un pequeño porcentaje de migrantes que ya son viejos y que vienen a la ciudad o bien porque son traídos por sus hijos o porque la ciudad les ofrece lo que no existe en su lugar de origen.

VI. LA EDAD. VARIACIONES ETAREAS ENTRE LOS QOM¹⁰⁰.

Las sociedades humanas significan los eventos que acontecen en su interior y los que afectan a los individuos que la componen para así poder comprenderlos. Las representaciones tienen la función, justamente, de significar esos eventos.

El sujeto que vive en el medio social, vive en una temporalidad (Heidegger 2007:257 y ss., Sartre 2008:169 y ss.). Esta temporalidad se presenta como un fluir, como un devenir, como un curso de vida. Este curso de vida es el *substratum*, la base de una existencia de vida.

Los acontecimientos inevitables que acaecerán en ese devenir existencial deben ser significados para poder comprenderlos. Si vivir significa cambiar, va de suyo que la existencia humana es cambiante a lo largo de toda su extensión.

Es así, entonces, que los inevitables cambios que trae aparejado la evolución biológica de los cuerpos como así también los cambios cognitivos, serán susceptibles de ser significados particularmente. A medida que el cuerpo cambia en virtud del crecimiento biológico y a medida que la psiquis también cambia acompañando esas modificaciones corporales, sumadas ahora al proceso de socialización que toda sociedad provee, surgen significados particulares, ligados a la temporalidad, que cristalizarán en un sistema que dará como resultado una estratificación que dé cuenta y que signifique socialmente esos complejos cambios a los que aludo. Este sistema ligado a la temporalidad, conformará lo que llamaré sistema estratificado por edad y que estará compuesto por diversas gradaciones que pretenden significar estos cambios.

La edad, entonces, de la que ya hablaré, es la representación colectiva y social en relación al tiempo de vida, que una sociedad se da para significar tanto los cambios a

¹⁰⁰ Una versión de este capítulo, comparando el sistema de edades entre los Zoques de México y los Qom de Argentina, se presentó en las IX Jornadas de Sociología, en la mesa 73 "Envejecimiento y vejez en la sociedad globalizada" realizada en la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires agosto de 2012 cuyo título fue: "La Edad. Variaciones etáreas entre los Zoques de México y los Qom de la Argentina."

nivel biológico como a nivel cognitivo y social y, al significarlos, los dota de sentido y no solo son susceptibles de transmisión intergeneracional-histórica sino que también posibilita comprenderlos.

Toda sociedad humana, entonces, posee un devenir temporal. En este devenir se inscriben trayectorias particulares de vida que se modificarán según un sistema de estratificación por edad que asigna roles, expectativas, obligaciones, etc., según, justamente, la edad del sujeto. Esta adscripción, según la edad se superpone, como se verá, a otros sistemas de adscripciones como el género, la jerarquía social, el nivel de ingresos, la religión, la etnia, etc.

Mediante esta adscripción, los sujetos socializados, formarán parte de una comunidad social y la edad conformará no solo una forma de dar sentido a los cambios que provee la temporalidad, sino también que formará parte de una cadena de significaciones que sujetarán al sujeto al “mundo-ahí” como un Ser temporal.

Tomaré entonces a la edad como un concepto representacional cuyo núcleo figurativo está en relación al tiempo vivido y a las expectativas sociales en relación a las edades constituidas socialmente haciendo particular hincapié en las edades correspondientes al envejecimiento humano.

VI.1 La edad

Al preguntarle al diccionario sobre el concepto de edad nos dice que es: el tiempo que una persona ha vivido, cada uno de los períodos de la vida humana, entre otras definiciones tales como: duración de las cosas materiales, conjunto de siglos, espacio de años que han corrido de tanto en tanto tiempo, equivalente a era, y otras definiciones más entre las que se menciona edades: adulta, antigua, media, avanzada, de bronce, de piedra, proveya, temprana, tierna, etc.

Cómo se puede apreciar, las sociedades han dividido la existencia humana en edades, períodos o etapas para poder significar esos cambios es decir, no hay una sola edad sino que ésta representación alude a los cambios a nivel biológico, social y cognitivos que acontecen en el devenir existencial humano.

La edad es un fenómeno de difícil comprensión. Se vincula directamente con una variable que, *a priori*, se nos aparece como objetiva y externa al individuo pero, a medida que nuestra reflexión se profundiza, descubrimos las múltiples conexiones que tiene con la vida. Esta variable es el tiempo cronológico, la temporalidad de la que nos

hablan Heidegger y Sartre. El ser humano es un ser histórico y está atravesado por ésta variable temporal que se torna inevitable. Estas múltiples imbricaciones se entretajan en una red que conformará la urdimbre del tiempo vital y que será la que soportará el tiempo histórico. Entonces tenemos: un tiempo vital (apreciable en nuestro cuerpo biológico), un tiempo cronológico (medido por el calendario) y un tiempo histórico.

La interacción del tiempo histórico con el tiempo vital ocurre en el contexto de una tercera dimensión: el tiempo socialmente definido. Cada sociedad está graduada por edades y cada sociedad tiene un sistema de expectativas sociales con respecto a lo que es apropiado para cada edad. El hombre pasa a través de un ciclo socialmente regulado desde el nacimiento hasta la muerte, y que es tan inexorable como el paso a través del ciclo biológico: una sucesión de edades socialmente delimitadas, cada una de las cuales tiene reconocidos derechos, deberes y obligaciones. (Neugarten 1970:25)

Entonces tenemos, un tiempo cronológico cuya externidad y objetividad se hace patente en la maquinaria mecánica de un reloj, un tiempo socialmente definido para cada una de las personas y un tiempo histórico, de resolución social y trascendencia comunitaria. De alguna manera, estos tiempos son la base para la existencia de las edades. Un individuo tendrá entonces veinte años (tiempo cronológico), será adolescente (tiempo social) y será un hombre medioeval o moderno (tiempo histórico). Tomaré entonces a la edad como un concepto representacional cuyo núcleo figurativo está en relación al tiempo vivido y a las expectativas sociales en relación a las edades constituidas socialmente.

Básicamente existen, al menos, tres tipos de edades en el ser humano: la edad cronológica, medida en años calendarios y que es la que más se ha extendido en la sociedad moderna, la edad social considerada como la edad apta para desarrollar determinados roles y, dentro de ella, la edad legal que es el permiso que da un Estado Nacional para realizar determinadas actividades o adjudicar responsabilidades civiles, penales, militares, etc¹⁰¹.

No existe un programa exclusivamente biológico universal predeterminado, lo biológico debe considerarse como interactivo. El sujeto es activo dentro de ciertos límites y dentro

¹⁰¹ Otro tipo de edades, de las que no daré mayores precisiones porque escapan a la estricta mirada sociológica de ésta tesis son la edad emocional, más ligada al campo de la Psicología y la edad funcional, más ligada al ámbito de la medicina. Sobre esta última Cfr. Arce y Betes (2007): *El mayor activo. Cómo gestionar la valiosa aportación de los mayores de 55 años en la empresa*. Almuzara. España.

de un contexto, en términos de una ecología del desarrollo humano, donde se incluye la interacción humana y el mundo del significado. (Muchnik 1998:315)

Lo que nos queda claro, es que la parcelación de la vida en períodos cronológicos puede obedecer a diferentes causas entre las cuales cabe mencionar:

- necesidad del mantenimiento del control social.
- necesidad de ubicar culturalmente a los individuos en alguna forma de “orden” con algún sentido o significado y que tiene una estrecha relación con el punto anterior.
- necesidad de dar sentido a las diferentes transformaciones acaecidas en el transcurrir humano.

VI.2 Gradaciones de edad entre los Qom

En entrevistas mantenidas durante mi trabajo de campo me propuse como uno de los objetivos conocer las gradaciones de edad según la entienden mis informantes. De esas entrevistas pude elaborar el siguiente cuadro:

Cuadro N° 13
Gradaciones Qom de la edad humana

Edad	Nombre Qom
Recién nacido, amamantando	O´O
Cuando comienza a gatear	<i>Nogoltok</i> (Hombre), <i>Napek´ta</i> cuando está gateando.
Cuando da los primeros pasos	<i>Piguiñé</i> . Sin distinción de sexo.
Cuando comienza a correr. Comienzan a jugar (3 años aprox)	<i>Mcalgok</i> o <i>Mgalcok</i> . distinción de sexo
Manejar el arco (6/7 años aprox.)	<i>Nakpie</i> . Niño.
Hacer tareas domésticas	<i>Riocon</i> o <i>Liocon</i> . Niña.
16-18 años	<i>Nsok</i> . Hombre <i>Campig</i> . Mujer
Más de 18 años	<i>Kañolé</i> . Mujer.
Adulto casado	<i>Ie</i> . Sin distinción de sexo.
60 años y más	<i>Iajaikí</i> . Hombre <i>Iagainá</i> . Mujer.
Cuando se tiene nietos, abuelos.	<i>Igual</i> . Un solo nieto <i>Igual Pi</i> . Varios nietos
La última edad, antes de la muerte	<i>Iape</i> . Hombre. <i>Komé</i> . Mujer

Fuente: Elaboración propia

Se hace notar que, como ya se ha dicho, los Qom se reconocen como cazadores (*mariscadores*) y hay una edad en donde se le enseña al varón a utilizar el *cheknek* (el arco) y *cheknak* (la flecha). A partir de éste aprendizaje el sujeto deja de ser niño y comienza a ser hombre y salía, junto con los mayores, no necesariamente viejos, al monte a *mariscar*. A la niña, *riogon/liogon* se le enseñan las tareas domésticas como *caipaguen* que significa lavar y las tareas de recolección en el monte, juntar el *mistol* (*Zizhipus mistol*) que es un árbol del que se consumen sus frutos y sus semillas, el *chaguar* (*Bromelia hieronymi*) del que se extraen las fibras que se teñirán y se tejerán las *yíscas* que son unas bolsas en donde los Qom llevan sus pertenencias.

Cuando el hombre ya conoce los secretos de la caza es considerado adulto y lo mismo sucede con la mujer cuando ya sabe realizar todas las tareas del hogar, del tejido y de la recolección, sin embargo, en la sociedad tradicional, por más que se sea adulto y se permita mantener relaciones sexuales, no es la edad considerada para el matrimonio. El modelo de nupcialidad tradicional ubica entre los treinta y cuarenta años¹⁰² como la edad para casarse y formar una familia. Este modelo no es el que rige en la ciudad y cada vez más se verifica su modificación incluso en los territorios del “norte”. Ésta es la denominación que usaron mis informantes para referirse a la comunidad de origen. *Nsok* y *Kañolé* se refieren a adultos que no han tenido hijos. El matrimonio, en las comunidades de origen y en el tiempo de los “antiguos”, denominación que adquiere algunas cualidades míticas en el relato de los informantes que habitan el conurbano bonaerense, se hacía cuando un hombre pedía la mujer a los padres de la misma:

Investigador: *¿Cómo se llama la edad cuando se casan?*

Eugenio: *Es como waronak, es decir, el querer es nopik, un muchacho le dice nopik y ahí nace el camino a casarse...*

Investigador: *¿Y cómo se llama a la persona adulta que ya está casada?*

Eugenio: *Yegonai, así se los llama...*

Varón. Qom. Pacheco. Bs. As. 2010. Entrevista propia.

Es posible apreciar en la gradación por edades en la comunidad Qom, que no parecen obedecer a un orden cronológico medido por el calendario, sino a la evolución

¹⁰² La utilización de la edad cronológica obedece a que los mismos informantes la han usado conformando, quizás, un signo de transculturación. Me ha llamado la atención en el trabajo de campo que se mezclaran las dos culturas y los dos idiomas. A veces utilizaban la designación urbana y otras la Qom.

biológica-cognitiva del sujeto y a las habilidades subsidiarias de ésta evolución (gatear, jugar cerca de la casa, caminar, correr, etc.). Se ve que no es el recorrido de la mecánica cósmica lo que define las edades sino los signos de la evolución biológica cognitiva y las habilidades y saberes adquiridos. Este conjunto, que se instrumenta en forma armoniosa, es condición y *substratum* de las expectativas de rol según la edad y según el género; cuando el niño aprende a manejar el arco y la flecha y la niña las tareas domésticas, a recolectar los productos del monte, a tejer el *chaguar* dejan el estatus de niño/párvulo y pasan a la gradación siguiente.

En el caso de los viejos se debe destacar la abuelidad. La condición de abuelo y el tener uno o más nietos, lo que liga posiblemente el significado de la abuelidad con el linaje y la extensión del mismo a través de la descendencia, recibe nombres diferente; *Igual* es el abuelo con un solo nieto e *Igual Pi* un abuelo con varios nietos. También llamo la atención que a la vejez avanzada –o la abuelidad avanzada- hay una distinción de género: *lapé* para el hombre y *Komé* para la mujer.

Los viejos Qom son respetados por su comunidad pues reside en ellos un saber particular que es el soporte de su identidad. Si bien muchas prácticas han caído en desuso, sobre todo las alimentarias, las relativas a la salud (medicina tradicional), casamiento, etc., se advierte un orgullo por ser Qom y se hace mención, frecuentemente, a la injusticia y a los abusos a los que han sido sometidos por la colonización del Estado Nacional y Provincial. Los viejos de la comunidad son respetados ya no por su saber, el que parece no ser usado en la ciudad, sino por el sacrificio hecho y por mantener vivas ciertas tradiciones, la lengua y algunas creencias particulares. Los jóvenes de la comunidad que viven en la ciudad, se reconocen como Qom pero han dejado de lado ciertas prácticas como las relacionadas con la salud, la alimentación, el casamiento, etc.

En la cultura Aymará¹⁰³, la estratificación por edad está en relación a la adjudicación de “calles”. Estas “calles” son un espejo en relación a las jerarquías en donde serán adscriptos los sujetos según género.

¹⁰³ La intención de presentar la gradación por edades en otras culturas es favorecer la comparación.

En la “primera calle”, el sitio de mayor jerarquía se encuentra Awacoc Warmi (mujer tejedora) de treinta y tres a cincuenta años.

La segunda “calle” es ocupada por mujeres mayores de cincuenta años, la tercera por las viejas de ochenta y la cuarta por las tullidas y enfermas...en el mes de agosto cumplían funciones rituales que las colocaban por encima de las jóvenes casaderas. La Quinta calle es entonces el lugar de las solteras, hasta los treinta y tres años. Hay aquí una valoración positiva de la experiencia y del trabajo, que contrasta radicalmente con el culto a la juventud y belleza, propia de la sociedad invasora. (Cusicanqui 2010:24)

En esta cultura, parece haber una serie de conceptualizaciones peyorativas hacia las mujeres mayores y no hacia los varones mayores en donde es preciso señalar las cuestiones de género. Éstas no son exclusivas de la sociedad occidental. Continúa Cusicanqui: *“Así, a las de cincuenta años “Les llamaban vieja, viuda, promiscua (...) no tenían caso de ellas”. Y sin embargo, “eran respetadas como viejas honradas, y tenían cargo de doncellas y acudían en otras mitas y obligaciones.” (Cusicanqui 2010:24)*

Refiriéndose a Poman de Ayala¹⁰⁴ nos dice que antes de la invasión española las mujeres de ochenta años, las de la “tercer calle”, no tenían necesidad de mendigar su comida como los huérfanos y que estas eran las que se encargaban de llevar adelante esta tarea, en cambio, en la época de la colonización, no hay quien haga ese trabajo por lo que se puede suponer que las personas mayores, como los huérfanos, estaban abandonados a su suerte o a la caridad pública. Al respecto, me parecer pertinente mencionar que en la sociedad virreynal no había nada parecido a lo que hoy se conoce como política social. Las personas indigentes estaban abandonadas a su suerte o a la caridad pública o cristiana. Si bien existía, al menos en el Virreynato del Río de la Plata, un impuesto que se cobraba por las sucesiones, no había ningún interés por parte del Estado virreynal de atender las necesidades devenidas de la vejez, de la orfandad o de los accidentes¹⁰⁵.

Cómo se ha podido apreciar, las sociedades humanas adscriben a las personas que las integran en grupos de edad según distintos criterios que están asociados al género,

¹⁰⁴ Felipe Guamán Poma de Ayala (1556-1644) fue un cronista indio nacido en Perú. Escribió *El primer nueva crónica* donde narra la vida en el virreynato del Perú.

¹⁰⁵ Para una profundización sobre este tema Cfr. Mariluz, Gustavo (2009): *Estado, política y vejez. Las políticas para la Tercera Edad en la Argentina desde el virreynato del Río de la Plata hasta el año 2000*. Documentos de Políticas Sociales. N° 41. CIOBA. Ministerio de Desarrollo Social. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

a la evolución de los cuerpos, a la evolución cognitiva y al aprendizaje de determinados saberes que le serán útiles en la vida futura.

Para una mejor comprensión sobre los sistemas estratificados de edades, propongo comparar la cultura Zoque de Chiapas, México, con los Qom. Esta comparación se funda en que los Zoques son una comunidad de agricultores en tanto que los Qom son cazadores. Es importante esta distinción pues me ha permitido entender mejor las razones a las que puede obedecer un sistema estratificado de edades.

Para los Zoques

El status combina varias esferas como la económica, la capacidad de liderazgo, la salud, el prestigio como persona “caracterizada” (por su buena conducta, su edad, su bondad, entre otras virtudes), la habilidad de manejar conocimientos rituales “tradicionales” (magia, medicina, lenguaje culto, etc.), en suma, un reconocimiento social valorado en respeto hacia la persona por la autoridad moral ante la familia y la comunidad. (Reyes Gómez 2002:120).

Esta comunidad, en donde la economía se asienta en la agricultura de subsistencia, la relación que el viejo varón –aunque también la mujer pero, como está sometida a la autoridad masculina le es difícil adquirir su independencia económica- establece con la propiedad privada o del ejido, es de primer orden para la conquista del prestigio social. La propiedad de la tierra es el seguro en la vejez y es también fuente de conflicto con los descendientes. La propiedad de la tierra, el poder ser propietarios, es un bien valorado y es el lugar donde descansa el poder económico y también el control social. Quizás porque los Zoques son agricultores es tan importante la gradación de las edades según su relación con el ciclo solar diurno.

En tanto para los Qom, si bien adoran al sol y lo tienen como una de sus deidades máximas –aunque se debe aclarar que, en virtud del Evangelio, muchos de ellos son críticos a las creencias de los “antiguos”- su sistema ancestral de gradación de edades no se rige por un calendario solar. Es posible que al tener un origen cazador y guerrero, haya sido necesario constituir, en virtud de su propia organización social, un sistema de gradación de edades que de sentido y signifique el paso de una edad a la otra según la adquisición de saberes útiles y eficaces para la caza en el caso del varón y en la producción de bienes y transformación del producto de la caza (cocina, tejeduría, recolección, etc.) en el caso de las mujeres.

Hasta aquí, entonces, podemos decir que se puede encontrar una relación entre las gradaciones de las edades y la forma de producción de la reproducción social de la

comunidad a nivel económico en primer lugar. Evidentemente, las gradaciones de edad deben responder a un sistema de significaciones que den sentido a los cambios corporales y cognitivos de los sujetos y no parece extraño que la cotidianeidad de la vida y el mismo curso de ésta brinden los núcleos figurativos básicos para ésta adscripción. Las edades deben responder a una realidad percibida como verdadera y deben ser, además, eficaces para la reproducción social. No es casual que una comunidad agrícola sustente su sistema de gradación de edades en ciclos cósmicos atento a que estos se relacionan con la fertilidad de la tierra, la época de la siembra y cosecha, etc., en tanto que las cazadoras deben estar ligadas más a los saberes necesarios para perseguir y obtener la presa y en la construcción de los elementos de caza o pesca ya sean arcos y flechas o redes para pescar en el río.

La gradación por edades obedece, entonces, a la necesidad de la funcionalidad de las mismas para dar sentido no solo a los cambios corporales y cognitivos de los sujetos sino también como forma educativa para preparar a las nuevas generaciones en las tareas que deberán llevar en la comunidad para que esta pueda reproducirse. Lo mismo sucede con las edades mayores; si bien no todas las culturas tienen una alta consideración por estas personas, perciben que no son lo mismo que los jóvenes y son adscriptas ellas también en las gradaciones de edad según la significación que cada cultura provee.

La cuestión de la tierra no es un tema menor en ninguna de las dos comunidades analizadas. Entre los Zoques, dar la herencia en vida a los hijos, puede ser como un seguro en la vejez pero también si la repartición no los satisface, puede ser una fuente de conflicto y llevar al maltrato o a la inducción al suicidio. En cambio entre los Qom, la lucha por la tierra no tiene ésta característica individual. Se reclama la tierra a los Estados Provinciales y al Nacional por que les corresponde por los tratados firmados en ocasión de la derrota militar y por razones de Derecho Constitucional. Hace más de cincuenta años, las tierras que hoy reclaman eran territorios de caza, pero ésta condición ha venido cambiando drásticamente en virtud de la extensión y robo, por parte del hombre blanco, de sus tierras ancestrales para extender la superficie agrícola ganadera. Es así, entonces, que en virtud del saqueo de sus tierras –y de sus cotos de caza- y la ausencia de planes de inversión o de mejoramiento social que les permita continuar con su vida, mucho de los miembros de la comunidad Qom han migrado a las ciudades, y si bien en éstas los saberes de cazadores no son útiles,

parece ser que la solidaridad y el cariño hacia los viejos no ha desaparecido aunque se impugnen algunas de sus ideas. Si bien me han comentado que los jóvenes disputan el prestigio en la comunidad habida cuenta de los nuevos saberes adquiridos por ellos –alfabetización, adquisición de saberes modernos, profesiones ligadas a la salud y a la educación, etc.- estas disputas se encarrilan por caminos de concordia y armonía no exenta de tensiones las que son dirimidas de forma pacífica, por lo menos a nivel comunitario. Lo dicho no implica que, en una familia Qom, no existan conflictos intergeneracionales pero, según las entrevistas realizadas, al preguntar directamente sobre el maltrato a los viejos, me han respondido que no existe.

Entre los Zoques viejos, se pueden encontrar diferencias según la condición genérica; a saber, los varones viejos son los propietarios de la tierra en cambio a las mujeres viejas se les da un monto en efectivo, aves de corral, enseres domésticos, etc. Hay todo un complicado sistema de herencia, típico de las sociedades agrícolas, en donde la propiedad de la tierra funge como criterio de diferenciación social, que produce una asimetría de género; los hombres son los que mantienen y acrecientan su poder y las mujeres, al quedar viudas y no volver a casarse, no pueden recusar la herencia dejada a los hijos varones, quienes se deben hacer responsables de su propia familia, y el recurso que les queda es la mendicidad. Esta situación es desconocida entre los Qom para quien la ayuda comunitaria a los viejos es una cuestión indiscutible. Vuelvo a hacer mención que estas características originarias están sufriendo una transformación en la ciudad y en la actualidad.

Existe entonces una transferencia intergeneracional de recursos desde las generaciones más jóvenes a las generaciones más viejas que define una especie de reciprocidad etérea –que en la cultura blanca occidental la conocemos como tasa de dependencia- adherida a la tierra y sujeta a múltiples cambios y desequilibrios según la extensión de la familia y el tamaño de la parcela en el caso Zoque, y una reciprocidad más ligada a un condicionamiento moral-social en el caso de los Qom. En el caso Zoque, el estatus social no adviene automáticamente con el cumplimiento de los años y el acceso a las diferentes edades sino que, como se ha dicho, depende de la riqueza alcanzada con su trabajo. En cambio entre los Qom, la edad cumplida es ya un signo de prestigio social. Por ello, el seguro en la vejez para los Zoques, será disponer de muchas tierras, muchos animales para dejarles a los hijos, sobre todo al

menor, el que se quedará en la casa paterna, y entre los Qom será haber cumplido lo que la comunidad y su familia ha esperado de ellos. Como estos últimos comparten la propiedad comunitaria de las tierras en el “norte” e intentan reproducir este modelo comunitario en la ciudad, la problemática existente en relación a la herencia se desvanece. Pero también se debe decir que no todos los Qom que habitan en las ciudades lo hacen en comunidades. Algunos son propietarios de sus casas la que entrará en el patrimonio sucesorio pudiéndose desatar los típicos conflictos por la herencia que dejan los padres y que atraviesan las dimensiones culturales.

La mujer Zoque puede conquistar prestigio en su comunidad al cumplir el rol de comadrona o ejercer la medicina tradicional. En el caso Qom el prestigio de la mujer no necesariamente responde a estos saberes, aunque los posee, y se espera de ellas que ayuden en los partos, sobre todo en el “norte”. La mujer Qom debe ser *guapa*, fuerte, hacendosa. El ideal estético para la mujer es una mujer robusta, gorda y se separa considerablemente del ideal occidental que ve en la mujer un ser débil, vulnerable y que le corresponde al hombre cuidarla. Bien, este es un ideal alejado del ideal femenino Qom¹⁰⁶.

En la comunidad Zoque, el rol de abuelo a veces es más importante que el del padre. Pueden regañar a sus nietos pero también recompensarlos. Entre los Qom, si bien el abuelo es visto con amor y cariño, no es tan importante como entre los Zoques. Una prueba de lo dicho puede estar en que no existe una palabra Qom para designar la bisuabuelidad. Quizás el modelo de nupcialidad tardío influya en este caso. En el pasado/antigüedad, si bien los informantes mencionan que sus padres han sido longevos –me han hablado que llegaron a los cien años-, no mencionan, sin embargo, la existencia de bisnietos. Luego, a sabiendas de que los “antiguos” no eran anotados en el Registro Civil, es lógico suponer que no se está en condiciones de conocer exactamente la edad cronológica de los “antiguos” longevos. Tiendo creer que esta creencia en la longevidad de los “antiguos” debido a su forma de vida –comida natural, poca grasa, mucho pescado, poca harina, etc.- responde más a la etnoresistencia que a un dato verificable.

¹⁰⁶ Para una mayor comprensión del ideal femenino en la cultura Qom Cfr. Gómez, Mariana Daniela (2010): *¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo de los ingenios*. Citro (compiladora): *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Bs. As. Más adelante profundizaremos el análisis de la mujer Qom.

En una cultura en donde se glorifica el trabajo y el sacrificio, como entre los Zoques, la disminución de las fuerzas físicas opera como una dimensión negativa. Cuando el viejo ya no puede ir a su tierra a plantar, a cosechar, etc., debe delegar dicha responsabilidad a sus descendientes. Las mujeres viejas, por su parte, pueden conservar algo de su autonomía pues las tareas del hogar no son tan pesadas, desde el punto de vista físico, como la de los hombres y si bien su estatus social es desmerecido por su condición de género, la vejez las afecta diferencialmente comparada con los varones, incluso su propio marido. Entre los Qom no se ha podido percibir ésta distinción. Cabe aclarar que, para esta comunidad, las mujeres son seres “celestiales” pero esta categorización no contiene una significación exclusivamente positiva, antes bien, parece querer decir que ser celestial es muy parecido a la locura, la extrañeza, lo raro. Celestial refiere a que, en un tiempo mítico, las mujeres habitaban el cielo y descendían a la tierra y les robaban la comida a los cazadores hombres. Estos las descubrieron, cortaron la cuerda por donde las mujeres bajaban y pudieron dominarlas. Este mito está muy extendido en toda la zona amazónica y, en el caso Qom es conocido como el mito del *Nasogalat´Te* (calabaza con semillas)¹⁰⁷

La vejez, tanto para los Zoques como para los Qom está asociada a la sabiduría pero en relación a la transmisión de particulares saberes. En el caso Zoque, porque, al ser una comunidad marginada de los centros urbanos y tener como forma de reproducción la agricultura de subsistencia, el saber empírico del tratamiento de las enfermedades y de las cuestiones de la tierra (fechas de sembrar, de cosechar, tratamiento de enfermedades de los animales de corral y de las plantas, etc.) cobra mayor importancia. Pero éste saber no confiere estatus social el que, como se ha dicho, está en relación a la propiedad de la tierra. Los viejos con prestigio son aquellos que no solo mantienen su propiedad y la acrecientan sino que también están en posesión del saber del habla culta, de los misterios religiosos y sacros, de las normativas de las ceremonias, etc. Son ellos los principales y a veces se los consulta para dirimir cuestiones entre los individuos. Conforman una especie de Gerusia pero no solo por

¹⁰⁷ Alude al mito tan extendido de la vagina dentada. Las mujeres que bajaron del cielo poseían dientes en su vagina lo que imposibilitaba la consumación del acto sexual. Los hombres debieron romper esos dientes –cada grupo tendrá su versión sobre este hecho- y, con ellos, llenaron las calabazas que hacen sonar en determinadas festividades. La sonaja es un instrumento musical mágico ya que contiene los dientes de las vaginas femeninas. La condición de celestial obedece a estas razones y no a razones sacras o similares. Volveremos sobre este mito.

haber cumplimentado las gradaciones de la edad, sino por la sumatoria de todo lo dicho. Los viejos Qom también son reconocidos por su comunidad porque en ellos radica el saber de los “antiguos”. En virtud del proceso de transculturación al que fueron sometidos y como resultado de la migración a la ciudad, los viejos son los depositarios del saber étnico que posibilita la etnoresistencia. Se debe decir que asistimos, en la República Argentina, a una lucha social y política que tiene a los pueblos originarios como los actores de luchas étnicas reivindicativas, especialmente relacionadas con la propiedad de la tierra, la defensa del idioma y hasta la de sus saberes en relación a la medicina. Los viejos, entonces, asumen una visión romántica ya que no solo fueron explotados laboralmente cuando eran enviados a los ingenios azucareros y tabacaleros sino que también son el reservorio de aquellos saberes propios y que les posibilita distinguirse e identificarse a partir de ésta distinción. Los viejos Qom son consultados por los jóvenes, en mayor medida en el norte que en la ciudad, sobre las cuestiones que tienen que ver con el curso de la vida; trabajo, familia, salud, hijos, etc. Si le sumamos que algunos viejos cumplen roles importantes en la iglesia Evangelio –son pastores-, este rol de prestigio se ve incrementado.

La vida humana transcurre en un devenir. Este transcurso da cuenta de la temporalidad. Los hombres significamos ésta temporalidad mediante representaciones sociales y colectivas que tienen por objeto darle sentido a las transformaciones del cuerpo y de la psiquis. Para dar cuenta de éste particular fenómeno sociotemporal, se institucionalizan sistemas estratificados y gradaciones de edades no siempre ligadas a una variable cronológica sino, en los casos estudiados, a la evolución de los cuerpos y de los saberes. Al mismo tiempo, se adscribe a los sujetos a expectativas de rol ligadas a la edad. Por ello, los sujetos seremos niños, jóvenes, adultos, viejos, padres, abuelos, etc. Cada una de estas edades se caracteriza no solo por los signos corporales -que existen-, sino también por lo que se debe hacer en cada una de ellas. La sociedad espera de sus sujetos que actúen de acuerdo a esas expectativas; el no cumplirlas puede traer aparejado determinadas sanciones.

Pero el hombre no siempre quiere adherir a estos sistemas y busca los caminos para modificar estas expectativas. De esto se trata el cambio social etéreo. La velocidad en los cambios sociales, la aceleración en las modificaciones en las estructuras sociales, la urbanización, las complejidades de los saberes urbanos y técnicos-administrativos, colaboran para modificar las expectativas de rol. Lo que ayer se esperaba de un joven hoy ha cambiado y lo mismo podemos decir de los viejos. Ayer se pedía a los viejos que se quedaran en sus casas, ayuden con los nietos y esperen su final. Hoy es cada vez más frecuente encontrarnos en la ciudad con viejos que estudian, se enamoran, se casan, viajan al exterior y no por ello no son queridos o no cumplen responsabilidades familiares. La mirada sobre la vejez ha cambiado y, con esta mirada, también cambian las expectativas de rol en relación a la edad. Sigue siendo importante la adscripción económica, de género, de etnia, etc., pero asistimos a un debilitamiento de ciertas adscripciones que van perdiendo sentido al ritmo de la modernización acelerada de la sociedad.

Me ha interesado comparar dos sistemas de gradación, diferentes a las gradaciones occidentales, para mostrar las desigualdades que se establecen a partir de la adscripción según el rol que debe desempeñar el sujeto de acuerdo a su edad. La comprensión de las dinámicas de los sistemas estratificados de edad y la modificación de las expectativas de rol asociadas al sistema de edades, son un insumo para desarrollar investigación gerontológica y, a partir de los datos recogidos en la investigación, pueden ser usados como insumos para la planificación y la implementación de políticas para el sector, pero también para su utilización en el ámbito familiar y comunitario. Saber como envejecemos y como envejecen nuestros parientes, amigos, vecinos, etc., posibilitará construir un mundo en donde las diferencias de edad no sean la excusa para la marginación sino para una integración que respete todas las diferencias atribuibles al ser humano.

VII. LOS “ANTIGUOS”, EL TIEMPO DE “ANTES”. La memoria. El olvido

Existe una visión recogida tanto en la bibliografía como en las entrevistas acerca del tiempo en que se vivía sin la intromisión de los “blancos”, los “europeos”, los “criollos”, etc. Esta es una visión marcada por la nostalgia utópica de un paraíso perdido en donde la libertad y la salud parecen ser las dos concepciones dominantes.

Investigador: *¿Y cuándo empieza la vejez?*

Eugenio: *Y, la vejez no sé, porque la verdad que esto...mi abuelo murió a los 100 años, mi abuela a los 99...*

Donato: *Mi tatarabuelo a los 127...*

Varones. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

Se debe notar que, para la época en que los parientes de los entrevistados vivían, es muy posible que no existiera el registro civil en la zona. Ellos mismos, según me han contado, fueron inscriptos ya de niños crecidos de tal manera que es difícil creer que haya habido indios tan longevos, sin embargo no se debe descartar tal hecho.

Los testimonios recogidos, mayoritariamente, indican una vida y una época que se ve con una mirada romántica idealizada como paradisíaca en donde abundaba la pesca y la caza y donde la comunidad era feliz.

Donato: *Más anterior que cuando no se conocían los alimentos de ahora, por que se vivía de la caza y de la pesca, casa no tiene sino choza, donde había pescado, ahí van*

todos, cuarenta familias, donde hay miel, ahí van todos, por que consumían miel, pescados, no se conocía lo que es la harina...

Varón. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

Investigador: *¿Y que comían?*

A: *Comía solamente chaelqom¹⁰⁸...por eso antes nunca enfermaba...porque cuida, se cuidaban, por ése no tiene dolor de estómago así...Ahora ya nada, cuando uno come cualquier cosa, por eso mucha enfermedad, mucha enfermedad..* (Testimonio recogido por Citro (s/d):3)

Testimonios recogidos por Gordillo coinciden con los recogidos en el trabajo de campo:

Los antiguos andaban en el monte, cazaban corzuela, suri (Ñandú¹⁰⁹), frutos del monte...Muchas veces estoy pensando que los más viejos (los "antiguos" no necesariamente los ancianos), los ancianos, o sea nuestros abuelos, eran más gordos. Una señora era de más gorda. Los chicos estaban muy bien de salud. Pero ahora en cambio no. Mirá que yo estoy viendo a la gente. Alguno está pálido, porque veo que no tienen cosas para comer. Bueno, hay para comer, pero hay eso que viene de los almacenes: pan, azúcar. Por eso muchas veces estoy pensando eso, porque ahora casi no andamos en el monte. Emilio Rivero. Qom. Vaca Perdida. 1997 (Gordillo 2005:38)

La comida del anciano casi no tenía sal. No tenían papas, no conocían las papas. No conocían las cebollas, no se conocía el pimentón, no conocían la salsa. Solamente comían sopa de pescado. Casi no había enfermedad. No había nadie que tenía que ser operado. Ahora yo como más o menos bien, como en un restaurante, y ya me tienen que operar. Antes no comíamos cosas hermosas y no había ningún operado. Será que la comida del monte tiene más vitaminas. Lo que nos hacía grande era la comida de sopa de pescado...Ahora los chicos se acostumbran al pan, caramelos, galletitas. Ahora tenemos mate y hay más enfermedades...Ahora casi todos somos petisos. Carlos Martín. Qom. Vaca Perdida. 1996 (Gordillo 2005:39)

Entonces la gente antigua no tenía enfermedad... Ramón Morales. Qom. La Esquina. 1996. (Gordillo 2005:39)

El anciano nunca tenía hambre. Era una vida linda...Era de más linda la vida del anciano...El toba era gordo, comía la comida de él. Ahora comemos la comida del blanco y no estamos gordos... Nicanor Jaime. Isla García. 1996. Qom. (Gordillo 2005:39).

Se tendrá ocasión, más adelante, de advertir la importancia que adquiere para el tema salud, lo relacionado con los alimentos naturales y de la ciudad¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cogollo de una variedad de palma

¹⁰⁹ Todas las aclaraciones que aparezcan entre paréntesis me corresponden.

¹¹⁰ Los testimonios presentados nos muestran ese romanticismo utópico al que hice referencia y si bien es posible entender que hoy, en algunas regiones del país haya desnutrición y falta de atención social, este hecho no llega a impugnar ese romanticismo por el paraíso perdido. La desnutrición y la falta de atención médica es más frecuente en las comunidades de

El tiempo de los antiguos significa el tiempo de la autonomía y de la autodeterminación, el tiempo en el que la tierra no tenía dueños hombres. (Tamagno 2003:169)

Silvia Citro (s/d), concuerda con las apreciaciones de Tamagno en otorgar al “tiempo de antes, de los antiguos” una connotación idealizada, una visión paradisíaca de esa época. Los viejos, los “antiguos” cumplían una función tanto simbólica como práctica en las iniciaciones. Un ejemplo sobre esta función puede estar en la preparación de una bebida fermentada de miel o de algarroba que se usaba en algunos ritos, por ejemplo, en las iniciaciones femeninas¹¹¹.

origen que en la ciudad ya que en éstas los migrantes no viven en las mismas condiciones que sus parientes en las provincias -aunque se debe decir que en la ciudad, muchos de ellos viven en condiciones de pobreza salvo contadas excepciones-. Quizás valga como ilustración el siguiente relato que me tuvo como protagonista. En ocasión de trabajar como voluntario en la campaña contra el cólera en el año 1993, estrenando mi título de grado, fui destinado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, a la Colonia Santa Rosa, en la provincia de Salta, entre la ciudad de Tartagal y Orán y también en Pichanal y en Santa Victoria Este, dos comunidades más pequeñas que la Colonia Santa Rosa y mucho más chicas y pobres que Tartagal y Orán. Estas ciudades se ubican hacia el este de la provincia de Salta en lo que se conoce como el Chaco Salteño y en donde habitan los Wichí. En el trabajo de campo, pude comprobar la desnutrición infantil que aquejaba a algunos de los niños que habitaban esas comunidades indias, alejadas del centro urbano. Generalmente eran niños de padres adolescentes cuyas viviendas eran muy precarias y se encontraban al fondo de las comunidades por los que a los agentes sanitarios de la provincia se les hacía un poco dificultoso llegar. Lo dicho no justifica el hecho, pues tanto la provincia como la Nación, disponían de recursos como para combatir la desnutrición infantil. La anécdota que quiero relatar es la siguiente: hacia el fondo de la comunidad, en la misma Colonia Santa Rosa, vivían dos adolescentes Wichí en una precaria vivienda de tablas de madera recubiertas con Ruberoi que es un cartón impermeable que se utiliza debajo de las tejas y por encima del machimbrado en los techos. El Ruberoi debe impedir que pase el agua de lluvia de las tejas quebradas. Tenían un pequeño bebé desnutrido y me asombró ver que sus pequeños ojos estaban cubiertos de moscas ya que, al ser húmedos debido al lagrimal, estas moscas depositaban sus huevos allí. Hablando con los padres del bebé les pregunté cuanto hacía que ese niño se encontraba con ese problema y me contestaron que alrededor de una semana. Cuando volví al hospital de la Colonia Santa Rosa, sede del Comando contra el Cólera, comenté el hecho con un médico y me dijo que no era un gran problema y que era frecuente que eso sucediera. Este médico es el que me explicó lo de las moscas y lo de la humedad en los ojos. Al otro día, retornando a la comunidad para seguir haciendo mis entrevistas, me encuentro que el niño ya no tenía esas moscas en los ojos y la madre me comentó que pasó por su vivienda una agente sanitaria y le entregó una pomada para que su hijo se curara. Como se puede apreciar en esta anécdota, estaba el recurso médico patentizado por la presencia del agente sanitario y del remedio adecuado pero no se ponía en práctica sencillamente por que esta familia Wichí vivía más alejada en la comunidad. Como se puede apreciar, la vida de éstas personas en el “norte”, es mucho más precaria y vulnerable que en Buenos Aires o Rosario. El más fácil acceso a la salud y a los medios para combatir estas plagas disminuye la vulnerabilidad a la que están expuestas en estas alejadas comunidades. No es que en la ciudad no haya peligros o enfermedades, sino que en ellas se encuentran a disposición más recursos con que atenderlas.

¹¹¹ Para mayor información sobre estas iniciaciones Citro (s/d): *Creando una mujer: el ritual de iniciación femenina entre los tobas*. En Szapairo, Liliana (comp) (s/d): *Púberes y adolescentes: estudios clínicos y antropológicos*. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. Material de trabajo y Gómez (2008a, 2008b y 2008c).

...y el que tiene que probar ése es el pi'io'Gonaq, si está listo, pero el que toma eso tiene que ser una persona de edad y los jóvenes le cuidan a los ancianos para no pelear, para que no haya problemas... (Citro (s/d): 8)

En estas entrevistas la antropóloga refiere, según su trabajo de campo, la función que cumplían los viejos, especialmente las mujeres viejas, en la iniciación femenina transmitiendo los saberes en relación a la feminidad y las normas que se debían cumplir para no producir daños en la sociedad. Un complejo sistema de prohibiciones tales como no comer grasa, no mirar a la luna, etc., eran transmitidas por la madre o alguna vieja de la comunidad a la niña que se estaba convirtiendo en mujer.

Este romanticismo utópico suele influir incluso en los trabajos de los profesionales dedicados al tema que, al no poder encuadrar correctamente los testimonios recogidos en los trabajos de campo, son influenciados por el discurso utópico de los informantes colaborando con la mirada académica deformada por el etnocentrismo y el paternalismo al que se hiciera referencia.

La mirada del científico social, del etnógrafo, del antropólogo, es seducida por el mito del buen salvaje que condiciona su investigación y también la justifica. Por eso es que he aclarado que tomo la cuestión de la ciudadanía como acción social como un tema medular creyendo así poder evitar dejarme llevar por dicho discurso.

Analizando correctamente el testimonio recogido en las entrevistas de campo, se logra descubrir esa mirada romántica y utópica a la que hice referencia.

Investigador: *¿Qué es lo que le gusta y que es lo que no le gusta de Buenos Aires?*

Eugenio: *El Chaco me gusta en todo sentido, menos el racismo, y Buenos Aires acá hay una diferencia muy grande, la gente del "norte" es más social, pero acá no, acá es como que te quieren cuando tenes plata ¿viste? Y cuando no tenes, arregláte...*

Investigador: *¿Y que le parece positivo de Buenos Aires para que vivan tantos años aquí?*

Eugenio: *El trabajo, la obra social, la jubilación, esas cosas.*

Investigador: *Si tuviera que elegir de vuelta el viaje ¿Qué haría?*

Eugenio: *Pa' mí es lo mismo, haría lo mismo.*

Investigador: *¿Está arrepentido de haber venido a Buenos Aires?*

Eugenio: *No.*

Donato: *Positivo es que uno trabaja y está mentalizado que cuando sea viejo ya tiene jubilación pero en el campo no, trabaja pero no hay jubilación para nada.*

Varones. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

Si bien hay una rememoración bucólica sobre cómo se vivía en el "norte", al preguntársele directamente si se está arrepentido de la venida a la ciudad, la respuesta es categórica.

Llama la atención la adopción de los valores que pregona la cultura hegemónica sintetizada en la jubilación y la seguridad social. Resulta llamativo y abona mi idea que, aún pensando que la vida en Buenos Aires es más individualista, más violenta, menos comunitaria, menos tranquila que en el campo o en el “norte”, ellos prefieran vivir en la ciudad ya que son conscientes que pueden acceder a beneficios sociales que serían imposible en su comunidad de origen aunque reconocen, por otros testimonios, que la situación está cambiando.

No obstante, y más allá de la mirada romántica y utópica, se sigue sosteniendo la identidad india en la ciudad pero adaptada a las condiciones que la misma ciudad propone. Este es un fenómeno de adaptación que nos indica la capacidad de los seres humanos para sobreponernos a condiciones de vida novedosa e incluso hostil. La vida de estas personas son un ejemplo de cómo el ser humano se adapta y logra vivir sosteniendo una identidad en un medio que no las promueve e incluso las rechaza. Esa resistencia étnica, es lo suficientemente fuerte como para oponerse a una aculturación promovida desde la cultura hegemónica que no obstante no logra desarmar la imbricación cultural que permite a los hombres encontrar un sentido a su Yo, a su Ser existencial, adoptando lo que les es útil para desarrollarse en la ciudad sin perder su identidad india.

La apelación a los antiguos, al tiempo de antes, debe entenderse, es mi propuesta, como un pasado compartido utópico y romántico y que es como un reaseguro de identidad ante el embate asimilador e integracionista promovido desde la ciudad y desde el Estado Nacional.

VII.1 La memoria

Un tema que me parece pertinente en esta reflexión en virtud de los testimonios recogidos en el campo y que he reproducido, es el tema de la memoria, la diosa *Mnemósine*¹¹², ya que, si hemos comprendido el Ser de la temporalidad que se explaya en el curso de una vida y hemos hablado de eventualidades esperadas, se

¹¹² Para los griegos, *Mnemósine* era la diosa de la memoria. Hija de *Geo* y *Urano* forma parte de la familia de los *Titanes*. Su hermano *Cronos* fue el padre de *Zeus* quien junto a *Mnemósine* engendraron las nueve *musas* y justamente los poetas pero también los reyes, pueden comunicarse con ella invocándolas. Es interesante el pensamiento griego acerca de la memoria sobre todo el de Sócrates quien, como se sabe, no dejó testimonio escrito pues pretendía apelar a la memoria de sus alumnos para que fueran creativos y no meros repetidores de lo que habían leído.

debe decir que en esta “espera”, a la manera de Heidegger, interviene la memoria como una especie de fundamento reiterativo cuya característica es ser el producto de un proceso de sedimentación que termina configurando un suelo en donde se asienta una comprensión integral de la cotidianeidad. Más allá de toda clasificación y de las taxonomías que podamos construir al hablar de “memoria colectiva”, “memoria oficial”, “memoria individual”, “memoria del hacer” y las clasificaciones del tipo neurológico como “memoria reciente”, “memoria retardada”, “deterioro de la memoria”, etc. “las memorias” terminan dotando a la memoria de una polisemia ligada a este sistema de clasificación. Esta polisemia, como veremos, es también el resultado de una confrontación.

En primer término, se debe dejar claro que recordar

...como cualquier actividad cognitiva, es también atribuir significados...Dada esta intensa relación entre memoria y significado, es posible remontarse desde los acontecimientos recordados a los criterios de significación para procurar interpretar a estos últimos. En ese sentido, la memoria se convierte en instrumento de interpretación y por eso constituye un importante recurso hermenéutico. (Montesperelli 2004:8).

Lo que recordamos, entonces, son situación y acciones de nuestro pasado con sentido y no meros recuerdos a la manera de un depósito en donde rescatamos cualquier recuerdo solo estimulados por alguna técnica más o menos sofisticada. Los recuerdos son el resultado de una confrontación con el olvido por qué no podemos elegir qué olvidar sino que este proceso se da como resultado de esa confrontación entre memoria y olvido que nacen juntos.

La reconstrucción del pasado por medio de la memoria ocurre dentro de marcos que estabilizan y delimitan lo recordado. Dichos marcos – espacio y tiempo- son socialmente construidos. (Oddone y Lynch 2008:127)

La memoria se nos hace presente mediante un atributo de la conciencia (Candau 2002:16) y posee atributos simbólicos y semánticos

...que permite la elaboración de representaciones del pasado y del futuro, expresiones ideales de la domesticación concreta del tiempo. Finalmente, es el origen de las creencias, de los mitos y...de las teorías (filosóficas, psicoanalíticas, psicológicas, antropológicas) en relación con la memoria. (Candau 2002:16)

La relación cognitiva que liga al presente con el pasado no es una relación lineal sino que es circular pues el conocimiento del mundo del presente depende del

conocimiento que hayamos tenido del mundo del pasado y que funciona como un punto de referencia de nuestra experiencia pasada y actual. La experiencia pasada es la clave para entender la experiencia del presente de tal manera que existe una ligazón entre estas dos dimensiones temporales.

El recuerdo, de alguna manera, confirma la *duree* de la que nos habla Bergson¹¹³ pues nos habla de ese flujo temporal entre el pasado ya vivido y este presente que se convierte en pasado. Pero, por otro lado, el recuerdo fija al pasado y detiene, si es que se puede decir así, esa *duree* impidiendo notar el flujo temporal de la existencia. Sólo la renovación siempre cambiante de la carga mnémica del recuerdo, que toda vez que es recordado cambia, puede darnos cuenta de ella. La memoria, entonces, desde una mirada influida por la filosofía de Bergson nos indica la duración del tiempo como *duree* y, a la vez, su fijación como recuerdo transformado en algunas ocasiones en representación.

Como venimos a un mundo que nos precede y que ha sido construido por nuestros antecesores, es también la experiencia de ellos la que heredamos en forma de tradición. En virtud de este ordenamiento preexistente, el pasado se sustrae a un caos y adquiere sentido mediante la ordenación institucionalizada de algunos eventos que ya han sido seleccionados y que el “ser-ahí” vuelve a repetir en forma cíclica pero añadiéndole su propia significación e interpretación, que no por ser propia, no contiene elementos de ese pasado sedimentado en la tradición. En este procedimiento reiterativo y permanentemente recreado, se encuentra una transmisión, insertada en un horizonte histórico-lingüístico, que permite que se reproduzca la experiencia de la temporalidad. Gracias a la continuidad de la memoria, adviene en nuestro presente en forma de tradición, una parte de ese mundo del pasado y de nuestros antecesores que, en forma ordenada y sincronizada, formará parte de nuestro presente. En ese pasado, el presente tiene sus raíces.

La memoria es también la reproducción de las significaciones imaginarias que se instituyen por medio de la circulación de

...las diferentes narrativas en dispositivos grupales de otredad con adultos mayores...Las narrativas son representaciones semióticas de una serie de eventos conectados con sentido en una manera temporal y causal y están vinculadas con una

¹¹³ Bergson, Henri (1973): *La evolución creadora*. Colección Austral, Espasa-Calpe. S.A. Madrid.

praxis emancipatoria que permite emerger las voces de los pueblos y comprender el poder de la palabra silenciada de los otros que habitan en los márgenes de la cultura, obturadas por las historias oficiales y los imaginarios sociales. (Golpe 2011:106/7)

Investigador: *¿Cuál es el rol que cumplen en la comunidad tanto como lajalpik como lagaina¹¹⁴?*

Eugenio: *El rol...charlar con la gente, con la comunidad, es decir, explicando la historia, enseñando la historia, que no se pierda la lengua, que no se pierda la costumbre, mantener la cultura, eso es más o menos...Uno sabe a través de la generación que estudia a través de los abuelos...el anciano para nosotros es la base del saber que tiene experiencia, la experiencia es lo que vale digo yo. Informante. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.*

En este caso se puede apreciar el rol que juegan los viejos/as Qom en la transmisión del imaginario social y las representaciones asociadas a éste. Por medio de las narraciones que se mantienen con los grupos más jóvenes, no ya alrededor del fuego, sino en el comedor de una vivienda o en la Iglesia, los más viejos de la comunidad transmiten narrando y relatando, las historias comunes en donde habitan las imágenes y las representaciones propias de la comunidad. Se debe advertir que, con la migración a la ciudad, es posible distinguir dos clases de imágenes y representaciones sencillas; las asociadas al “norte”, al monte, a la comunidad de origen que están sujetas a un doble proceso de dilución y de fortalecimiento étnico y a las propias de la ciudad y que se relacionan con la fundación de la comunidad y la idea de lucha, sacrificio y adaptación de los primeros Qom que llegaron.

Como los recuerdos, como se ha dicho, traen consigo el ambiente social que les dio su origen, es que se habla, incorrectamente, de una “memoria colectiva”¹¹⁵. Digo incorrectamente porque me parece que el término que corresponde es el de “memoria compartida” ya que, al menos generacional, comunitaria y familiarmente, los recuerdos son compartidos con los otros con los que los hemos vivido. La noción de “historia oficial” quizás se adecue a la noción de “memoria colectiva” y sea útil para los historiadores pero, en Sociología, esta nominación es incorrecta; quiero decir, no hay una “memoria colectiva” porque no todos los que vivimos los hechos definidos

¹¹⁴ Personas mayores en lengua Qom.

¹¹⁵ Es posible notar en este concepto de “colectivo” la influencia de Émile Durkheim quien sostenía que lo que le daba coherencia y sentido a la sociedad era esta capacidad colectiva. Sin oponerme totalmente al pensamiento del sociólogo francés, me permito no estar de acuerdo con él en relación al tema de la “memoria colectiva” como así también al concepto de “inconsciente colectivo”, “opinión pública” etc. Sobre una crítica al concepto de “opinión pública” Cfr. Pierre Bourdieu. “La opinión pública no existe”. *Sociedad y Cultura*. Grijalbo. México. 1984. Páginas 239-250

como “históricos”, es decir, una batalla, la erupción de un volcán, un particular proceso social, etc., los vamos a significar en forma idéntica. Esa “otra” historia nos está hablando de que hay “otras” formas de compartir el recuerdo de los hechos sociales de trascendencia histórica. Y lo mismo vale para los recuerdos individuales, comunitarios y familiares. Los recuerdos son compartidos y no colectivos y en este compartir descubrimos nuestra propia individualidad. Las personas recuerdan particularidades diferentes del mismo evento vivido. Es por eso que no hay una “historia oficial” objetiva sino narraciones sobre eventos sucedidos y que han sido trascendentes para la sociedad en que han acontecido¹¹⁶.

Como los recuerdos se nos aparecen en forma integrada, cada referencia entonces adquiere una totalidad significativa que los dota de coherencia, los confirma y fortalece. Por eso es que, más allá de alguna duda que podamos tener sobre ellos, confiamos en los recuerdos por que nos remiten a una totalidad integrada significativamente. Esta idea nos puede dar la clave del por qué, una palabra o un aroma que no podemos precisar correctamente, nos traslada a una situación de la infancia o de la adolescencia que revive a partir de ellos. Justamente, esta integración significativa a la que he aludido, puede darnos la respuesta.

Trasladando lo dicho, pero ahora al campo cultural, esta integridad puede ser considerada como un requisito indispensable para la estabilidad de un sistema cultural, normativo, social, etc. La coherencia del recuerdo, que se inserta en un marco coherente y compartido por los integrantes de una sociedad, tiende a reproducir y legitimar ese mismo marco cultural y si bien se puede admitir que hay modificaciones con cada generación que reemplaza a la otra, queda como base la “memoria compartida”. Ante esto, cabe entonces una reflexión; como los recuerdos de los que estoy hablando en este momento no provienen necesariamente de fuentes formales escritas, aunque valga para ellas también, en cada acto de recuerdo, cada individuo le añade una interpretación y una reproducción propia lo que, a la manera de una mutación biológica, los transforman, por lo que es posible entender que esa estabilidad a la que hacía referencia, es una estabilidad dinámica y puede colaborar en el cambio histórico. Al recordar, entonces, no solo reproducimos coherentemente

¹¹⁶ Sobre este particular tema se puede recurrir a la bibliografía de Philippe Ariés y George Duby sobre todo su *Historia de la vida privada*. Ed. Taurus. España. en donde plantean que es en la vida privada, a partir de los recuerdos que cada sujeto tiene del evento histórico, en donde se puede reconstruir el sentido que ha tenido ese evento para los actores que lo vivieron.

el orden proveniente de ese pasado sedimentado, sino que, al mismo tiempo, modificamos ese pasado al ser reintegrado a partir del nuevo bagaje conceptual que hemos adquirido por éste procedimiento. Todos los sujetos tenemos memoria, pero cada generación tiene la propia con sus particulares modos de seleccionar qué hechos del pasado recuperar y cómo se deben interpretar.

En relación al tema de esta reflexión y que está ligado a la Sociología del Envejecimiento, es preciso decir que la memoria tanto individual como compartida, cobra una significación particular en el caso de los viejos. Si bien se está asistiendo aceleradamente a cambios sociales estructurales, aún sobreviven algunas formas antiguas simbolizadas en la sociedad rural tradicional. En ésta, la memoria oral compartida cobra fundamental importancia y se advierte esta característica en los saberes empíricos relacionados principalmente con la agricultura, cría de animales y cura de enfermedades por medios tradicionales. Los viejos son, en este caso, los depositarios de un saber tradicional empírico ligado a una mentalidad altamente tradicionalista y conservadora que tiende a inhibir la experimentación intelectual. Son los viejos en las sociedades tradicionales los que conservan este saber y los encargados de transmitirlo a las generaciones más jóvenes que, al acceder a la alfabetización, pueden comenzar a desconfiar de esos saberes y pueden fortalecer el conflicto intergeneracional. Por medio del proceso de alfabetización, lo que les permite acceder a otras fuentes de conocimiento y saber¹¹⁷, las generaciones jóvenes pueden desconfiar del saber tradicional reproducido por los viejos de su comunidad y este proceso puede colaborar con la degradación de la imagen que tienen de ellos a los que consideran como desactualizados y excesivamente tradicionalistas. Pero, por otro lado, este mismo proceso de alfabetización, les permite revalorizar su identidad social o étnica, y entonces, pueden comenzar a recuperar esos saberes que se encuentra en la memoria de los viejos no como un dato arqueológico, sino como un recurso para fortalecer su identidad ante la identidad social nacional que se les impone desde ese proceso de alfabetización¹¹⁸. Esto no significa que se recurre a los saberes étnicos, sino que se los recupera - algunos en virtud de su eficacia probada como los remedios

¹¹⁷ En las que el poder no está ausente.

¹¹⁸ En relación a la temática propuesta Cfr. Manuel Moreira *El derecho de los pueblos originarios. Reflexión y hermenéutica*. Universidad Nacional del Litoral. Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas. Santiago Álvarez editor. Bs. As. 2009.

caseros, formas de alimentación, modos de relación con la tierra, etc.-, como forma de fortalecer su propia identidad ante los otros. En las cada vez menos frecuente culturas orales carentes de textos que custodien la memoria compartida, solo se dispone, entonces, de las habilidades mnemotécnicas de los más viejos quienes pueden comenzar a recuperar un cierto prestigio perdido y que, en virtud de las nuevas formas de recuperación de identidad, por este proceso al que he aludido, se ven fortalecidos en virtud de esta recuperación identitaria.

Aunque la memoria se considera una función psíquica individual, que se actualiza en personas concretas y prioritariamente de una forma interna, es también patrimonio de un grupo social. A su vez, es posible reconocer distintas memorias de acuerdo a distintos papeles y grupos sociales; no existe una sola memoria, siempre hay memorias de un mismo suceso pues del análisis de diferentes actores surgen realidades simultáneas y contradictorias. La significación de los hechos, por tanto, no es universal sino que está enraizada en el grupo al cual se pertenece. Las distintas memorias se constituyen desde diversos lugares sociales, desde distintas experiencias y diferentes identidades, significados y emociones. (Oddone y Lynch 2008:130/1)

Como el trayecto de la vida no es inmune a la emergencia de tensiones y conflictos y como durante este trayecto se inscribirán determinados acontecimientos que se recuperarán dinámicamente en el/los recuerdos, es preciso decir que la memoria compartida que se nos hace presente, es también fruto de estas mediaciones conflictivas. La memoria compartida puede ser entendida como el resultado de cruces e integraciones en donde el individuo desarrolla un papel activo a través de la relación con los demás, y de estos cruces puede surgir algún conflicto o tensión social por la institucionalización de qué hecho recordar y como utilizarlo¹¹⁹. Entender el recuerdo compartido como producto del conflicto social conduce directamente a la relación entre memoria y poder del que ya se ha dicho algo cuando se hablara de la “historia oficial”¹²⁰.

¹¹⁹ El ejemplo que se me ocurre para ilustrar mi pensamiento, está en relación a algunos individuos que desarrollaron una actuación con consecuencias históricas, como el Che Guevara. Obviamente para la historia cubana el recuerdo de este “héroe nacional” lo es positivamente pero para los detractores de la Revolución, dicho personaje histórico no cabe en el molde de “héroe” sino todo lo contrario. En la disputa histórico-política acerca de qué recordar y como utilizar este recuerdo, se inscribe lo más denso de mi argumentación.

¹²⁰ Profundizar esta dimensión, si bien interesante y en estrecho contacto con el tema de la memoria, me llevaría hacia un camino de indagación que me alejaría radicalmente del proyecto que me he propuesto en la introducción por lo que quizás, espere otra oportunidad para realizarlo. En este punto me satisface solo mencionarlo.

Muchas veces escuchamos en los relatos con las personas mayores frases como: “*En mi época...*”¹²¹ “*Cuando yo era joven...*” y que tienden a asimilarla con una especie de “edad de oro” o “tiempo de felicidad”. En todas las sociedades es posible encontrar una dicotomía entre un “antes” y un “ahora” que organiza, de alguna manera, la rememoración de determinados acontecimientos y que ingresan en lo que he llamado la memoria compartida. Lo que me parece pertinente destacar es la relación entre el acto de recordar y las representaciones del tiempo que la sociedad posee.

...podemos decir que todo acto de memoria es constitutivo e indisoluble de estas representaciones. En efecto, la memoria humana, posible por una conciencia de orden superior plenamente desarrollada, permite modelizar el tiempo y elaborar un concepto del pasado, del futuro y del presente. Un “tiempo inmemorial” es, por otra parte, un tiempo que no puede medirse, que la mente no puede modelizar. Paul Ricoeur muestra como la memoria transmitida por las palabras de los antepasados contribuye con la constitución de un “tiempo anónimo”, a mitad de camino entre el tiempo privado (el tiempo vivido por el sujeto) y el tiempo público (el pasado histórico): cuando un abuelo le transmite a su nieto los recuerdos de su juventud, le permite establecer un puente con un tiempo que no pudo conocer. Asimismo, podemos deducir de muchos datos etnográficos que la memoria genealógica o familiar participa de la estructuración del tiempo doméstico e, incluso, en ciertas sociedades rurales o exóticas, del tiempo de la colectividad, que no se organiza en función de los hechos históricos, sino del recuerdo de los momentos fuertes de la historia familiar (nacimientos, alianzas, muertes, adquisición de tierras o de una casa, etc.) (Candau 2002:39)

La representación de los antiguos supone remontarse a un tiempo entre mítico y real que denota una especie de “edad dorada” perdida a consecuencia de la conquista. Es, al mismo tiempo, una representación que posee una gran carga simbólica. Es real en la medida de que los viejos actuales recuerdan relatos de sus padres y abuelos de eventos que han sucedido y es mítica en tanto es posible remontarse a un tiempo también mítico que no es posible medirlo o captarlo en años calendario sino solo como “el tiempo de antes” “el tiempo de los antiguos”. De esta manera quedan sintetizadas en la representación “el tiempo de los antiguos” el mito y la realidad hecha presente vehiculizada por el recuerdo.

Este ejercicio del recuerdo permite ligar tiempos diferentes y “trae” al presente un pasado significado. De esta manera, el nieto “vive” el pasado de su comunidad mediante el relato de su abuelo/a y participa de ese pasado dando continuidad a la

¹²¹ Recuerdo haber sostenido una amena conversación con el Dr. Polo Salvarezza y que me comentara acerca de esta frase. Preguntaba el doctor “¿Por qué creen algunas personas que la época en que fueron jóvenes fue su época? ¿Acaso el hoy no es también su época?”.

historia de su familia y de su comunidad. Este es un fenómeno que trasciende lo étnico pero que, en un contexto de etnoresistencia, cobra mayor significación.

VII.2 Memoria y cotidianeidad

La memoria, tal como se viene reflexionando, forma parte de la cotidianeidad. No se puede pensar en ésta sin que intervenga la memoria. Pero no solo interviene en virtud de los recuerdos que se nos hacen presentes sino como organizadora de esa cotidianeidad. Hasta hace unos pocos años, la cotidianeidad estaba principalmente organizada para los adultos por el ritmo del trabajo. Era éste, con sus horarios y sus rutinas, el que organizaba casi fundamentalmente la cotidianeidad para los adultos proveedores. Las tareas pertenecientes al ámbito de la domesticidad también organizaban la cotidianeidad generalmente para las mujeres que quedaban a cargo de la casa y de los niños. Con los cambios que sobrevinieron con la sociedad postindustrial y los ajustes provenientes de la imposición de un modelo neoliberal de gestión sociopolítica, el desempleo se institucionaliza en la mayoría de los países bajo la influencia de los organismos internacionales de crédito mentores de esa ideología. Estas modificaciones impactan en la cotidianeidad del Ser directamente en relación a la organización del tiempo cotidiano. El trabajo deja de ser el organizador del tiempo cotidiano y se asiste a formas diferentes de organización temporal en donde el tiempo desocupado cobra una dimensión más abarcativa. Por el contrario, con el advenimiento de sistemas políticos en donde el Estado comienza a fortalecer su papel mediador en relación a la ejecución de políticas sociales que fortalecen la creación de empleos, podemos observar como impacta esta política en el uso del tiempo. Si el desocupado de larga data organizaba su tiempo ya no en relación al horario establecido por la fábrica o la oficina sino por la actividad de la “changa” o el trabajo esporádico. Al conseguir trabajo debe o bien retomar los antiguos ordenamientos cronológicos o desarrollar nuevos. En trabajos de campo realizados¹²², se puede observar como esta organización del tiempo en base al ritmo del trabajo es rescatada, por medio de los recuerdos, en dicha cotidianeidad. Los hechos relevantes que se recuerdan están en estrecha relación a esa cotidianeidad ligada al mundo laboral. Es

¹²² Monografía presentada en la Maestría de Políticas Sociales de la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires en la materia Teoría de la Política Social, Dr. Andrenacci cuyo título es “ Y, si no ayuda, no sirve para nada” 2002.

por eso que la jubilación puede producir algún impacto negativo para aquellos que basaban en la función de provisión lo más profundo de su existencia. Lo mismo puede ser detectado en relación a la ida de los hijos del hogar, conocido como el “síndrome del nido vacío”, para las mujeres que permanecían en el ámbito doméstico. En entrevistas mantenidas con informantes de ambos sexos, surge claramente que gran parte de los recuerdos que se relatan están en relación a esta organización del tiempo. Es como que la memoria registra este tiempo cotidiano en relación a estas tareas. Todo lo que no estaba relacionado con el trabajo y la domesticidad, se consideraba nimio con las excepciones representadas por las festividades familiares, sociales y, obviamente, el impacto que algún tipo de enfermedad grave, propia o de algún familiar cercano, traía para esa cotidianeidad. Cuando se relatan los hechos acaecidos en la infancia, lo que se recuerda es la escolaridad y los juegos con los amigos del barrio pero si bien importante, generalmente no ocupan demasiado tiempo en las entrevistas y se pasa casi sin transición a la etapa adulta en donde la vida familiar con la esposa/esposo hijos e hijas cobra mayor relevancia. La importancia que le dan los viejos/as a la vida laboral parece fundar un tiempo particular que se expresa en la frase “En mis tiempos...”

Se había dicho que la vida cotidiana era la forma material, sociológicamente hablando, que permitía la reproducción social. Y también que el transcurso de la vida pasa, inevitablemente, en la vida cotidiana. En esta vida cotidiana que va cursando su trayecto, esperamos eventualidades, si se acepta esta contradicción, algunas de las cuales estarán definidas por el ritmo biológico y otras serán el resultado de un proceso social. En este proceso es donde interviene activamente la memoria en dos aspectos muy básicos: en el aspecto individual, familiar, comunitario y en el aspecto social, histórico, político.

En el aspecto individual, mediante los recuerdos propios y los que se han transmitido por canales familiares, vecinales, comunitarios, etc., se construye la memoria del individuo como “ser-en-el-mundo”. Nuestra individualidad y singularidad es conformada, también, por los recuerdos de nuestro pasado que nos han permitido Ser en la actualidad. Debido a la intersubjetividad, sabemos que esta memoria es compartida con los otros y entonces, en esa participación, se construye un suelo en donde se asentarán particulares recuerdos propios y compartidos recuerdos con los

otros más cercanos; familiares, vecinos, amigos, etc. El núcleo de esta memoria está asentado en lo biográfico, en la vida cotidiana compartida con los demás.

En el aspecto social, que influirá en la vida cotidiana, el proceso de sedimentación no solo excede lo biográfico sino que es más susceptible a las imposiciones del poder, y si bien en todo proceso de sedimentación intervendrán factores de producción y reproducción del poder, la experiencia biográfica permite sostener un antagonismo con éste que es mucho más difuso cuando el individuo trasciende su ámbito comunitario y familiar y los procesos de socialización secundaria comienzan a actuar. El proceso de sedimentación de hechos que se transformarán en los recuerdos, no es un proceso ajeno al conflicto, por eso es que encontramos una sincronización armónica de los productos de este proceso. La vida cotidiana, leída desde el individuo, es la vida hecha un hecho que tipificaremos y que será el soporte del recuerdo. Cuando el recuerdo, ahora entendido como el producto de ese proceso de sedimentación, es compartido con los otros, se da un proceso de confrontación cuyo producto a su vez, forma parte de otro campo de la memoria en donde, como se dijo, los antagonismos cobran otra dimensión simbólica y material. La memoria se construirá, entonces, durante un trayecto y será parte integrante de él.

VII.3 El olvido

Si hablamos de la memoria, es menester que también hablemos del olvido.

El olvido es la expresión máxima del no Ser y se caracteriza por su carácter de estático, es decir, de su no cambio. El olvido no puede cambiar pues cambiando deja de ser olvido. El Ser del olvido existencial está definido por la estática. La memoria, en cambio, es dinámica y contribuye a dotar de significación la temporalidad y si bien memoria y olvido nacen juntos, nacen antagónicas y cada uno de ellos será el resultado de este antagonismo. Este antagonismo, que devendrá en conflictos, puede ser entendido como el “combustible” que lleva adelante el proceso de reproducción social¹²³.

La memoria es un espacio inmenso de experiencia, de ejemplo, de aprendizaje, de instrucción. Al contrario, el olvido es algo muy parecido a la muerte: ...vacío idéntico a sí mismo, en una repetición invariable e insustancial. (Montesperelli 2004:28)

¹²³ En relación a la conflictividad social devenida de la Tensión Social se puede consultar mi trabajo “Desde el Big Bang Social hasta las formas públicas de control del poder” publicado en www.senado.gov.br/ilb. Instituto Legislativo Brasileiro. Senado de Brasil.

El olvido refiere a “algo” que se supo pero que no se recuerda. Es un silencio del recuerdo pero tiene algún contacto con él en relación a que el olvido, si vale la imagen, es un recuerdo vacío. No es un ajeno de la memoria. Lo ajeno a la memoria es algo que nunca se supo, si bien haya pasado, pero no quedo registrado. Uno recuerda que supo “algo” pero ya no recuerda que es. El olvido, desde la perspectiva que estoy indagando, es un recuerdo no recordado es por eso que la metáfora de la ausencia debe ser bien interpretada. Es algo que sucedió pero que no lo puedo recordar; no es algo que no sucedió.

Pese a que todas las informaciones que necesito sean accesibles de inmediato, sin embargo ¿acaso no es mejor que si olvido algo y debo buscarlo de nuevo, tal vez encuentre algo distinto a lo que buscaba? En efecto, esto es lo que propiamente significa buscar: plantear preguntas que llevan a otras preguntas que no se habían previsto [...] Pensemos solamente en el saludable milagro de olvidar y en la esclarecedora fuerza mágica del recuerdo. (Montesperelli 2004:140)

En esta arena de disputa entre memoria y olvido, se constituyen los recuerdos que, sedimentados socialmente y como elementos de construcción de un orden cultural simbólico, impactan en la vida cotidiana de las personas. Al constituirse como “tipos de eventualidades” dotan de sentido al *timing* del trayecto de la vida.

Todo Ser, entonces, tiene una memoria que comparte junto a los otros “en-el-mundo” en una temporalidad y cada generación, grupo de edad, etc., tendrá su memoria con sus propios modos de selección de recuerdos y de interpretación de hechos tipificados que esperamos que acontezcan.

Transcurrir la vida supone una temporalidad en la que vivimos la cotidianeidad. Los recuerdos, como productos del proceso de constitución de la memoria, forman parte de la vida cotidiana y están íntimamente enlazados.

Desde la Psicología del Desarrollo se pueden plantear cuatro premisas básicas en relación al curso de la vida:

1. El desarrollo debe ser visto como un proceso continuo a lo largo de una vida. Comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte. Las edades deben ser entendidas como un *continuum* y no como acontecimientos separados unos de los otros. La institucionalización de los ritos de transición

solo muestran a la comunidad que dicho sujeto dejó de pertenecer a una edad para pasar a otra y este hecho pertenece al campo simbólico.

2. El desarrollo es multidimensional, suceden en varios campos a veces en forma simultánea. Estos campos son el social, el psicológico y el biológico.
3. El desarrollo es multidireccional. Ocurren según diferentes patrones definidos sobre la conducta y el funcionamiento humano. Los cambios aludidos en relación a la multidimensionalidad y multidireccionalidad aluden a que son producto de mutuas transformaciones entre el sujeto y su ambiente en donde nada está fijado de antemano. Hay diferentes ritmos y diferentes trayectorias según cada sujeto.
4. El desarrollo es multideterminado. Varios factores concurren para definirlo; entre ellos están los factores sociales, los psicológicos y los biológicos. Hay momentos en que predominan algunos y otros momentos en que concurren conjuntamente.

Oddone y Lynch (2008:124) siguiendo a Elder (1998): "The life course and human development" en Lerner, R. M., (ed) *Handbook of child psychology*, vol I *Theoretical models of human development* NY. Wiley &S Son Páginas 939-991 nos dicen que el enfoque del curso de la vida se fundamenta en cinco principios:

1. *Lifelong process*: El desarrollo humano ocurre a lo largo de la vida y es multidimensional y multidireccional.
2. *Time and place*: El curso de la vida de los sujetos está incrustado (*embedded*) en un tiempo histórico y en un espacio.
3. *Human agency*: Son los sujetos quienes construyen su propio curso de vida a través de sus opciones y acciones en relación a las oportunidades y obligaciones que les impone su entorno. Este punto se relaciona con el "estado de abierto" de Heidegger.
4. *Linked lives*: las vidas humanas están interrelacionadas y por eso la trayectoria de vida de un sujeto impacta en la de los demás. Es la consecuencia de vivir en un mundo "intersubjetivo" tal como dice Edmund Husserl.

5. *Timing*: El impacto de las transiciones varía según el ritmo en la vida de los sujetos y se relaciona directamente con el momento de la vida en que ocurre.

Todo ser humano tiene una vida. Esta vida de origen biológico se desarrollara, se expresará mediante un devenir y será en la cotidianeidad en donde podrá hacerlo. Si bien cada ser humano es único e irrepetible y también lo serán sus experiencias, estaremos sometidos a una evolución en el sentido biológico del término y que se patentizará en el cumplimiento de años cronológicos. Esta cualidad marcará las transiciones de una edad a otra, pero no por ello no se puedan encontrar similitudes susceptibles de generalización. Todos los seres humanos que han vivido, viven y vivirán en este mundo, estaremos sometidos o influenciados a similares experiencias; nacimiento, educación, enfermedad, muerte, paternidad/maternidad, trabajo, retiro, etc. Los hechos de la vida son hechos que afectan potencialmente a todos.

Lo que es particular, y que colabora en nuestra individualización, es que cada uno de nosotros vivenciaremos las experiencias individuales y colectivas de acuerdo a patrones únicos que fortalecerán nuestra individualización y esto nos caracterizará como un “ser-ahí-en-el-mundo” que transcurre su existir en una “temporalidad” que determinará una “historicidad” que nos contiene y nos identifica socialmente y que se expresa materialmente en nuestra “cotidianeidad”

Efectivamente, el tiempo pasa en una sucesión ininterrumpida y su división es el producto de un proceso social ya que el tiempo no se detiene nunca y esa es una de las características de su fluir, y mientras va pasando vamos existiendo teniendo como corolario llegar a la vejez si que es la muerte no nos alcanza antes. La parcelación/medición del tiempo, permite a la sociedad significar los acontecimientos humanos en relación al transcurso del tiempo y tiene conexión con el sistema de estratificación por edades cronológicas o con otras formas de significar el paso del tiempo en relación al cuerpo, a la psiquis y a las transformaciones sociales ligados a estos dos que han encontrado los hombres para significar esta particularidad definida en la idea del “paso del tiempo”¹²⁴. Los cambios evolutivos, perceptibles en las

¹²⁴ Lo dicho se relaciona con el sistema estratificado por edades y fija, artificialmente, al *dureè* que menciona Bergson. Digo “artificialmente” ya que las edades son categorías sociales de la conciencia.

modificaciones corporales, pero también en el desarrollo de roles y en las adscripciones a las que nos vemos incorporados, encuentran un marco de significación mediante la institucionalización de las representaciones que colaboran en la construcción del mundo y de la “mundanidad”. Este se hace significativo al Ser, mediante la comprensión desplegada de ese “mundo” por el “ser-ahí”

Los conceptos provenientes de la Fenomenología son útiles para la Sociología del Envejecimiento pues nos permiten pensar la vida como un fluir, y sus ideas pueden ser aprovechadas como un insumo para poder comprender como se desarrolla la vida, desde una mirada biológica y social, en el tiempo que cada ser humano debe vivir. La idea del Ser, como aquel Ser que se comprende a sí mismo, puede ser un buen punto de partida para indagar la existencia humana atravesada por la dimensión temporal e iluminar algunas cuestiones en relación al Paradigma del Curso de la Vida.

En este capítulo he reflexionado sobre los aportes realizados por la Fenomenología existencial y su articulación con el curso de la vida de los seres humanos. Se ha podido apreciar lo denso y complejo de algunas argumentaciones en relación a la temporalidad, la intratemporalidad, la intersubjetividad que dan cuenta de fenómenos que inciden en este curso de vida.

No he pretendido abarcar todo el pensamiento fenomenológico existencial ni me he propuesto como un especialista en la materia sino que, a la manera de una exploración, me ha parecido pertinente comenzar a reflexionar sobre estos aportes que la filosofía mencionada puede hacerle a la Sociología del Envejecimiento.

La Fenomenología y el Existencialismo han aportado a las Ciencias Sociales una perspectiva particular que podemos sintetizarla en que se han preocupado por indagar por el Ser.

Esta tarea, si bien originariamente le correspondió a la Filosofía, ha influenciado a las Ciencias Sociales ya que, al indagar sobre el Ser, han inducido a pensar en la constitución de éste Ser. Esta constitución se desarrolla mediante un proceso y este es susceptible de reflexión sociológica.

La definición de fenómeno para designar a lo que existe, colabora en fortalecer una perspectiva ontológica y óptica¹²⁵ y, al relacionarlas con el tiempo, nos han brindado las claves para entender como estos fenómenos devienen como tales mediante procesos sociales. La idea de que hay un mundo preexistente que está “ahí” y en donde el hombre desarrollará su vida, le ofrecen a la Sociología un marco de comprensión que contiene, en sí mismo, una potencialidad que ayuda a esta ciencia a profundizar su desarrollo.

Entonces, la idea del “ser-en-el-mundo” que se encuentra imbricado en una urdimbre temporal en donde transcurre su existencia en un “mundo práctico”, de donde obtiene los recursos materiales y simbólicos que le permiten reproducirse como tal, nos ofrece, como sociólogos, la punta de un ovillo que, al devanarlo, nos permite comprender como este Ser, va deviniendo como ser social “en-el-mundo”. Luego, al desarrollar el pensamiento fenomenológico existencial percibimos que en ese “mundo” desarrolla su vida con “otros semejantes” quienes comparten junto a él, un contexto de intersubjetividad que proporcionará la existencia de marcos de significación inscriptos en un “horizonte de significados” que dotan al mundo de sentido. El Ser, al captar estos sentidos, comprende el mundo y lo hace “su” mundo el que compartirá con los “otros semejantes”.

Ahora bien, este desarrollo del “ser-en-el-mundo”, como se viene argumentando, es un desarrollo que, por su propia definición dinámica, y al poder constatarla en relación a la realidad social perceptible, se advierte que no puede existir sino es en forma temporal.

La temporalidad permite al Ser existir en el tiempo y esta existencia se dará en las tres dimensiones; pasado, presente y futuro.

Estas dimensiones, entendidas fenomenológicamente en un mundo intersubjetivo en donde el Ser fluye en su existencia, son el marco para comprender la cotidianidad. La vida cotidiana de las personas, entonces, debido a su condición de “yecto” en virtud de la “caída” al mundo de la que nos habla Heidegger, es la que nos permite existir como tales ya que nos reproducimos en un tiempo cotidiano. En él adquirimos la experiencia de vida que nos es útil para que esta reproducción sea eficaz y podamos

¹²⁵ El concepto de lo óptico, se relaciona con los entes en tanto que ontológico se relaciona con el Ser de los entes.

sobrevivir en nuestros sucesores así como nosotros mismos hemos sido los sucesores de nuestros predecesores.

El tiempo de la vida cotidiana –nos dice Agnes Heller (Heller 1994:385)-, al igual que el espacio, es antropocéntrico...El sistema de referencia del tiempo cotidiano es el presente.

De tal manera que el presente del “en-sí” está integrado, como dimensión temporal, a la cotidianeidad y permite orientarse prácticamente en ella. La vida cotidiana del Ser sucede en el presente y no en las otras dimensiones temporales si bien puedan tener alguna influencia en ella.

Durante el curso de la vida en la vida cotidiana percibimos la irreversibilidad del tiempo de manera práctica. Quiero decir; cuando realizamos la comida, por ejemplo, nos damos cuenta que no podemos volver atrás el tiempo de cocción, la comida que hemos hecho no vuelve a ser cruda, el pan amasado y cocinado no vuelve a ser harina y agua, por ello, la actualidad cobra fundamental importancia en la cotidianeidad. Esta irreversibilidad del tiempo, percibida claramente en la vida cotidiana, cobra una dimensión diferente al envejecer y puede contribuir con la desesperación ante la inevitabilidad de la muerte. La aceptación de la irreversibilidad del tiempo, el “no poder volver atrás”, colabora con una visión estoica de la vida¹²⁶ y para algunos puede ser una de las claves para una mejor adaptación al proceso de envejecimiento que inevitablemente acaecerá. Irreversibilidad e inevitabilidad del curso del tiempo de vida, son un límite a la omnipotencia humana y el comprender estas dimensiones que afectan, tanto en sentido positivo como negativo, al curso de nuestra vida, puede determinar las formas de adaptación o desadaptación a las eventualidades que acaecerán en ella.

A su vez, esta irreversibilidad, nos indica la importancia de lo que ha pasado y que no podemos recuperar. Percibimos que lo perdido era importante justamente por su irrecuperabilidad y, relacionando lo dicho con el concepto de *timing*, podemos darnos

¹²⁶ El estoicismo, doctrina filosófica fundada por el chipriota Zenón de Citio (301 AC), puede ser entendida, resumidamente, como una actitud ante la vida en donde se defiende el autodomínio, la serenidad ante las contingencias de la vida y la búsqueda de la felicidad en las propias virtudes. Sin plantear un alejamiento radical con la vida, Zenón proponía basarse en las propias potencialidades del individuo para hallar la felicidad.

cuenta de que hay momentos límites que deben ser aprovechados so pena de perder la oportunidad.

Estos momentos límites o “puntos-límites históricos” (Heller 1994:388) forman parte de la trayectoria de vida y nos permiten entender la institucionalización de la dimensión generacional.

Son miembros de una generación los hombres que han vivido y absorbido determinados puntos-límites históricos más o menos a la misma edad, y no aquellos que simplemente pertenecen más o menos a la misma edad. La generación, por tanto, es el momento discreto en la continuidad de los nacimientos de los hombres que se deriva de la interacción entre “límite” histórico y duración de la vida de los particulares. (Heller 1994:388).

Esta idea de generación, como una dimensión temporal en relación a eventos históricos que han impactado fuertemente en la vida cotidiana de las personas, puede corresponder, aunque con sus diferencias, con el efecto cohorte. Cada cohorte de edad puede estar sometida al influjo de su tiempo pero no todos los miembros de esa cohorte significaran de la misma manera los acontecimientos históricos. Por eso, los momentos límites que sobrevendrán en nuestra vida, ya sean eventualidades esperadas o inesperadas, se relacionan con el *timing* del transcurso de la vida. El impacto generacional que ha significado el Proceso de Reorganización Nacional o la Guerra de las Malvinas se lee en forma diferencial ya sea que hayamos sido afectados directamente por ellos o hayamos sido observadores pasivos de los mismos. El impacto, en términos de vida cotidiana, no puede ser el mismo para una persona que ha sido secuestrada por los Grupos de Tareas que el que no lo fue, el soldado conscripto que combatió en las islas y cayó prisionero de las tropas británicas, debió haber sido impactado mucho más profundamente que aquel muchacho de su misma edad que vio la guerra por televisión.

La sociedad actual, al acelerar este ritmo histórico, pues cada vez son más los hechos que acaecen en un mundo que se transforma mucho y en tiempos más cortos, afecta generacionalmente a las personas induciéndolas a desarrollar formas de adaptación quizás más lábiles y flexibles que antaño. A fines del Siglo XIX y principios del XX, ya se podía percibir como se estaba acelerando los tiempos de la vida cotidiana a partir de la masificación de las sociedades en virtud del proceso de industrialización y su consecuencia, la urbanización. Quizás sea Baudelaire, en su *Spleen de Paris*, quien

nos ha dejado una visión de este proceso al narrar como estaba cambiando la vida en esa ciudad francesa.

En relación con estos “puntos-límites históricos” se integran los momentos justos. La coordinación entre ellos nos puede dar alguna pista para entender el devenir del curso de vida de algunas personas. Quiero decir, extrayendo el azar de estas consideraciones, algunas personas toman las decisiones adecuadas en el momento justo en que la historia nos enfrenta a un límite y esta adecuación a la que hago referencia es mejor captada desde el punto de vista económico pero no es el único punto de vista a considerar. El saber aprovechar el momento justo en un “punto-límite histórico” puede impactar positivamente a toda la vida cotidiana, incluso la de nuestros sucesores y el ejemplo que mejor ilustra mi argumento es el económico. Haber comprado dólares antes de un estallido hiperinflacionario, retirar los depósitos bancarios antes de su confiscación (el tristemente célebre corralito), etc., puede significar la seguridad económica para el futuro o la bancarrota. En otro orden el escaparse de una persecución política o religiosa, el exiliarse a tiempo, etc., nos puede salvar la vida. A esto me refería al mencionar la importancia para el trayecto de vida de considerar los momentos justos y los “puntos-límites históricos” y su influencia en nuestra vida cotidiana. Veremos, más adelante, como se relaciona lo dicho con la decisión de migrar.

Los momentos justos, también se inscriben en el *timing* del curso de la vida ya que hay tiempos para cada cosa, como dice el Eclesiastés. Hay un momento justo para estudiar, un momento justo para casarse, para tener el primer hijo o el último, etc., por lo que podemos entender que estos momentos y su aprovechamiento práctico y material tendrán consecuencias para todo el trayecto de vida. La irreversibilidad de la que ya se ha hecho referencia fortalece esta idea del momento justo pues si no lo hemos aprovechado esa irreversibilidad cobra mayor presencia en nuestra vida. El perder la oportunidad cobra mayor significación al saber que no la recuperaremos nunca más.

Cómo el Ser está abierto a sus posibilidades en virtud de su estado de “yecto” su trayectoria vital también estará sujeta a las posibilidades del Ser

...el proceso de desarrollo humano no es finalista, no está orientado lineal y progresivamente a un nivel de logro o estabilidad, sino que se caracteriza por la configuración –en parte azarosa, en parte intencional- de la trayectoria vital y por las particulares combinaciones que producen las elecciones de los sujetos o los sucesos

ambientales que marcan los puntos de bifurcación que delinear su trayectoria vital...La trayectoria vital de los sujetos es el resultado de la combinación azarosa de hechos y situaciones de diferente naturaleza. El desarrollo humano no resulta entonces de un plan más o menos previsible, sino que es el resultado de una combinación imprevisible que constriñe a los sujetos a tomar decisiones frente a puntos críticos –inscriptos en los condicionamientos biológicos, sociales, culturales o psicológicos- que marcan situaciones de desorganización e inestabilidad que requieren de su participación activa con los recursos provistos por su contexto socio-cultural. (Yuni 2011:37)

La vida cotidiana es el tiempo en donde el Ser encuentra las propias formas de su reproducción material y también simbólica. En la cotidianeidad encontramos una sincronización armónica que se expresa en la intratemporalidad. Como vivimos un mundo intersubjetivo, es decir, construido material y simbólicamente junto a otros, cercanos y lejanos; y, como esta construcción social se devela como eficaz ya que logra trascender históricamente, es que hablo de una sincronización que es armónica y cuyo producto es esa eficacia para lograr la reproducción social que vengo sosteniendo.

El tiempo que vivimos como seres, entonces, es un tiempo que contiene una intratemporalidad compartida y que es la fuente de un “tiempo público” que nos permite usufructuarlo junto a otros.

No se debe olvidar de mencionar que los conceptos estudiados lo son del Ser pero no de un Ser simbólico sino que este Ser es un Ser material y que ésta materia está representada por el cuerpo. Es el cuerpo el que recorre el trayecto de vida y el que realiza su existencia cursando un tiempo de vida. Y este tiempo impacta, tanto positiva como negativamente, en ese cuerpo que, cursando el tiempo de vida va envejeciendo. La vejez, entendida como resultado de un proceso bio-psico-social, es el producto de una temporalidad en conjunción con un mundo de vida que es el que vive el Ser. Por eso nos es útil, para la Sociología del Envejecimiento, entender a la vejez como un fenómeno, como eso que se evidencia como tal en lo que se ha dado en llamar los signos de la vejez. Estos signos no son más que la impronta del tiempo vivido en nuestro cuerpo que no es inmune, por más que tratemos de ocultarlo, al “paso del tiempo” que es la manera que el lenguaje ha encontrado para significar la conexión entre el fenómeno de la temporalidad y el fenómeno del cuerpo. El cuerpo del “ser-ahí-en-el-mundo” es la muestra cabal de la imbricación entre éste y el tiempo de vida. Este tiempo, como ya se ha dicho, si bien puede ser analizado ontológicamente a partir de la interrogación al cosmos, se desplazará bajo la forma que le dará el proceso

social de significación que dotará de sentido los cambios que el tiempo hace al cuerpo. Como este soporte biológico cambia a medida que crece y se desarrolla en el tiempo, se deberán significar estos cambios de manera que podamos encontrarle algún sentido. Aquí encontramos la pertinencia de las representaciones y su incrustación en el imaginario social para entender qué es y cómo se articula la donación de sentido. Esto, quizás, sea la base para comenzar a entender la configuración de las estructuras y sistemas de edad que cada sociedad se da a sí misma para significar estos cambios perceptibles, en primer lugar en el cuerpo. Es éste, finalmente, una especie de fenómeno reflejo, como le gustaba decir a Sartre, el que me muestra el devenir existencial humano.

El Ser que envejece se nos hace patente en el cuerpo que envejece que no por ello deja de ser.

VIII. EL ENVEJECIMIENTO EN UNA COMUNIDAD QOM DEL ÁMBITO URBANO BONAERENSE

Las siguientes líneas tienen la intención de presentar una descripción sobre cómo se vive el proceso de envejecimiento en una comunidad Qom que está radicada en el ámbito urbano bonaerense aunque se mencionen algunos ejemplos como el de la ciudad de La Plata.

No pretendo hacer una Etnogerontología sino que, como se ha dicho en la introducción, el objetivo de esta tesis es conocer las representaciones sobre el envejecimiento que poseen los sujetos que habitan estas comunidades e interpretar estas representaciones dentro del marco que nos brinda la Sociología del Envejecimiento, y si bien el interés de la Etnogerontología puede coincidir en este aspecto con el de la Sociología del Envejecimiento, existen algunas diferencias que se podrán observar a lo largo de este escrito.

El término Etnogerontología hace referencia al *“...estudio de los procesos de envejecimiento y de la vejez tal como son concebidos por los propios actores en distintas sociedades”* (Martinez *et al* s/d: 2) y en este aspecto es similar al objetivo que se propone la Sociología del Envejecimiento. La diferencia estriba en que la Etnogerontología basa su investigación en comprender el proceso de envejecimiento y todo lo relacionado a él, en las comunidades no occidentales modernas. Justifica su accionar investigativo y académico en el conocimiento que puede alcanzarse aplicando la propia metodología etnológica aplicada a estas comunidades. Como se puede apreciar, hay múltiples contactos con la Sociología del Envejecimiento y las dos disciplinas se benefician de sus contactos mutuos. Investigar el fenómeno del envejecimiento social y como lo viven los individuos desde su subjetividad social permite el intercambio de conocimiento entre varias disciplinas afines; esta es la interdisciplinareidad y multidisciplinareidad a la que hacía referencia en la Introducción.

Lo primero que se debe marcar en este aspecto es que, más allá del sistema de edades heredado por las nuevas generaciones que ya viven en un ámbito urbano y de la persistencia de algunas características étnicas que sobreviven en las comunidades, éstas están expuestas a una serie de influencias urbanas que compiten fuertemente con las instituciones que provienen de un pasado cultural

que, en el caso de los Qom, por ejemplo, se lo ha denominado la época de los antiguos o los tiempos de antes.

La brecha cada vez mayor entre estilos de vida pasados y actuales conduce a una polarización de la sociedad en sectores más “conservadores” o atados a la tradición y sectores más dinámicos o que se sienten atraídos por los eventos novedosos (nuevas tecnologías, alternativas económicas, acceso a la educación, entre otros) lo que sería el caso de las generaciones más jóvenes.

De esta manera, parecería que mientras un sector de la población cambia, es dinámico, creativo, activo, el otro sector permanece estático, adherido a formas o estilos de vida perimidos cuya validez se pone en duda en el presente (Martinez et all s/d: 2)

Si bien lo informado por Martinez *et all* puede ser cierto para las comunidades rurales, en donde ellas han realizado su estudio de campo, esta característica no se verifica de la misma manera en la ciudad.

En el ámbito urbano, si bien los viejos pretenden y buscan conservar ciertas tradiciones que han recibido de sus abuelos los antiguos, de hecho se han adaptado a la vida en la ciudad y han adquirido las habilidades y los saberes necesarios para integrarse a ella sin perder su identidad aunque en algunos casos la oculten. A la mayor parte de los viejos les interesa mantener ciertas tradiciones, principalmente la lengua, la medicina tradicional, algunas ceremonias y fechas, pero también reconocen y aceptan la medicina oficial, la jubilación, las compras en el supermercado, el comunicarse por medio de teléfonos celulares, etc. La ciudad se hace sentir en las diversas manifestaciones en que ha cambiado su vida desde el monte a la ciudad. La TV, los diarios, la radio, la comida, etc., son ejemplos de lo dicho. El solo hecho de haber aprendido a leer en la ciudad y no en el monte o en el “norte”, les ha proporcionado determinadas capacidades ciudadanas que los diferencian notablemente de sus parientes que han quedado en las comunidades de origen.

Investigador: *¿Cuales son las diferencias que encuentran en su vida en Bs. As y la vida que llevaban en el monte?*

Evaristo: *Bueno, para mi caso la vida en el monte en cuanto a...hay una tranquilidad, es como si le dijera, despejado de todo porque usted convive con la naturaleza, eso, claro, ...para mí un modo de ver y de vivir, esa es la costumbre nuestra, el indígena nunca se levanta con bronca, nunca, a pesar de que dicen de los malones...es así, el indígena es más accesible, pero a veces el indígena es tímido, ¿sabes por qué? Por la invasión que tuvieron, pero ahora no, ahora tenemos un espíritu de lucha de fuerza.*

Investigador. *¿Ese espíritu es el N-shetat?*

Evaristo: *Si, ese es lo...esa es la vida en el "norte", en cambio acá encuentro otra vida acá en Buenos Aires, encontré otra vida y hay que acoplar a través de la vida de ellos, adaptarlo, quiera o no quiera, y más por el trabajo, correr todos los días, contra reloj.*

Varones. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

Vuelvo a mencionar la idea del romanticismo utópico reseñado más arriba. Hay en el discurso de estos entrevistados una visión que no parece coincidir con la realidad ya que, si bien puede ser cierto que en el "norte" se viva de forma más comunitaria y no haya tantos roces o peligros como en Buenos Aires, sí persiste el racismo y violencia por parte de los criollos hacia la comunidad y esto es referido en las entrevistas.

Evaristo: *Allá hay como una contra que no se nota, acá no sé, allá sí, a mí me duele mucho, hay un argumento muy estudiado contra el indígena, como que lo va a exterminar sin dolor...cuando cambiaron el gobierno del Chaco, se ve que no querían a los indígenas...ser indígena es como que no sirve.*

Varón. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

Por otra parte, en el caso de la comunidad *Yekchtakai*, pretenden conseguir una propiedad extensa para ir a vivir en comunidad, como es el caso de la comunidad que existe en La Plata llamada Asociación Civil Toba *Ntaunaq Nam Qom*. Este es una expectativa que esperan que se cumpla y están haciendo las tratativas para ello. Sobre este tema, me parece importante rescatar el trabajo de Tamagno cuando nos dice

... (los Qom) insistían en vivir de modo colectivo, aún cuando la ciudad no se estructura precisamente en función de este tipo de práctica, sino que se basara fundamentalmente en promover estrategias individuales y con alto grado de malsana competitividad. (Tamagno 2003:168)

Tanto en las comunidades de origen como en las comunidades de residencia en la ciudad, los viejos son los depositarios de la tradición que, tanto en el ámbito rural como en el urbano, puede colisionar con las nuevas visiones que tienen los jóvenes. Esta colisión no es diferente al llamado conflicto intergeneracional clásico de las sociedades con movilidad generacional propias de la modernidad. Los viejos/as representan el ayer y el ayer es visto como caduco, falto de interés e incluso inútil por parte de las generaciones más jóvenes que están buscando su propia identidad y su propio lugar en el mundo diferente al de sus padres y

sus abuelos. La experiencia de los viejos, puede ser valorada por que son ellos los que saben de la vida y los jóvenes pueden consultarlos

Investigador: *¿Cual es el rol que cumplen en la comunidad? Como lajalpik y lagaina, ¿cuál es el rol que cumplen?*

Eugenio: *El rol como que...charlar con la gente, con la comunidad, es decir, explicando la historia, enseñando la historia, que no pierda la lengua, que no pierda costumbre, mantener la cultura, eso es más o menos.*

Investigador: *¿Y como hace ese trabajo? Es decir, ¿es una vocación?*

Eugenio: *Para nosotros, por más que nos paguen un peso, es una vocación, porque algunos, al menos yo no tengo sueldo, pero me gusta que mi nieta, mi nieto mis parientes, hay que enseñarlo, para mí al no perder la costumbre, la lengua, ese es sí, eso es, ese es el rol, eso es lo que yo más o menos, es el caso mío, después recorrer, visitar a la comunidad, siempre hay charlas (en la comunidad). Siempre nos reunimos los más viejos y llamar a los más jóvenes.*

Investigador: *¿Y eso lo hacen cada cuanto?*

Donato: *No tiene fecha, cada tanto. lajalpik y lagaina.*

Investigador: *¿Y cómo se decide?*

Donato: *Y cada tanto, una vez por año más o menos, no tiene fecha, puede ser dos o tres veces por año.*

Investigador: *¿Y cómo deciden la fecha?*

Eugenio: *Lo combinamos, avisamos, diez días antes veinte días antes, y está fulano...*

Investigador: *¿Pueden participar las personas de afuera?*

Eugenio: *¡Mas vale! Para que conozcan la inquietud, acá la comunidad nuestra es salir para todos, porque necesitamos intercambiar ideas tanto como ustedes y nosotros (NO: notar la diferencia entre ustedes y nosotros)...viene mucha gente, es lo que necesitamos nosotros para que ellos sepan que es lo que queremos, porque estamos, así, a ver si nos dan una mano, hasta los políticos, hablamos de frente, no viste, atrás de ellos, de frente ¿te das cuenta? Hay que tener coraje para hablar, no tímido ¿te das cuenta? No es cualquiera, hay que tener un espíritu, hablar de frente, hay un espíritu de lucha y coraje.*

Investigador: *Y ese espíritu ¿Cómo viene?*

Eugenio: *Se va adquiriendo, es como un conocimiento, como que se va estudiando.*

Investigador: *¿Con los años se adquiere?*

Eugenio: *Sí, con los años.*

Investigador: *¿Tiene algún nombre ese espíritu?*

Eugenio: *... N-Shetat.*

Investigador: *Lo que yo quería hablar con ustedes es sobre el tema de la vejez. Lo que quiero preguntar es ¿Qué significa ser una persona mayor?*

Donato: *¿Qué significa?... (Se queda pensando)*

José: *¿La vida, el mayor así? No, es como que ser mayor es que... es como que... el mayor, significa como si fuera la historia, como un libro, porque siempre sabe más, es experimentado ¿se da cuenta?, alguno dice biblioteca jajaja, sí, eso es lo que es, sabio.*

Donato: *El viejo es sabio, por la experiencia, no le contaron sino que lo pasó, a veces es distinto contarle que lo paso, bueno ese es así, al menos...*

Donato: *Lo importante es el anciano, muy importante*

Eugenio: *Porque preguntan, le preguntan por la experiencia, para la comunidad es importante y como a la vez es como un padre espiritual ¿o no?*

Investigador: *¿Tiene algún nombre ese padre espiritual?*

Eugenio: *No.*

Investigador: *¿Y qué es lo que le preguntan?*

Eugenio: *Y le preguntan qué es la vida, qué es la cultura, por que el padre espiritual tiene como una visión, que sabe y se concreta ¿no es así?*

Donato: *No, no, es naturaleza.*

Investigador: *¿A través del sueño?*

Eugenio: *sí, algo así, es lo que entiendo yo.*

Donato: *Sí, sí.*

Eugenio: *Porque yo antes cuando era pibe a mí me gustaba preguntar y escuchar a los más antiguos de nuestra comunidad, a mí me gustaba preguntar qué significa esto, que significa esto y me contesta ¿Cómo te puedo decir?, tanto en la lucha como en la vida diaria, el también me ha contado, antes de la guerra¹²⁷.*

Investigador: *¿Me puede contar algo que le hayan preguntado los jóvenes así puedo entender bien?*

Eugenio: *Bueno, los jóvenes preguntan ¿Cómo es vivir?...hay que trabajar, hay que cuidarse en la vida por que antiguamente nuestra cultura, porque ahora hay medio choque, la cultura que tenemos ahora es una cultura prestada, a la fuerza hay que tomaron, le preguntan qué es la vida y uno debe explicarle*

Investigador: *¿En relación a que tema le preguntan?*

Eugenio: *Que va a pasar para adelante, nosotros vemos que en esta época hay mucha maldad, entonces al contarle al pibe es como que bajan la guardia, y nosotros le contamos entonces así lo alentamos y queda así como para no achicarse en el futuro, porque para nosotros nadie sabe lo que es el futuro.*

Investigador: *¿Y por qué preguntan los pibes a las personas mayores?*

Evaristo: *...mis preguntas fueron igual al de ellos, para saber cómo es la vida, hay que ayudarnos, no ser egoístas, pero como tanto ha avanzado esta cultura entonces te hacen chocar con otros, como la mala historia de que los indígenas son malos, salvajes...*

Varones. Qom. Pacheco. 2009. Entrevistas propia.

Entonces, los años traen experiencia. El haber vivido trae experiencia. El curso de la vida, con sus eventos esperados y sus eventos inesperados trae esa experiencia que es útil a la comunidad en tanto se la respete y se la considere y los viejos de la comunidad están dispuestos a compartirla con las generaciones más jóvenes. La experiencia a la que me refiero, es más parecida a la *expertise*, al “saber hacer” que a la simple empiria. Alfred Schütz, nos dice que el viejo ya ha estado en el lugar del joven y que por eso sabe lo que sabe.

Entre los Mbyá-Guaraní se utilizan las palabras *Karai* que significa señor y *Kuña Karai* que significa señora. Tanto el *Karai* como *Kuña Karai* gozan de prestigio y son consultados por los miembros de la comunidad. Se denomina *Karai Opygua*

¹²⁷

Hace referencia a la guerra chaco-boliviana 1932-1935.

a los líderes espirituales quienes solo pueden desempeñar esa tarea cuando llegan a viejos (Martinez *et al* 2008:76)

La Sociología del Envejecimiento ha estudiado este fenómeno y se ha definido como una tendencia a constituir herederos sociales que no necesariamente son personas de la familia sino que, a la manera de discípulos, son capaces de aprovechar determinados saberes, en muchos casos profesionales, de las personas mayores.

Pero también existen contradicciones; si bien los miembros de las generaciones más jóvenes pueden consultar a los más viejos en algunas cuestiones, se debe mencionar que eligen, también, otros medios para los mismos fines; amigos, pastores de iglesias, maestros, etc.

Al respecto, me parece pertinente hacer una aclaración: no necesariamente se debe considerar la vejez como fuente de sabiduría o adjudicarle a la cantidad de años vividos una impregnación de saber total. Debemos despojarnos de las miradas exegéticas y románticas cuando se estudia el fenómeno de la vejez. Tendemos, quizás inconcientemente, a dejarnos seducir por nuestro objeto de estudio y debemos estar atentos a estas circunstancias. Algunas fuentes consultadas mencionan que el lugar de los viejos no siempre es el mejor lugar.

El envejecimiento entre los Pies Negros, cazadores de bisontes de las praderas norteamericanas, es descrito en los siguientes términos:

*Los hombres les enseñaban...que una larga vida no era deseable; que los ancianos tenían una vida dura, se les daba el peor lugar de la tienda y a menudo estaban desatendidos; que cuando el campamento se trasladaba sufrían a causa del frío; que su vista era débil, de forma que no podían ver lejos; que perdían los dientes y no podían masticar alimentos. Tan solo miseria e incomodidades aguardan a los viejos. Era mucho mejor morir en batalla, luchando con bravura cuando el cuerpo es todavía fuerte y está en plenitud, cuando la vista es aguda, los dientes sanos y el pelo todavía es negro y largo. (Martinez *et al* 2008:75 citando a Grinnell (1996) *Historia y leyenda de los indios Pies Negros*. Madrid. Miriguano)*

En el mismo sentido, Ramona G., miembro de la organización Comunidad de Estudiantes de las Primeras Naciones de America (CEMNA), me relató personalmente, la poca consideración que tienen las generaciones jóvenes para con los más viejos en relación a cómo llevar adelante determinados conflictos sociales y políticos en ocasión de una protesta realizada en el otoño de 2011. Según lo relatado, los más jóvenes no acordaban con lo que pensaban los más

viejos y se oponían a sus consejos en relación al conflicto por la propiedad de la tierra que estaban llevando.

VIII.1 Salud

Un cambio evidente es la confianza acerca de la medicina tradicional vs. la medicina oficial brindada por la Salud Pública o las Obras Sociales. Según nos relata Martínez *et al* el rol de los ancianos en las comunidades de origen está más ligado a los consejos, a las curas y, principalmente las mujeres, a ser parteras. Sin embargo, en la ciudad, las mujeres jóvenes rara vez tienen sus hijos en sus casas optando por el hospital zonal para parir y curar a sus hijos.

Investigador: *Yo quería hacerles algunas preguntas. Estuve repasando un poco lo que venimos charlando en estas semanas. Ustedes saben que a mí me interesa estudiar el tema de la vejez. Me habían contado que cuando cae el ombligo del niño recién nacido, se cura con una espina quemada.*

Eugenio: *Si, se quema y se hace ceniza.*

Investigador: *¿Quién hace ese trabajo?*

Eugenio: *Es enseñado por nuestros antepasados, lo hace la madre.*

Investigador: *¿La madre? ¿Y la abuela?*

Eugenio: *También, pero no siempre.*

Investigador: *¿Y generalmente quien lo hace?*

Eugenio: *La madre, a veces la abuela, pero queda esa enseñanza.*

Investigador: *¿Y esto se hace en Buenos Aires?*

Donato: *No, acá se pone un brochecito y nada más.*

Eugenio: *Eso se hace allá porque no hay hospital. Hay (Por el hospital) pero hay que caminar kilómetros.*

Varones. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

En esta representación, la vejez como portadora de experiencia útil para las generaciones más jóvenes, parece ser universal y trasciende lo estrictamente cultural siendo mi parecer que es una característica de los seres humanos. Mediante este proceso de transmisión, las generaciones más viejas logran establecer un contacto íntimo y emocional con las generaciones más jóvenes fuera del conflicto intergeneracional aunque no lo supriman. La institución de la abuelidad y la relación del tipo maestro-alumno parecen ser los Tipos Ideales y es cómo se manifiesta el fenómeno.

El rol de los ancianos parece ser un poco más importante, al menos como guías o como consejeros en las comunidades de origen, que en las comunidades de residencia urbana. Si bien me han comentado que hay una idea, por lo menos

en la comunidad *Yechtakai* de constituir un Consejo de Ancianos, aún no se ha logrado. Sin embargo, relata Martínez¹²⁸ que en la comunidad en donde han realizado el trabajo de campo sí existe un Consejo de Ancianos y su tarea es justamente dar consejo, orientar, establecer pautas y sería parecido a un mecanismo de tipo parlamentario, asambleario en donde se discuten y se deciden determinadas acciones que afectan a la comunidad. Estos ancianos indican las formas correctas de hacer las cosas y establecen parámetros que guían la acción de los demás.

En el caso de las comunidades de residencia, aunque no en todas ellas, y bajo la influencia de la Iglesia Evangelio, es el pastor el que parece cubrir este rol. Los miembros de la comunidad evangélica, no necesariamente indios, le preguntan al pastor sobre algunas cuestiones que hacen a la domesticidad, crianza de los hijos, cuestiones amorosas, etc.

Donato, mi informante Qom, me ha invitado a participar a una de estas reuniones en ocasión de un aniversario de la fundación de su iglesia llamada La Vara de Aarón sita en un barrio de emergencia en la zona de Pacheco y he podido apreciar lo que manifesté recientemente. Él es el pastor fundador de dicha Iglesia y es a la vez una persona vieja por lo que parece reunir dos atributos; un liderazgo espiritual y un liderazgo por ser mayor.

Otra característica que me parece importante resaltar es que en la ciudad no existen las condiciones de vida que aún perduran en el monte o en la montaña. Quiero decir, no es tan importante conocer los yuyos que curan, las trampas para cazar, los señuelos para pescar, la crianza de aves de corral, la crianza de animales de granja y sus enfermedades, etc. En economías con una domesticidad de tipo pastoril, de caza o de granja, que no se aprende por medios institucionales como una escuela, el tiempo de aprendizaje es mucho más largo y lento que un conocimiento institucionalizado oficial y apoyado didáctica y pedagógicamente con materiales escritos para tal fin. En la ciudad el niño aprende a leer mediante técnicas estandarizadas y con material editado y distribuido para todos los niños que concurren al grado, en cambio en las

128

Entrevista personal. 2011.

comunidades de orígenes, los niños aprenden la tarea en la granja o en el monte vía la transmisión oral, el ejemplo de sus padres o de los mayores según la necesidad que se tenga, de tal manera que no hay una edad cronológica oficial para la educación sino que es una educación a demanda.

Los saberes necesarios para desarrollar la vida en las comunidades de origen dependen más de esos saberes sedimentados en el tiempo y que están en estrecha relación con los cambios climáticos, las edades de los animales, sus enfermedades, sus preñeces, etc., en cambio en la ciudad nada de esto sucede. Los saberes que los niños deben adquirir no son estos y sus abuelos, los primeros migrantes, por más que intenten reproducir esos conocimientos, no encuentran las condiciones materiales para hacerlo sencillamente por que no están los animales para cazar o para criar, los yuyos para ir a recoger, los frutos para preparar, etc. Los saberes de los viejos no son tenidos en cuenta pues no son útiles en el contexto urbano como sí lo son en el contexto rural. Debido a ello, los abuelos son requeridos de la misma manera que son requeridos los abuelos no indios; para cuidar a los nietos mientras los padres van a trabajar, para ir a retirarlos de la escuela y hablar con los maestros y, en algunos casos, como sucede con las clases de bajos ingresos, la jubilación o la pensión que estos abuelos obtienen, ya que han podido jubilarse por haber trabajado en relación de dependencia, puede ser el único ingreso formal que recibe la familia. Sin embargo, se debe destacar que en aquellas comunidades que pueden vivir como tales, como es el caso de la comunidad Qom de La Plata, esta problemática parece estar mejor controlada que en las familias indias que viven aisladamente en un barrio de emergencia o en barrio de bajos ingresos. En este aspecto, se puede encontrar en estas personas, una especie de homogeneización urbana ya que es como que viven dos vidas: una como porteños y otra como indios pudiendo coexistir las dos formas. Preguntándole directamente como se identifican, responden como Qom antes que como porteños o argentinos.

Evaristo: *Qom, porque toba es castellano que quiere decir frente o frentista¹²⁹, valiente (que va al frente) porque yo encontré un libro de un escritor que cuando*

¹²⁹ La denominación Toba, corresponde a frente o a frente rapada y hace mención a una costumbre entre los guerreros Qom de llevar su frente rapada. Esta es una información que me

San Martín necesitó soldados bueno, ahí salió lo de frente como valiente...hay gente como que no quiere ver a un indígena leyendo un libro, para ellos es como si fuera un veneno, ahí hay otra muerte.

Eugenio:... acá la comunidad nuestra es salir para todos, porque necesitamos intercambiar ideas tanto como ustedes y nosotros

Eugenio:...la vida cambio totalmente, tenemos que hablar nosotros sino la vida no tenemos contacto con ustedes porque nadie sabe si no se habla.

Varón. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

En estos testimonios, se puede apreciar una identificación entre nosotros los indios, los indígenas, los tobas, y ellos, ustedes, los blancos, los porteños, los chaqueños, los criollos, los *jurua* (blancos), los *daqshi* (blancos, europeos).

Estos “ellos” son vistos, y muchas veces con justa razón, como los responsables del atraso de los pueblos indios, como explotadores y mezquinos y se percibe la injusticia de su condición por el solo hecho de ser diferente.

En este caso, la representación social que surge, aunque no es exclusivamente de los viejos, es la de la lucha.

VIII.2 La lucha

Eugenio:...entonces nosotros estamos luchando y hay comunicaciones con la ciudad, como usted, acá vinieron muchos estudiantes para saber ojala que sea así...lo que queremos es vida, el que estudia que sepa lo que es, por que yo creo que usted tiene amor al estudio y va al lugar del hecho y no entre cuatro paredes.

Eugenio: Hay que tener coraje para hablar, no tímido ¿te das cuenta? No es cualquiera, hay que tener un espíritu, hablar de frente, hay un espíritu de lucha y coraje.

Eugenio: Hay que vivir y luchar la vida, ese es el tema.

Investigador: ¿Cual es la idea que tiene de futuro?

Evaristo: La idea mía es que la juventud tenga su trabajo y tenga su estudio, que tenga su lucha pero para bien, y ayudar al otro, como la iglesia de él (por Donato) el Evangelio, porque ayuda...

Donato:...los chicos andan descalzos, no hay control sanitario (en el “norte”)...por eso estamos luchando, la ayuda del gobierno no llega, va a otro lado... entonces ellos se van identificando a través de lucha, de unión, no enfrentamiento como algunos hacen...es eso.

suministró la Dra. Martínez en una entrevista personal. También se refirió a una costumbre entre estos guerreros Guaycurú de escalar el cuero cabelludo a sus enemigos. Estas costumbres hace rato que han sido dejadas de lado no sólo debido a su derrota militar sino también por influencia del Evangelio.

Eugenio: *...pero a veces no estoy de acuerdo con la historia de nuestra historia, del pueblo indio, es una lucha tremenda, entonces nosotros hoy en día estamos reclamando que nos devuelvan la tierra aunque sea un pedazo para vivir. Porque a veces cambiando materialmente, a veces el indio, hay una en contra de él pero no se nota, en el "norte" se nota el racismo.*

Varones. Qom. Pacheco. 2009/10. Entrevistas propia.

La vejez, el envejecimiento, por su parte, también se ve como una lucha

Eugenio *Yo fui tres veces operado, la primera fue de columna, no sé, algo así...algo así como pico de loro, ciática, no se, fue por el trabajo pesado, en el año noventa y tres más o menos, es como que se va desgastando lo físico, la edad va acompañando, es como que se va desgastando, pero siempre mi fe, mi esperanza, está siempre conmigo.*

Investigador: *Cuénteme sobre ese desgaste.*

Eugenio: *El desgaste es de la lucha, la lucha tremenda, es como que uno se va desgastando,*

Eugenio: *...siempre la lucha es para no quedarse...*

Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

Cómo se puede apreciar, es recurrente la representación de la vida como una lucha permanente, ya sea contra las injusticias sufridas, el trabajo y la propia vejez como consecuencia del desgaste físico agudizado por el trabajo realizado. En relación al tema de la vejez, en particular la representación que aparece con mayor frecuencia, es la ligada a la sabiduría, a la experiencia no muy diferente a la cultura occidental. Lo que se debe destacar es que esa sabiduría y esa experiencia no necesariamente son respetadas o consideradas por las personas no viejas.

Investigador: *¿Que significa la vejez para ustedes personalmente?*

Eugenio: *A mí no, es como que no, vivir la vejez, no asusta...hasta que llega su partido y se fue se fue, pero así asustado por que está viejo no, a mí no...*

Investigador: *¿Usted se siente viejo?*

Eugenio: *No, no*

Investigador: *Y cuando eran jóvenes ¿Qué pensaban acerca de la propia vejez?*

Eugenio: *Nunca pensé, al menos yo, ahora me di cuenta que tengo setenta y dos años.*

Investigador: *¿Y cuando tenía veinte?*

Eugenio: *No, pensaba pero no.*

Investigador: *¿Cuando se dio cuenta que empezó a ser viejo?*

Eugenio: *...nunca pensé esto, no, por que cuando uno se siente viejo, se siente cajoneado (NO: notar la utilización del argot urbano), que no le da cabida, que es descartado como alguno dice, pero no es así, no es así, no...anciano para nosotros es la base del saber que tiene experiencia, la experiencia es lo que vale digo yo...y así por eso la comunidad nuestra hay gente que llega a cien años por que no tiene así como en la vida tan ligero como hay, así, tanto nervio en la vida, se enferma la gente, los nervios, ataque al corazón.*

Investigador: *¿Que es la vejez para ustedes?*

Eugenio: *Es como que llego ya la edad, no duele, es como que llego la edad, yo ni pensé llegar hasta setenta y tres años pero llegué, por lo menos puedo caminar así que mirá vos.*

Investigador: *¿Que palabra elegiría para definir a la vejez?*

Eugenio: *Protección, cuidar de más, cuidarse más, no sé como es el asunto, protección.*

Donato: *Uno llega a una edad avanzada y uno trata de cuidarse porque ya la sangre no...*

Eugenio: *El físico no responde tanto, eso.*

Investigador: *¿La vejez esta en relación con el cuerpo?*

Eugenio: *Sí.*

Donato: *Sí.*

Eugenio: *Está todo ahí, es la persona, hay que cuidarse.*

Investigador: *¿Tiene amigos de su edad que no sean de la comunidad?*

Eugenio: *Sí, muchos, están como yo, para mí la edad nuestra es como que necesita una palabra alentadora...uno empieza a recordar la vida, nos queda el cuento nomás.*

Varón. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

VIII.3 La enfermedad y la muerte

Me ha parecido importante indagar la relación que tienen estas personas con su cuerpo en relación a la vejez y en relación al par salud-enfermedad. Veremos que las representaciones ligadas a estas dimensiones están en relación a la sangre, al corazón especialmente.

Investigador: *Me había comentado que se sentía desgastado con el tema del cuerpo y la vejez, me interesa indagar como se ve el cuerpo, qué es el cuerpo.*

Eugenio: *Tanto transitar, tanto trabajar en la vida es como que se va desgastando.*

Investigador: *¿Y donde lo siente?*

Eugenio: *En el cuerpo físico, es como si fuera, no como un joven de veinte años, ahí comparo*

Investigador: *¿Cuando se dio cuenta?*

Eugenio: *Cuando entre en el Evangelio ahí comparé, en cambio cuando uno no entra, cuando yo escuche las cosas buenas, ahí hay una diferencia grande, es como que te da esperanza, nosotros ahí, el pueblo toba son solidarios, es decir, en comunidad, al menos lo que yo alcance a ver en el "norte", conozco, hay una diferencia entre el europeo de cultura, el europeo es muy egoísta, quiere tener él solo...*

Investigador: *Usted percibe el cambio a partir del Evangelio, es como más espiritual, yo le quería preguntar sobre su cuerpo, ¿cuando se dio cuenta que usted es una persona mayor?*

Eugenio: *La verdad es que nunca controle el organismo, uno no se da cuenta, es como la criatura que no se acuerda cuando gateaba, es como que te das cuenta que ya tenés setenta años y entonces te pones a analizar lo de atrás, sino analizas nunca vas a saber por qué no analizar nunca, si uno analiza la vida hay diferencia, en cuanto a la fuerza, es decir, la vida de uno.*

Investigador: *¿Y usted Donato? ¿Cómo percibe su cuerpo?*

Donato: *Percibo que lo que hago ahora no lo hago a los dieciocho años, por ejemplo corría, ahora no, voy caminando, ya entro, lo siento así, hago lo que, no hago nada, más que tengo problemas de la operación, no puedo hacer nada.*

Investigador: *Sin embargo ha tenido hijos hace poco y eso tiene que ver con el cuerpo, con su cuerpo (NO: D. es padre de niños pequeños con su segunda esposa)*

Donato: *¡Ah sí!, pero eso tiene que ver con mi esposa jeje.*

Investigador: *Usted ha tenido un hijo a los sesenta años.*

Donato: *Bueno, en ese entonces yo estaba sano, no estaba operado, me operaron en el 2002 ¿no?*

Investigador: *Es interesante que haya sido padre a los sesenta años.*

Donato: *sí...*

Informantes. Varones Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia.

En este testimonio se pone de manifiesto cómo la vejez puede ser apreciada por la conciencia a partir de ciertos signos corporales. La aparición de canas, calvicie, uso de anteojos y bastones entre otros, indican, desde el cuerpo, que algo ha cambiado. La representación que se hace desde esta mirada, se sintetiza en el “desgaste”, en el “cansancio”, en un enlentecimiento de ciertas actividades como caminar y en la imposibilidad de continuar con otras actividades que se hacían en forma “natural” en los años de juventud. En este orden, se debe decir que hay una construcción social del cuerpo y que la vejez no es ajena a ella¹³⁰. Justamente, la toma de conciencia de que han pasado los años, suele presentarse primero desde el cuerpo.

Investigador: *Yo quería hablar hoy en relación a las enfermedades.*

Eugenio: *Yo pienso que para mí la enfermedad es no sé, todos se enferman, mas cuando se llega a cierta edad, no se tiene juerza (sic), yo siento así viste. Es como que se va desgastando físicamente, entonces, la enfermedad, la edad de por sí ya tiene, hay que aceptarlo, la enfermedad es como que a veces va acompañando la vejez, es como que se siente débil, no tiene fuerza, física y espiritual.*

Investigador: *¿Y usted cuando percibió esto?*

Eugenio: *A partir de cuarenta años para arriba, ahí uno se da cuenta, que tengo esto, que tengo la presión, el colesterol, de todas esas cosas, es como que se va arruinando la persona.*

Investigador: *¿Que sentimiento le produce?*

Eugenio: *A veces nervio...y más cuando tenés problemas y esas cosas, entonces uno se va enfermando, porque primeramente la bronca, los nervios, primero te ataca el corazón y de ahí no sale, es como si juera, es mas cuando se va agrandando, esas cosas, es lo que a mí, a partir de cuarenta, cincuenta años, como si juera más débil, aparte eso la comida que estamos ingiriendo ahora no es*

¹³⁰ Sobre este tema Cfr.: Citro, Silvia (2009): *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Editorial Biblos. Culturalia. Bs. As. y Goldfarb, Delia Catullo (1998): *Corpo, tempo y envelhecimento*. Casa do Psicólogo. San Pablo y el clásico estudio de Le Breton, David (1990): *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Bs. As.

una comida natural, es fabricada, con químicos, no se (NO: representación de la comida como generadora de enfermedades) no es natural, por ejemplo la carne, estamos comiendo de treinta cuarenta días, el pollo por ejemplo, tiene cuarenta días de cámara, tiene ese gusto, en cambio en el "norte" comía natural, la fruta, la carne recién trabajada, entonces el hombre come la comida que te enferma, el lugar que te alimenta mal te enferma, te cae mal al hígado, al corazón, el estomago, son todos químicos, en cambio lo natural es fuerte, igual que el agua, vos tomas un vaso de agua y no te hace nada y en cambio no, tomas dos o tres vasos y te revienta.

Investigador: *¿Y cómo le afecta personalmente?*

Eugenio: *Y afecta en todo, como te voy a decir, la mente.*

Investigador: *¿Cómo se da cuenta que le afecta la mente?*

Eugenio: *Porque uno larga palabras que no es el lugar, es como que no te das cuenta y cuando te das cuenta es que ya lo dijiste.*

Investigador: *¿Me da un ejemplo?*

Eugenio: *No te das cuenta y más ahora, la contaminación ahora más que nunca...mas cuando usted toma un líquido que le cae mal, por ejemplo el alcohol o la droga, entonces ahí empieza a entrar al corazón, pa'mi es la enfermedad entonces a través de eso es como que fortalece la malda (sic) (NO: representación de la enfermedad) Ahí está...dice eso para salir del problema es peor...si toma droga uno mismo se va preparando la fosa, por eso hay, yo conozco médico especialista loco, médico ¿Por qué? por que se fue la señora, loco, conozco gente, está adentro del loquero, y ¡son estudiante! Entonces la maldad no elige que tenga título...la enfermedad no sé, a partir de cuarenta cincuenta años entonces siento como que...uno se va agarrando la gripe, tal cosa, como que saliste la época de invierno, empieza a escuchar los noticieros y que este año va a llegar mas fuerte la gripe.*

Informante. Varón. Qom. Pacheco. Bs. As. 2009. Entrevista propia.

Cuando se realizan entrevistas con personas mayores, es frecuente que surja el tema de las enfermedades y las visitas al médico y estas personas no son la excepción. El tema de las enfermedades, los remedios, las visitas al consultorio médico y al hospital, forman parte de su cotidianeidad.

Investigador: *¿Y tiene alguna conducta con respecto para prevenir la enfermedad?*

Eugenio: *Creo que no, la verdad es que no sé cómo prevenir, no, prevenir como si fuera curarse como antes, pero no sé, no sé.*

Investigador: *Le cuento esto porque en Corrientes para el 1° de agosto se toma caña con ruda por que se dice que se cura el resfrío o la gripe por eso le preguntaba si tiene una conducta similar.*

Eugenio: *Yo he probado eso pero no funciona, es más ganancia al vendedor de bebida jejeje por que vende más jejeje ¡que le importa si tomaste tres botellas! Yo probé eso pero no funciona, hasta el Evangelio toma eso el 1° de agosto, se empeda.*

Donato: *Se tiene que preparar la caña siete días antes, así dicen, y tiene que tomar durante siete días pero poquito así dicen.*

Eugenio: *Algunos dicen, pero están tres días tomando jajaja, pero no funciona...en el "norte" el 1° de agosto hay que matar el bicho...hay mucha peste.*

Informante. Varón. Qom. Pacheco. Bs. As. 2009. Entrevista propia

En este testimonio, es posible advertir cierta sospecha ante alguna creencia asentada en el imaginario original. La costumbre de beber caña con ruda para ahuyentar las enfermedades tipo gripe y resfrío, está muy extendida en el litoral argentino como así también en parte del Paraguay y del Brasil. Sin embargo, estas personas dudan de su eficacia quizás debido a la influencia de la cultura urbana y la acción de la Iglesia.

Investigador: *Y usted ¿Cómo ve el tema de la enfermedad?*

Donato: *La enfermedad por sí no percibo...los golpes cuando es chico, es como que la sangre (NO: representación de la enfermedad/salud) es lo que fortalece a uno, es que la sangre si está bien resiste los golpes, lo que más maneja el cuerpo es la sangre, el corazón cuando está bien, está bien todo el cuerpo, es la sangre pero después cuando la sangre se va debilitando por lo que comemos se debilita la sangre entonces ya siente dolores, siente la gripe acá en Buenos Aires. (NO: notar la relación de salud/enfermedad y la comida)*

Investigador: *¿Nunca tuvo gripe en el Chaco?*

Donato: *Nunca, siempre me bañe con agua fría, helada, allá en la comunidad.*

Investigador: *¿Cuales son las enfermedades que tenían en el Chaco y las que tienen acá?*

Donato: *La del Chaco son montones, está la vinchuca, el mal de Chagas, eso sí abunda...eh...hay bichos que no perdonan (alimañas) hay un montón de bichos...por que hay una vinchuca que, no me acuerdo que si te pica te trae mal de Chagas, allá hay un montón pero hay uno que si te pica, es una araña negrita, la panza roja, con puntitos blancos que si te pica eso te da muerte segura, te envenena enseguida.*

Investigador: *¿Igual que la yará?*

Donato: *Según qué clase de yará.*

Eugenio: *A mí me pica víbora así de chiquitita nosotros la llamamos tasocolk.*

Informante. Varón. Qom. Pacheco. Bs. As. 2009. Entrevista propia

Es posible apreciar en estos testimonios como se liga la buena alimentación con la buena salud y, sobre todo, con la sangre. Es posible advertir ciertas contradicciones entre la bondad del clima y de la alimentación en el lugar de origen y en la residencia actual. Esta contradicción se patentiza en que, si bien estas personas consideran que la vida en el "norte" es más sana que en la ciudad, sin embargo a la hora de cuidarse, prefieren los medicamentos que les receta el médico del hospital a los yuyos tradicionales. Al mismo tiempo, son conscientes de que ciertos medicamentos, si bien los curan, por otro lado les pueden traer acidez estomacal, dolor de cabeza como se indica en el siguiente relato.

Investigador: *¿Qué es lo que hacen ustedes para no enfermarse?*

Eugenio: *Y mirá, cuidarse, como todo, ¡qué sé yo! Hay medicamentos, yuyos, cuidarse, yo la verdad cuando estuve en el "norte", bah, alguna vez fui al hospital...mi mama sabía, la grasa de avestruz es para la fiebre, el molle (?) es para la angina, es un árbol, es tipo antibiótico, vos mascas dos o tres hojas.*

Investigador: *¿Cuándo fue la última vez que tomo un medicamento casero?*

Eugenio: *Y la última vez hará cincuenta años.*

Investigador: *¿Acá no hay remedios caseros?*

Donato: *no, no hay*

Investigador: *¿Y no trae cuando va a visitar a la familia?*

Eugenio: *Y viste que la vida cambia, como que ya no interesa.*

Investigador: *Si usted tiene que elegir entre el remedio que le da el médico o un remedio que le da su comunidad ¿Cuál elige?*

Eugenio: *Y para mí que no te afecte el estómago es lo natural... las pastillas hacen bien pero también hacen mal, al estómago, sobre todo la aspirina, el Geniol.*

Investigador: *Produce acidez.*

Eugenio: *Si...y hablando de esa víbora... (Continúa con el relato de la picadura de la víbora. Cuenta que una paraguaya le dio un remedio casero fabricado con ajo pero igual fue al hospital. Primero concurre a la comisaría en donde estaba el botiquín)*

Investigador: *Entonces desde que se vino del Chaco ¿no probó nunca más los remedios caseros?*

Eugenio: *No, porque acá no hay, pero cuando voy al Chaco tomo, una vez me agarro un dolor de estómago y tomo Ibupirac, Te hace bien pero te hace mal, y le digo a mi hermano, mira, la comida, me hizo mal y me dice "toma tres o cuatro hojas nomás" y a la media hora como si fuera nuevo...*

Investigador: *¿Esa fue la última vez que tomo?*

Eugenio: *Si, sí.*

Investigador: *Y usted, si tiene que elegir entre el medicamento que le dan en el hospital o la medicina tradicional ¿con cuál se queda?*

Donato: *(piensa) por que la medicina natural es natural, a veces hace bien, pero hay que saber tomar también, igual que la medicina ¿no?, hay que saber tomar, porque si no te pasas, el hígado ya el doctor te dice, las dos partes este ehh, es igual por ejemplo, el corazón no sé si hay antibiótico para el corazón, en el Chaco hay unas hojas chiquititas y entonces toma eso y se normaliza.*

Investigador: *¿Cómo se llaman esas hojitas?*

Donato: *No sé como se llaman...por que el de allá conoce, porque hay que conocer.*

Investigador: *¿Y quien enseña esos saberes?*

Eugenio: *Enseñan los viejos de antes, los antepasados, por que se va transmitiendo de generación en generación.*

Investigador: *¿Y se sabe hoy día?*

Donato: *Sí, algo, por eso cambio ahora, porque hay mezcla...entonces cambio, ¡la nueva generación no sabe nada! ¿Por qué? Porque dice, "no, pa' que" allá y acá también, porque lo mejor es ir al médico y listo pero en el campo no, en el campo te dicen toma tal yuyo y así...todo...*

Informante. Varón. Qom. Pacheco. Bs. As. 2009. Entrevista propia

Es posible apreciar, hacia el final del relato, cómo se ha ido perdiendo cierto saber en relación a las plantas que curan en virtud de la falta de práctica que conlleva la migración a la ciudad. Esta falta de práctica se suma a la ausencia de plantas y, sobre todo, a cierta competencia, por decir así, de la medicina

occidental que va desplazando a las prácticas tradicionales, no sólo por la eficacia que entraña el saber del médico del hospital sino también por lo que representa el uso de yuyos y las prácticas chamánicas en relación a cierta marginalidad cultural.

Investigador: *¿Cómo se ubican ustedes ante la muerte?*

Eugenio: *¿Ante la muerte?*

Investigador: *Si. ¿Qué es la muerte?*

Eugenio: *No sé, no me preocupó por la muerte, no no... como que no se... hay mucha gente tiene miedo.*

Investigador: *¿Qué piensan sobre la muerte?*

Eugenio: *No sé, la muerte no se puede predecir, no, no sé, no sé, sí existe, sí se puede evitar, hay que ser, ¡qué sé yo! La muerte es como si fuera, para mí, no espero que no uyy voy a morir, si llegó, llegó.*

Investigador: *¿Y cómo le gustaría morir? ¿Cómo cree que una persona debe morir?*

Eugenio: *No se.*

Donato: *Yo sí, me gustaría morir como esta chica, Romina Yan¹³¹, no sufre la familia, muerte súbita... hay mucha gente que sufre y eso es lo que a mí no me gusta.*

Eugenio: *Hay mucha gente que sufre, a mí no me gusta eso, ¡yo que sé!, tampoco me gusta que me pongan flores no.*

Informante. Qom. Pacheco. Bs. As. 2009. Entrevista propia.

Podemos apreciar que, ante la muerte, no hay diferencias sustanciales con respecto a las creencias occidentales en relación a una muerte “rápida y sin dolor”, es decir, la muerte súbita. También se debe hacer notar la preocupación por los deudos que sufren cuando muere el familiar. En este aspecto, no noto que haya diferencias sustanciales con respecto a la cultura occidental debiendo destacar la subjetividad en estos temas que, obviamente, se enmarcan en cuestiones culturales.

Investigador: *Cuando muere alguien de la comunidad ¿Qué es lo que se hace?*

Eugenio: *Y como todo, no sé, queda el recuerdo, uno acepta porque si se jue, se jue, murió y ya está, no hay más solución.*

Investigador: *¿Y cuál es la costumbre?*

Eugenio: *Es como si jue, no sé, se jue, se jue y no está, uno lo recuerda y ya está, no sé ¿viste?*

Investigador: *Yo preguntaba si hay velorio, entierro,*

Eugenio: *Sí, hay, allá en el monte hay un cementerio de miles de años, mira si hay antropólogos o arqueólogos, como mil años tiene, ahí está enterrado mi abuelo de cien años.*

Investigador: *¿Y la iglesia tiene una postura tomada, el Evangelio?*

¹³¹ Romina Yan era una joven actriz que falleció repentinamente al salir de un gimnasio. El hecho fue comentado por la prensa.

Donato: *No, cuando uno fallece tiene que ponerle ropa nueva ¿eso es lo que está preguntando?*

Investigador: *Si.*

Donato: *Bueno, se le pone ropa nueva, se le sacan todos los botones y se le pone negro (¿)*

Investigador: *¿Hombre o mujer es lo mismo?*

Donato: *Si, primero tiene que lavarle la cabeza, bañarlo, ropa nueva, todo nuevo, y después de ahí le cruza los dedos así, algunos lo atan, otros no.*

Investigador: *¿Se atan las manos?*

Donato: *Así (entrecruza los dedos de las manos) y los pies juntos y entrecruzados y después se hace el velorio y se lo entierra.*

Investigador: *¿Eso se hace acá también?*

Donato: *No, eso se hace en el Chaco*

Investigador: *¿Y por qué se hace?*

Donato: *Y para que esté tranquilo, porque siempre molesta a la familia.*

Investigador: *¿Hay vida después de la muerte?*

Donato: *Si, hay vida, porque la vida que tenemos es un espíritu que tenemos el hombre el N-shetat, lo que yo veo en la Biblia, cuando Dios hizo el hombre lo hizo de barro, un muñeco, "hagamos a imagen y semejanza", igual que nosotros, es como nosotros, porque el...a nuestra semejanza, entonces hizo, y después cuando vio que estaba bueno le soplo la nariz, entonces la vida que tenemos es por la nariz (NO: representación de la vida) porque si no tenemos aire nos morimos, entonces según esa vida Dios nos dio, el cuerpo es la materia mortal y la vida es eterna, entonces, cuando muere la persona se va a Dios pero muchas veces la sepultura y a veces viene a molestar a la familia...¿no sé si soñaste alguna vez?¹³²*

Investigador: *Si.*

Donato: *Estas durmiendo y tu vida está viajando, así es la vida.*

Investigador: *¿Y acá hay esa costumbre? ¿Cómo es acá la costumbre?*

Donato: *Y acá ¡que se yo!, cuando uno se muere acá lo llevan al hospital, la morgue y le hacen el servicio.*

Investigador: *¿Y le ponen ropa nueva, los botones?*

Donato: *No, acá no permiten, acá le ponen la mortaja y ya está, no permiten poner nada.*

Investigador: *Y esa persona, ¿no viene a molestar?*

Donato: *No...por ahí sueña que vino pero no molesta.*

Investigador: *lo que no me queda claro es esto, ese espíritu, ¿solo molesta o puede hacer un bien?*

Donato: *Eso no sé, no estoy seguro tampoco, hay personas que hace bien, por ejemplo, una persona buena siempre fue buena, tanto tu espíritu, pero la gente mala trae maldad nomás por ejemplo...eh...los PioGanak, cuando muere alguno no molesta pero hay otro que molesta, porque en la vida era malo, entonces molesta, pero es muy distinto porque el PioGanak se encarna en un animal, por ejemplo, en un oso, un tigre, por que el hombre jue malo, siempre jue malo.*

Investigador: *¿Y qué se puede hacer para evitarlo?*

Donato: *Si, a mí me enseñaron así, si molesta ese fantasma, hay que matarlo, porque dicen "solo Dios puede matar", pero se puede...a mí me enseñaron de una manera de que se puede matar a esa persona que molesta, pero hay que saber hablar...y tiene que ser justo a las doce en punto, en el mediodía, cuando el sol esta así (indica como si estuviera recto) entonces hay que juntar los huesos y*

¹³²

Vuelvo a referir al trabajo de Pablo Wright en donde se pone de manifiesto la importancia que tiene el sueño entre los Qom. Como se puede apreciar, esta es una creencia que no se ha perdido del todo en la ciudad.

echarle kerosene o gasoil o nafta, y cuando revientan los huesos del cadáver y allí ese espíritu no molesta mas.

Eugenio: Yo sé otro saber de mi abuelo, no necesita matarlo, sino que no se acerque, por ejemplo mi abuela me enseñó el tema es esto, cuando molesta a la familia, se echa ceniza alrededor de la casa.

Donato: Ceniza también.

Investigador: ¿Qué ceniza?

Eugenio: No de carbón, de árbol, de cualquier árbol, hace un fuego de cualquier árbol con ese alrededor de la casa y no molesta más, no necesita que le quemé.

Investigador: ¿Y por que acá en Buenos Aires no sucede eso?

Eugenio: ¡Que se yo!, es que la vida cambio, acá.

Investigador: No me queda claro, ¿hay cosas que pasan allá en el “norte” pero acá no? ¿No vienen los PioGanak a Buenos Aires?

Donato: Acá hay truchos, ¡es que no vienen! Se quedan allá en el “norte”...acá no hay quien enseñe, eso se transmite pero no, porque en el campo, a mí me enseñaron también, la forma en que hay que eliminar al hombre que molesta, porque ese hombre el PioGanak era malo, malo, era tremendo, le tienen miedo ¡pero tremendo! Y cuando murió, los que pasaban por el cementerio él lo asustaba, ¡un oso! ¡Grrrrrrrr! Y molesta, y bueno, se corrió la bolilla que molesta a este, al otro, entonces fue un viejo “hagan esto así, así”, y el mismo viejo se jue un día echó nafta en la tumba así, y le quemó todo, una explosión tremenda y no molestó mas, nunca más.

Investigador: Bueno, a mí me interesaba hablar estos temas porque creo que son importantes.

Eugenio: La muerte, bueno, no sé, para mí no no...hay PioGanak que te hacen sufrir, como venganza, una causa, pero acá venganza, te ponen un revolver en la cabeza y listo, allá en la tribu no.

Donato: La mayor parte del mal la hacen las mujeres, por ejemplo, se te cae un pan y la agarran y ahí te hacen el trabajo¹³³.

Investigador: ¿Y se puede deshacer?

Donato: Sí, pero un verdadero PioGanak.

Investigador: ¿La mujer es más poderosa que el hombre?

Donato: Sí, más poderosa que el hombre en el tema de maldad...si te hacen una maldad solo Dios te puede curar, no hay antibiótico ni nada, solo Dios te puede curar.

Varones. Qom. Pacheco. Buenos Aires. 2010. Entrevista propia

En este extenso pasaje, se pueden observar varias representaciones en relación a la muerte. También me ha parecido ilustrativo incorporar algunas creencias particulares de la cultura Qom en relación a la muerte y los muertos no solo para dejar constancia de ellas sino porque es posible apreciar las diferencias que se vienen marcando en las modificaciones que hay entre el “norte” y Buenos Aires. Hacia el final de la entrevista, apareció el tema de la mujer y de ciertas características propias del género. Esta preeminencia del género femenino en la vejez es denominada matrifocalidad; es decir, a las altas edades es más probable encontrar mujeres viejas que hombres viejos; este es un dato de la

133

Recordar el mito de la vagina dentada y la calidad celestial de las mujeres.

realidad. La mujer sobrevive al hombre en alrededor de siete años para la sociedad argentina en general. Sin embargo, en la comunidad por mí estudiada, no se da este fenómeno o por lo menos no se da de la misma manera, demográficamente hablando, cómo se observa en otras comunidades Qom y en la sociedad urbana en general¹³⁴. No obstante, debido a la importancia que asume en la disciplina, he considerado importante analizar el fenómeno de la mujer en la cultura Qom, sobre todo lo relacionado con el ámbito doméstico y las formas de liderazgo como así también en la construcción de su cuerpo femenino. Al no poder mantener entrevistas en profundidad con las mujeres de la comunidad y tan solo relacionarme con ellas delante de sus maridos en ocasión de las visitas, busqué a especialistas que pudieran ser entrevistados; es así que pude conversar con la Dra. Mariana Daniela Gómez quien ha investigado en profundidad en la temática de la mujer Qom y he recabado información bibliográfica sobre este tema que comienza a cobrar la merecida importancia dentro de la disciplina etnogerontológica y antropológica en general aunque, como manifiesta Silvia Hirsh *“Es notable la ausencia de la temática referente a la mujer indígena en los estudios etnográficos de la Argentina.”* (Hirsh 2008:15)

Cómo ha sucedido frecuentemente en el estudio y análisis de los grupos originarios en Argentina, la mirada del investigador, generalmente hombre, era una mirada masculina privilegiando el mundo masculino en particular. Así, entonces, las primeras etnografías daban cuenta del mundo indígena desde la mirada masculina. Las mujeres fueron doblemente invisibilizadas; por ser indias y por ser mujeres.

Cuando la mirada se ponía en ellas, involucraban una exotización en donde se mostraban sus cuerpos desnudos, cargando niños y pesados bultos colgando de sus cabezas colaborando con la otredad y la distancia cultural implícita en las primeras etnografías realizadas en el Chaco (Métraux 1944). Justamente, la desnudez de los senos contrastaba con el ocultamiento que hacían las mujeres blancas occidentales y ubicaba a estas mujeres indias en un espacio de otredad y exotismo funcional a la ciencia de aquél entonces que debía primitivizar a las

¹³⁴

Recordar lo mencionado en Cuadro N° 10 y Cuadro N° 11.

comunidades originarias para así justificar su dominación y el aprovechamiento de sus tierras.

No es casual que la desnudez de las personas se signifique negativamente. La Biblia nos refiere que Adán y Eva vivían desnudos en el Edén, pero cuando comieron la manzana prohibida advirtieron, como consecuencia del pecado original, su desnudez. Aquí, por lo menos para la mirada judeocristiana, a la desnudez del cuerpo le queda adherida la idea de pecado. Quizás desde ese mismo momento, la desnudez y la exhibición de los genitales, se cargó simbólicamente para el hombre occidental y cristiano, en forma negativa y pecaminosa. La cultura occidental, en la figura de los colonizadores primero y de los funcionarios del Estado Nacional después, vio en la desnudez provocativa de los indios, no sólo una influencia del Diablo y del pecado sino también un signo de la barbarie que debía ser civilizada. Lo civilizado es cubrir el cuerpo impidiendo su exhibición. El cuerpo deja de ser el templo de Dios para convertirse en la carne productora del pecado, el taller del Diablo. Ese cuerpo pecaminoso y bárbaro debe ser educado –domesticado diría Foucault¹³⁵- para que pueda postrarse ante Dios pero también para que pueda ser explotado en los ingenios, en las minas, etc. El colonizador no sólo vio cuerpos desnudos sino también fortaleza física apta para la explotación laboral desentendiéndose de las concepciones de género y de edad; no importaba si se era mujer u hombre, niño o viejo, todos los cuerpos bárbaros son aptos para el trabajo.

Una vez conquistado el territorio chaqueño, las comunidades fueron conminadas a trasladarse a los ingenios a trabajar. En el caso Qom, particularmente migraban con sus familias. Se podía observar, cuenta Gordillo, las hileras de Qom caminando, yendo los hombres delante y sus mujeres cargadas con los bártulos y con sus hijos demostrando, como se tendrá oportunidad de leer más adelante, la rudeza y la *guapeza* de estas mujeres. También refieren esas crónicas que, en esas largas marchas desde las comunidades de origen hasta los ingenios, era frecuente que las familias Qom se trasladaran con sus miembros más viejos. Así, entonces, las mujeres Qom, jóvenes, adultas y viejas, acompañaban a su familia a los ingenios en donde eran explotadas tanto como los varones sin

¹³⁵ Sobre la domesticación de los cuerpos Cfr. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Michel Foucault. Siglo XXI. Bs. As. 1994.

reconocerles el aporte que hacían para la reproducción del grupo cocinando, cuidando los niños e incluso colaborando con las tareas de desmonte, tarea que no estaba sujeta a salario¹³⁶.

El cuerpo fuerte, laborioso, bestializado y racializado de la mujer era sumamente productivo: cargaba pesadísimos bultos, caminaba con ellos y sus hijos largas distancias y, una vez en el ingenio, armaba los toldos, cocinaba y trabajaba a la par del hombre o más que él, aunque su jornal era casi la mitad inferior... Sus tareas domésticas no remuneradas contribuían a cubrir la reproducción social del resto de los miembros de la familia (hombres, niños y niñas) y, de esta forma, subsidiaban a las patronales... la migración de las mujeres (al ingenio¹³⁷) aseguraba la migración de todo el grupo familiar y la incorporación escalonada de todos sus miembros en el trabajo. (Gómez 2010b:246 y 248)

Si la familia migraba con sus viejos, eran las mujeres, como hoy en la actualidad, las que debían cuidarlos añadiendo una carga más a su trabajo cotidiano. Los viejos, si el estado físico era adecuado, también se sumaban al trabajo en el ingenio, sino permanecían dentro de las carpas (toldos) junto a los enfermos.

La mujer Qom debe ser una mujer fuerte, trabajadora, de fuertes brazos, capaz de cargar un atado de leña y a su hijo y trasladarse un largo trecho por caminos embarrados. Los hombres, en cambio, se trasladan en bicicletas y es raro ver a una mujer usarla con excepción de alguna maestra bilingüe que la utiliza para trasladarse a la escuela en donde cumple sus funciones. Esta fortaleza física femenina es considerada y esperada por la comunidad y, en algunos casos, ha operado en contra de la misma mujer Qom porque ella, en virtud de ésta exhibición de fortaleza, era más exigida que otras mujeres. En relación a lo dicho, vuelvo a mencionar la idea de “lucha” que me han manifestado mis informantes. La *guapeza* de la mujer, la explotación física, los abusos, etc. pueden ser parte del *substratum* en donde se fijó esa idea de “lucha”, de resistencia y que, además, debe colaborar con la conformación de su identidad. El Qom, tanto hombre como mujer, debe ser *guapo*, luchador, valiente y esta es una

¹³⁶ Para una profundización sobre el trabajo de las mujeres Qom en los ingenios y su aporte a la empresa capitalista Cfr. Gómez, Mariana (2010b): ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo de los ingenios. Citro coordinadora (2010): *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Bs. As

¹³⁷ La aclaración me pertenece.

característica que los distingue de los criollos y mucho más de los porteños¹³⁸. Estos últimos son blandos y débiles y les cuesta soportar los rigores que algún trabajo físico requiere. La idea de “lucha”, tal como la entiendo, puede tener un probable origen en estas representaciones.

En los ingenios los hombres mejor pagos eran, generalmente, los Kollas, los Guaraníes, los Chané y recibían mejor salario y barracas que los Qom. Las mujeres que ocasionalmente podía acompañar a estos trabajadores, solían ser empleadas como domésticas en las casas de los criollos quienes eran los que ocupaban las posiciones mejor rentadas. La mujer Qom, debido a esta característica de fortaleza física, era considerada una “bestia de carga” con toda la carga racialista y racista que esta significación contiene contrariamente al sistema representacional occidental para quién la mujer es un ser débil, delicada, vulnerable, graciosa y que debe, debido a estas particulares características, ser cuidada y protegida por los hombres. La cultura occidental no comprendió, y es posible que hasta hoy no comprenda, las particularidades del mundo femenino indio incluida su sexualidad, su maternidad, su abuelidad, etc.

En efecto, a diferencia de Occidente, en el imaginario de los tobas, las mujeres no aparecen representadas como “débiles”, sino más bien como peligrosas/fuertes/celosas/guapas, y una toba debe apuntar a volverse a lo largo de su vida una mujer fuerte/conocedora/guapa, también su cuerpo debe prepararse para llevar adelante las futuras tareas del rol femenino que el imaginario le asigna, y que en general implican una fuerza física considerable (cargar agua, leña, frutos). La fuerza, la gordura (como signo de salud y belleza) y la debilidad se vinculan a las representaciones que circulan sobre los cuerpos de las mujeres. (Gómez 2006:37)

No obstante lo dicho, se puede encontrar algún relato de las mujeres viejas que no consideraban que esa explotación fuera tal sino que hasta recuerdan con cierta nostalgia cuando ellas ganaban dinero, al igual que sus maridos, y colaboraban con el sustento del hogar. Quiero decir, si bien la mujer Qom no es despreciada ni está completamente subordinada a la autoridad masculina, lo veremos un poco más adelante, sí es posible advertir que existe una dominación y una sujeción masculina un poco más visible en las comunidades del “norte”. Esta dominación y sujeción persiste en Buenos Aires pero, como ha sucedido

¹³⁸ Se ha podido percibir esta representación en las entrevistas mantenidas en el trabajo de campo.

con todo el campo normativo y representacional, no difiere en demasía con la sujeción de las mujeres en general que habitan el medio urbano y que forman parte de las clases populares.

Tanto en el “norte” como en Buenos Aires, cuando la mujer Qom se incorpora al mercado formal de trabajo asalariado o independiente, ya sea como agente en una cooperativa productora de artesanías o alimentos o como obrera o doméstica en el ámbito urbano, adquiere una conciencia de que su trabajo colabora con el sustento doméstico y, desde este nuevo lugar, puede disputarle prestigio y hasta posiciones de conducción política y social a los hombres. Al respecto, es también importante señalar como las políticas sociales del Estado Nacional colaboran, de alguna manera, con la transformación del ideario original mediante la asignación de planes sociales como el plan Jefas y Jefe de hogar.

El trabajo en el ingenio, como su incorporación al mercado formal e informal capitalista, significa una transformación del mundo femenino Qom, no solo porque les permite descubrir y construir un nuevo entramado de relaciones con la cultura hegemónica, sino también porque adquieren saberes legitimados que modifican de hecho su consideración en su propia comunidad. El organizarse en cooperativas de trabajo artesanales, emplearse como domésticas u obreras, conseguir un puesto en la municipalidad, recibir un plan social, etc., son nuevas formas de inserción y socialización que las mujeres Qom van descubriendo en relación al mundo laboral formal e informal. Este descubrimiento opera de varias maneras: indica nuevos roles para las mujeres, incluso las mujeres viejas que pueden continuar trabajando como artesanas y colaborar para su sustento, permite nuevas relaciones con la sociedad en general que las tiene ahora como agentes productoras, adquieren derechos sociales en relación al mundo del trabajo (salario, jubilación, etc.), logran identificarse como sujetos portadores de derecho y accionar social, comunitaria y políticamente en defensa de esos derechos, etc. Todo lo dicho les permite posicionarse ante su comunidad y sus maridos desde un sitio no ya como “bestia de carga”, sino como un sujeto que va camino a conseguir cierta igualdad en relación a los derechos sociales que la sociedad oficial garantiza. Así, entonces, y en virtud del proceso modernizador y de las políticas sociales implementadas desde el Estado Nacional, la configuración femenina, su identidad y su posicionamiento social, se ve

modificado tendiendo a una homogeneización social y jurídica. En este proceso, la mujer Qom va ocupando otros espacios que los que le asigna la sociedad tradicional. Cómo se podrá apreciar, este fenómeno es mucho más visible y profundo en la ciudad que en el “norte”. Si a lo dicho le sumamos la influencia de sus hijas alfabetizadas e instruidas y el concurso de sus vecinas y de sus compañeras de fe de la Iglesia Evangelio, es posible apreciar el rumbo que dicha modificación va tomando.

El sistema de producción, circulación y adquisición de los bienes necesarios para la vida organiza, de alguna manera, la vida social. Al migrar a la ciudad, los Qom deben adaptarse a este sistema que está expresado por el capitalismo, y si bien hay que considerar que hace ya muchos años que las comunidades originarias están insertas en relaciones capitalistas modernas –al fin y al cabo, esta inserción ha sido producto de su derrota militar-, adquiere mayor profundidad y densidad en la ciudad que en el campo

...los grupos estudiados (por los grupos amazónicos¹³⁹) han estado más que inmersos en las relaciones de mercado en Amazonía desde principios y mediados del siglo XIX (Gómez 2010a:153)

Los recuerdos que éstas personas sostienen corresponden a una comunidad que ya no existe porque, sin estar urbanizada completamente, la comunidad en el “norte” es influenciada por la normativa capitalista y las relaciones que ella promueve, por ejemplo: la producción y venta de artesanías, el contrato laboral, etc.

Examinar la realidad social por medio del análisis de la vida cotidiana de los sujetos pertenecientes a las comunidades originarias que habitan un medio urbano, en este caso Buenos Aires, significa incorporar y percibir que, en base a ciertas porosidades y diferentes puertas de acceso, por decirlo así, se incorporan dicotómicamente las normas de la cultura hegemónica (Grimson 2011).

Cuando digo dicotómica me estoy refiriendo a que este proceso presenta al menos dos caras:

¹³⁹ La aclaración me pertenece.

- Influencia directa de la cultura hegemónica representada por la imposición de sus normas culturales, políticas, de género, de familia, trabajo, etc., que se superponen y tienden a suplantar las normas y representaciones originales. Los vehículos de ésta influencia son variados, en donde se deben destacar la escuela, los Medios Masivos de Comunicación (MMC), el barrio, el mundo laboral, etc., que operan muchas veces en forma coordinada logrando, así, mayor eficacia.
- Aceptación o permisividad desde la comunidad y desde el sistema normativo y representacional a la incorporación estratégica de esas normas y de esas representaciones. Esta aceptación puede verse cómo una estrategia para poder desarrollarse y reproducirse en la ciudad y si bien conlleva aspectos resistentes y contrastantes en procura de sostener una identidad propia, el resultado es la búsqueda de la reproducción social sostenida en el tiempo. La ambigüedad que portan ciertas representaciones lo posibilita.

Cómo se puede apreciar, la imposición y aceptación de las normativas y del sistema representacional hegemónico puede suponer la emergencia de tensiones y conflictos con el exterior de la comunidad, pero también al interior de ella. Esta tensión asume, a veces, la forma del conflicto intergeneracional, aunque esta no sea su única forma, y es en la figura de la confrontación entre los miembros más viejos con los jóvenes, en donde podemos apreciar un aspecto de ésta confrontación.

La migración a la ciudad supone, de hecho, una modificación, un cambio de las normas y las representaciones originales que sufren un proceso de transformación y adaptación a las exigencias que plantea la ciudad. Estos cambios están inspirados por las experiencias propias de la urbe y se orientan a la satisfacción de ellas.

Estas adaptaciones, en base a las modificaciones que la permeabilidad del sistema normativo y representacional permite, indican algo más que lo que muestra; nos dicen que las organizaciones sociales, son capaces de adaptarse

al entorno espacial y simbólico en la que se insertan y, en base a esta modificación, lograr la eficacia en su reproducción¹⁴⁰.

No hay entonces, una estructura organizacional rígida e inmutable resistente a los cambios sino maleables adaptaciones que responden, entre otros estímulos, a las demandas provenientes del exterior a la comunidad representada, en este caso, por la ciudad.

Un ejemplo de lo manifestado podemos encontrarlo en las adaptaciones en las cuestiones que involucran al género, la sexualidad y la edad. En la comunidad en Buenos Aires, no necesariamente se siguen los rituales y las prescripciones en relación al matrimonio, a la cura de ciertas enfermedades, a la provisión de alimentos, etc. y se acepta o se adaptan a las prescripciones que circulan en el ámbito urbano y que son compartidas por la mayor parte de los habitantes de la ciudad. Las mujeres, obviamente, son influenciadas por estas prescripciones y deben adaptarse a ellas pues sino quedan como descentradas, desorientadas en el medio en que deben vivir. Si bien se siguen sosteniendo ciertas representaciones del ideario original, sobre todo en las mujeres más viejas y que han vivido en el “norte”, es más difícil que sus hijas o nietas, nacidas ya en el hospital de la ciudad, las reproduzcan.

El ideario Qom ve en las mujeres a seres celestiales no porque sean sacras sino porque son otra “cosa” que los varones¹⁴¹. Esta condición celestial las ubica en un espacio simbólico diferente al que ocupan los hombres; ellas son más impredecibles, más “pasionales”, menos lógicas diríamos en el imaginario occidental. No obstante esta adscripción particular, las mujeres Qom ocupan un lugar diferente al que ocupan las mujeres *daqshi* en su sociedad. Si bien, como se dijo, están subordinadas a la dominación masculina, no son segregadas ni

¹⁴⁰ Ver Figuras 2 y 3.

¹⁴¹ Al decir que son seres celestiales, me estoy refiriendo a un mito que relata que las mujeres habitaban el cielo y descendían por medio de una cuerda hacia la tierra en donde robaban la comida de los hombres. En aquella época mítica, las mujeres poseían dientes en su vagina o una piraña (Ibarra Grasso 1980), según otra adaptación del mismo mito. Los hombres lograron sacarles estos dientes y así copularon con ellas. Esta condición celestial no debe entenderse como una condición sacra sino mucho más ligada a lo ilógico, a lo extraño, a lo impredecible. Sobre el mito de la vagina dentada y sobre las formas en que los hombres-animales lograron conjurar el peligro de la castración al copular, hay diversas interpretaciones. Para una mayor información sobre este tema Cfr. Citro (2010), Gómez (2008), Wright (2008).

discriminadas por ser mujer. Hay una consideración positiva hacia ellas pero que no llega a equipararlas equitativamente en la sociedad. Son las mujeres más viejas de la comunidad las que adquieren mayor prestigio sobre todo en base a sus saberes y también porque la comunidad respeta el sacrificio que han hecho en épocas que concurrían a los ingenios. Al respecto, es importante recordar la noción de “lucha” manifestada en hojas precedentes.

Los Qom forman familias extensas y en ellas algunas mujeres, sobre todo las de mayor edad y las más *guapas*, son las que concentran en su figura el saber tradicional sobre el recolectado en el monte, tratamiento de algunas sencillas enfermedades, técnicas textiles, etc., y pueden concentrar cierto liderazgo que es reconocido por la comunidad. Este liderazgo, en base a su saber y a su edad, es el fundamento de un poder propio

...a partir de ser o haber sido las esposas de los líderes políticos y religiosos, y del despliegue de otras capacidades, entre las cuales sobresale la oratoria en ámbitos extradomésticos. Sin embargo, la influencia de este liderazgo femenino se exhibe casi exclusivamente en los ámbitos de interacción femeninos...Aún siendo reconocidas por mujeres y hombres, estas mujeres no son convocadas a participar en las asambleas en donde se discuten asuntos ligados a la gestión del territorio, conflicto con pobladores criollos o asuntos de “la política” (Gómez 2008b:86)

Podemos entender este particular liderazgo femenino bajo dos apreciaciones: uno es la particular atribución de autoridad de estas mujeres en virtud de su edad y su saber y el otro es por ser esposa o pariente de un líder masculino (*jaliaganá*) reconocido por la comunidad. Es como si estas mujeres recibieran, por decirlo así, parte del liderazgo de su esposo o pariente y fuera como una especie de “contagio”. Según testimonios de Gómez, ya citada

...las mujeres se acercan a escuchar lo que se debate en las reuniones, pero siempre ocupando lugares periféricos...nunca escuché que alguna de estas mujeres pretendiera disputar seriamente algún cargo en el consejo. (Gómez 2008b:86)

La mujer puede adquirir prestigio y poder, incluso dinero, como un reflejo del prestigio del marido. La esposa de un hombre importante participa de este rasgo en forma indirecta. Ella no es importante por sí misma sino, en este caso, como reflejo de la importancia que porta su marido y compartir con él, parte de su capital económico y simbólico. Al respecto, me parece interesante señalar y

realizar la siguiente comparación con las mujeres de los presos líderes en el penal y que son conocidos como *porongas* en el particular argot carcelario.

Las mujeres de los *porongas* son ellas también *porongas* y esta autoridad y liderazgo se pone de manifiesto los días de visitas y, particularmente, en la llamada “cola de ingreso”.

Los días de visitas, las mujeres de los presos de la cárcel de Devoto, deben esperar largas horas en la calle hasta que el Servicio Penitenciario Federal les permita el ingreso con sus hijos y con los paquetes con ropa, comida, cigarrillos, etc. (*bagayos*) para sus maridos, hermanos, hijos, nietos o concubinos. En esta “cola” se reproduce la jerarquía interna del pabellón. De tal manera que las mujeres más influyentes son las que ordenan el ingreso de acuerdo a esta jerarquía; las mujeres de los *perejiles* son las que ingresarán último así hayan llegado temprano. También pueden ser obligadas a ingresar mercaderías prohibidas, como drogas, so pena de que sus parientes sean atacados en el pabellón por los *porongas*. Se debe decir que esta particularidad se diluye en el caso de que la mujer del preso sea vieja pues, si el preso ha sido un *chorro*, un *pesado*, por más que no sea un *poronga*, es reconocido en el ambiente carcelario por haber pasado muchos años preso. Diferente es el caso del viejo preso que “cayó” por primera vez en la cárcel, es decir, sea un preso primario. Generalmente esta condición se da por que este viejo es una *mula* o un pequeño traficante de drogas o, mucho más raramente, haya cometido un asesinato pasional. En este caso, la mujer vieja, debe hacer la “cola” como todas las demás siendo ella misma tratada como *perejil*¹⁴²

Las ancianas Qom, principalmente en las comunidades del “norte”, cumplían un papel de enseñantes de los saberes del monte, del cuidado de la salud reproductiva, de las iniciaciones femeninas a partir de la aparición de la menarca, de las tareas domésticas, etc. Digo que cumplían porque, como nos revela Gómez (2006, 2008a, 2008b, 2008c, 2009, 2010) esta función se va perdiendo a medida que se transforma la sociedad Qom por el impulso nacionalizador del

¹⁴² Para mayor información sobre este tema Cfr. Gustavo Mariluz (1998): *Vida cotidiana de viejos presos*. Cuadernos de política social N° 3. Serie: Investigación. Trabajo de campo. Defensoría del Pueblo. Controladuría General Comunal. Ciudad de Buenos Aires. Años. Asociación Civil.

Estado y el predominio de la sociedad civil occidental. En la ciudad, la influencia de las ancianas es mucho menor que en el “norte”.

En los tiempos de “los antiguos”, las mujeres más viejas de la comunidad eran las encargadas de transmitir ciertos saberes a las mujeres más jóvenes sobre todo los relacionados con la aparición de la menarca (Gómez 2006 y 2008a), las salidas al monte a buscar recursos textiles (Gómez 2008c), de la fecundación y cuidado de los niños y, junto con la madres y las tías, de las tareas domésticas en relación a la preparación de los alimentos y de los tejidos de *chaguar*.

Las mujeres adultas y viejas colaboran con el proceso de corporización. Es este proceso el que interviene, a su vez, con la producción de identidad femenina. Este es un proceso continuo que comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte.

Si bien es posible detectar puntos de inflexión, bajo la apreciación del Paradigma del Curso de la Vida¹⁴³ debemos entenderlos como marcadores. Estos cumplen la función de significar ciertos cambios fisiológicos tales como la menarca, la aparición del vello púbico, surgimiento de arrugas, canas, calvicie, declinación física, etc., y, en estos últimos, es posible detectar los llamados “signos de la vejez” que adscriben a su portador en los estratos etéreos considerados viejos. Este es un proceso continuo que, de alguna manera, marca física y socialmente la existencia de los individuos.

El proceso al que me estoy refiriendo, si bien debe entenderse dentro de un contexto de significación, es independiente de él. Tanto en el “norte” como en Buenos Aires, se dará un proceso de corporización pero los particulares contenidos responderán al singular contexto en donde se desarrolle. Es por eso que digo que es relativamente independiente pues habrá una tendencia a que se desarrolle dicho proceso sea cual fuere el contexto y porque la evolución del cuerpo físico, independiente de su corporización significativa, es un proceso de origen biológico que sólo secundariamente es susceptible de significación social. Esto no significa que este apelando a una biologización extrema de un proceso que lleva implícito una significación social.

¹⁴³ Yuni, José Alberto (Comp) (2011): *La vejez en el curso de la vida*. Encuentro Grupo editor. Córdoba.

...las representaciones en torno a un acontecimiento tan significativo para marcar la identidad femenina y los ideales y valores sociales asociados el género femenino, se hallan en un proceso constante y ambivalente de re-significación que anuda las prescripciones de las generaciones mayores a las propias percepciones y valores de las generaciones más jóvenes...Debemos entonces tomar ciertas precauciones para evitar “naturalizar” prácticas que ya no están vigentes y que hoy por hoy, sólo aparecen en las narraciones y en la memoria colectiva. (Gómez 2006:15)

En Buenos Aires la llegada de la menarca, si bien continúa siendo importante como lo es para cualquier mujer, no se ritualiza cómo en el “norte”. La actividad sexual de la mujer cumple con la normativa cultural no ya de la comunidad de origen sino de la cultura hegemónica siendo difícil diferenciar si el inicio de la actividad sexual obedece a la normativa y al sistema representacional tradicional o se pliega a la normativa establecida por las amigas del barrio, de la escuela o del trabajo.

Debemos considerar que la aparición de la menarca, puede ser entendida como un *turning point* en el esquema del Paradigma del Curso de la Vida y que llevará adherido significaciones especiales debido su importancia.

El ritual de la pubertad de las mujeres es uno de los dispositivos actuales destinados a crear la condición sexuada de las mujeres tobas. La madurez sexual es el momento en el que las jóvenes comienzan el aprendizaje de los comportamientos y las actividades propias de su género, generalmente bajo la tutela de sus abuelas. Durante el ritual de pubertad la joven es estrictamente recluida durante un mes e instruida por otras mujeres emparentadas. (Tola 2010:67)

Otro ejemplo de consideración por la mujer anciana nos la relata Citro cuando se refiere al rito de iniciación femenina al momento de aparecer la menarca en donde se debían cumplir ciertas pautas obligatorias tales como permanecer encerrada en la vivienda un cierto tiempo, no consumir grasa, no tener contacto con el agua para evitar la aparición de una mítica serpiente (*li'ík* o *le'ék*) y alimentarse frugalmente para no convertirse en una comilona¹⁴⁴ y aprender a

¹⁴⁴ La mujer menstruante es poseedora de una cualidad potencialmente excesiva; es charlatana y voraz (comilona). Estas cualidades pueden fijarse en la personalidad de la mujer sino son, de alguna manera, controladas mediante el ritual; de no hacerlo, su voracidad puede ser tal que, incluso, devore a toda la comunidad. “La sangre menstrual potencialmente puede producir que ciertas “cualidades” negativas de la mujer puedan desbordarse y “fijarse” en ella, de manera tal que podemos decir que el estado menstrual es una especie de estado plástico, susceptible de contenerse y acomodarse, estado en el que tienen un papel fundamental las madres y las abuelas” (Gómez 2006:36)

cargar pesados bultos y atados de leña que era lo que se esperaba de una joven mujer:

En el canto-danza del ritual de iniciación, las mujeres formaban dos filas enfrentadas y cada tres o cuatro mujeres, ubicándose la más anciana en el medio, portaban el palo sonajero que poseía en su parte superior uñas de ñandú (Citro 2008:36)

Cabe señalar que ese palo sonajero, en donde rebotaban las uñas de ñandú, simbolizaba los dientes que antiguamente poseían las mujeres en su vagina y que fueran quitados por los hombres para así poder copular con ellas.

Citro al igual que Gómez, han profundizado en el rito de iniciación femenina sobre todo en relación a la Antropología del Cuerpo y las *performances* que se adoptaban. Las dos autoras relatan en qué consistía esta iniciación y los pormenores que debían cumplir las iniciandas como así también la comunidad toda. En algunos testimonios recabados por Citro, en relación a lo manifestado y al papel que jugaban las ancianas, nos cuenta su informante Miguel lo siguiente:

...entonces lleva a la mujercita, esa quinceañera, pero toda envuelta, antes había así ese lienzo, acá abajo, completo, como una frazada ¿viste?, que ellos fabrican, o poncho, lo ponen ahí, en vez de regalarle a una, esa mujer tiene que regalarle a todas las viejas ancianas...pero las ancianas tienen que ir corriendo, corriendo junto a ellas para sacarle las cosas “esta es para mí, para mí”...y ahí dejan a la chica desnuda, sentada. Después viene la mamá o su hermana pero no tiene que ser cualquiera, tiene que ser una anciana, la hacen levantar y le dan de tomar la miel... Miguel. Sesenta años. La Primavera (Citro 2008:39)

La antropóloga ve en este intercambio forzado entre la joven inicianda y las ancianas, una especie de traspaso del poder juvenil a las más viejas de la comunidad.

En este sentido, algunas personas ancianas me explicaban que concurrir a esta celebración era una forma de “contagiarse de esa fuerza” que la joven tenía. Esta idea de contagio (nawoGa) es fundamental para el episodio de la miel y del baño. Muchas mujeres recordaban que antes de dar la miel, la anciana también debía bañar a la inicianda. (Citro 2008:39)

La idea de que sea una anciana de su familia o una mujer reconocida por la comunidad como *guapa* y trabajadora, se fundaba en que la niña que se estaba convirtiendo en mujer pudiera ser “contagiada” ella también, por los atributos

positivos que la mujer vieja poseía. Al mismo tiempo, el baño ritual, puede ser uno de los pasos obligados que se deben cumplir para dejar de ser niña y convertirse en mujer.

Cómo se puede apreciar, las mujeres viejas de la comunidad y preferentemente las abuelas o las parientes, cumplían un rol de enseñante y cuidadoras en la transformación de niña a mujer. Toda la comunidad participaba de alguna manera de este ritual ya sea en forma activa, para “contagiarse” de los efectos positivos de esta transformación o en forma pasiva porque sabían que esa niña pasaría ahora a la comunidad en forma de mujer y estaría apta para la reproducción con lo que la comunidad podría ganar un nuevo miembro y fortalecerse.

Por otro lado, las mujeres viejas de la comunidad, advertían y enseñaban a las mujeres más jóvenes sobre los peligros del monte (Gómez 2008a), pues no solo estaba habitado por los *payaks*¹⁴⁵, sino también por alimañas y animales peligrosos como el *jaguar*, las serpientes venenosas, etc.

Al respecto es interesante advertir lo siguiente: con la menarca (*neta'gae*¹⁴⁶) la mujer está autorizada a comenzar con sus experiencias sexuales pues adquiere un estado denominado *quejetagae* –en el hombre este estado es denominado *quejectagaic*- que es algo así como una excitación sexual y, más específicamente, la necesidad de “conocer”, tener contacto carnal con algún hombre. Con la denominación *quejectagae* se denomina también a la prostitución (Gómez 2008a:104).

Es así que las niñas-mujeres dejan de ser vista como niñas y son objeto del deseo masculino aunque no está bien visto que el hombre sea el que busque a la mujer. Veremos que esta idea presenta cierta contradicción porque si bien el

¹⁴⁵ Los *payaks* son potencias/entidades espirituales no humanas. Casi todos los personajes míticos son caracterizados como *payak*. El Qom establece una relación ambivalente con estas entidades; a veces les temen, otras veces los respetan y a veces suelen pedirle determinados favores pues son asociados con los “dueños” del monte. A veces los *payaks* pueden ser asociados con los “diablos” y los llamados “fantasmones del monte”

¹⁴⁶ *Neta'gae* se denomina a la aparición de la menarca. Cuando se alcanza la segunda menstruación el estado es denominado *nokochoqoté*. La desaparición del período no es un buen signo de salud y son varias las causas por las que pueda suceder. Luego de este período, la mujer es reconocida en la comunidad como una mujer *nayak* que hace referencia a su condición de adulta y madura y, al reconocer la comunidad que su período es regular, se infiere que es apta para concebir hijos y casarse.

hombre no debe mostrar un desmedido interés sexual por las mujeres, por otro lado suele *pillarlas* y obligarlas a mantener relaciones sexuales.

El monte se transforma, entonces, en un posible lugar de encuentro erótico consensuado pero también se da una práctica en donde los hombres Qom, y también los criollos, suelen violar (*pillar*) a las que se atreven a adentrarse en el monte sin los cuidados necesarios. Es frecuente, incluso en la actualidad, que las niñas sean violadas cuando se internan solas irresponsablemente en el monte. Es por ello que son conminadas a concurrir, en tareas de aprendizaje para la recolección, con sus parientes más viejas o con sus coetáneas y son advertidas seriamente de no concurrir solas al monte. Esta práctica suele ocurrir, incluso, en los caminos en donde los hombres Qom, generalmente de otras comunidades, o los criollos, los *chaqueños*, como suelen denominarlos las mujeres Qom, se aprovechan de la debilidad corporal de las niñas y las someten. El monte se configura como un espacio en donde lo prohibido no lo es tanto. Si bien no es un espacio de libertad absoluta, parece ser que allí las normas comunitarias se relajan. Este relajamiento tiende a favorecer cierta supremacía y dominación masculina en relación al acceso sexual. Excluyo en este particular análisis, la concurrencia de las mujeres al monte en grupo para la recolección de productos varios.

Las mujeres saben que si concurren solas al monte de noche, pueden ser atacadas sexualmente por uno o por varios hombres que pueden hasta llegar a confabularse para ello.

No obstante, algunas optan por concurrir pues así lo han combinado con el muchacho elegido. De esta manera, la línea que divide la conducta apropiada de la inapropiada, pierde visibilidad social.

Creo que se puede encontrar alguna similitud, quizás forzada, con los espacios liberados del carnaval. Durante este festejo, también quedan borradas las líneas que separan las conductas apropiadas de las inapropiadas. Tanto en el monte cómo en el carnaval, los espacios pueden operar como configuraciones espaciales en donde la normativa oficial esperada se diluye y emerge lo social, ahora sin jerarquías y sin normas, en una especie de limbo anárquico de normas flexibles y abiertas en donde los sujetos quedan librados a sí mismos y a la concreción de sus deseos.

Quizás estas conductas tengan la función de aclarar o fortalecer los espacios normativos oficiales. Quiero decir; si existe un espacio abierto, en donde el Ser puede operar sin el control que ordena la sociedad tradicional, ésta es mucho más visibilizada pues adquiere, por contraste, la fortaleza simbólica que le da la norma oficial. De manera solipsística, lo oficial se convalida a sí mismo pero también por el contraste que es nominado y significado como “no-oficial”.

Al existir un lugar prohibido, peligroso y seductor, en donde el Ser puede operar en la libertad existencial sin la coacción de la sociedad, ésta adquiere una visibilidad mayor y, por lo tanto, se refuerza en su propia condición de normalidad¹⁴⁷.

El monte es como un “otro lugar”, distinto al “normal” y esta otredad, que implica un cierto peligro, pues al fin y al cabo el monte es habitado por seres peligrosos –*payak*- puede estar impregnado por una especie de seducción que atrapa a ciertos espíritus rebeldes y *guapos*, condición considerada positivamente por los Qom, que están férreamente sujetos a las estrictas normas de comportamiento estandarizado y que encuentran una fuga a esa sujeción social y moral.

Es quizás por esta característica que la mujer que va sola al monte, cuando se le advierte que puede ser *pillada* (agarrada, violada), son tratadas como cómplices o incitadoras de su propia violación y esta queda, de alguna manera, legitimada de hecho sin que el violador sea impugnado incluso castigado. Diferente es el hecho de que el violador ataque a una niña cuando esta viene del colegio o concurre al almacén y sea de día. En esta circunstancia el padre, el hermano o algún pariente cercano, puede reaccionar.

Si bien muchos estudios antropológicos, especialmente los realizados por Mariana Gómez confirman la costumbre de *pillar* a las mujeres en el monte, se debe mencionar que hay una dirigente Wichí que se opone a ésta práctica. Octorina Zamora es una dirigente Wichí que ha apelado una sentencia de la Corte provincial de la provincia de Salta en el llamado caso Ruiz que, por su complejidad jurídica y cultural, puede ilustrar de que se trata este caso de las *pilladas*, las violaciones y las relaciones sexuales entre los grupos chaqueños y

¹⁴⁷ Esta es una idea que conversé en una ocasión con el Lic. Pablo Lerner quién me comentó esta particularidad.

las contradicciones que presentan tanto para la sociedad hegemónica como para la sociedad india.

La justicia salteña anuló el procesamiento de un hombre Wichí que tuvo relaciones y embarazó a la hija de su concubina menor de edad. Por este hecho fue apresado, pero luego su apresamiento fue dejado sin efecto al considerar los jueces, con el asesoramiento de un antropólogo británico, que era una costumbre ancestral de los Wichís que, cuando una niña tiene su menarca, es considerada apta para comenzar sus relaciones sexuales y que, de alguna manera, hay que iniciarla. La dirigente Wichí mencionada se opone al desprocesamiento del imputado pues considera que "...es realmente una aberración pensar que el pueblo Wichí acepta el abuso sexual de las niñas como una costumbre ancestral" (www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-87477.html)

No obstante lo expresado por Octorina Zamora y que demuestra la complejidad del tema, muchos miembros de la comunidad Wichí involucrada, consideran que Ruiz no ha cometido ningún delito y que no es justo su procesamiento. Esta visión es compartida tanto por la concubina de Ruiz y madre de la niña, cómo la niña misma y ahora madre del hijo de Ruiz quienes han solicitado a la justicia salteña el desprocesamiento del imputado.

El caso al que me estoy refiriendo, es un ejemplo de la complejidad que tienen algunos hechos que ocurren en contextos culturales diferentes al occidental y nos indican, también, que incluso al interior de las comunidades indias, en este caso Wichí y no Qom, existen tensiones y contradicciones que impugnan el marco normativo tradicional promoviendo transformaciones al interior de ese mismo marco normativo¹⁴⁸.

Al conversar este hecho con mis informantes varones y mujeres en Pacheco, ninguno de ellos tuvo una mirada complaciente para con la violación ni el abuso de menores y se alinean con el pensamiento de la dirigente Wichí y, sobre todo, con la del pastor para quién estas prácticas pertenecen al "tiempo de antes". En este caso, es posible advertir las modificaciones del sistema representacional

¹⁴⁸ Para una mayor comprensión sobre la apreciación de las normas de los pueblos indios y las normas de la justicia tradicional Cfr. Moreira, Manuel (2009): *El derecho de los pueblos originarios: reflexión y hermenéutica*. 1º edición. Santiago Alvarez editor. Universidad Nacional del Litoral. Bs. As.

Qom como influencia del cristianismo anglicano. Muchas de las costumbres ancestrales, sobre todo las relativas al sexo y al seguimiento del deseo, han sido censuradas por la ética religiosa. Esta influencia se manifiesta directamente:

Donato:... esas eran cosas de antes, ahora no porque nosotros conocemos la palabra de Dios y ya no hacemos esas cosas...alguno hace, pero no, Dios no quiere que tomemos, que fumemos y que nos peleemos como antes.

Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

La lógica urbana se superpone y desplaza a la “de antes”. La ciudad presenta desafíos al sistema normativo y representacional del “norte” y termina constituyendo una lógica acorde al contexto urbano. De tal manera que algunas costumbres, ritos, ceremonias, etc., pierden algo de su sentido en Buenos Aires y, por tal motivo, ya no se practican.

Si a lo dicho le sumamos la fuerte influencia del Evangelio, con su propia lógica y ética, es posible advertir que el sistema normativo y representacional y su lógica implícita, son enfrentados doblemente: por un lado la lógica y los saberes de la ciudad, que se expresan en el tratamiento de la salud, la monetarización, el uso de transporte, etc., y la lógica de los saberes del Evangelio

...las malas costumbres de esa época: nosotros las criticamos: ¿Por qué no podemos conversar con las mujeres?...si sale la menstruación igual come carne, porque ya es la explicación de un médico que dice que tiene que comer carne cuando sale, la menstruación. Testimonio. (Gómez 2006:42)

Cómo se puede apreciar, la lógica urbana, en este caso desde la ética y la moral propuesta por la Iglesia Evangelio, considera como ideas equivocadas, o ilógicas, ciertas prescripciones, en este caso en relación a la aparición de la menstruación, frente a la lógica, a la ética y a la moral que circula en la sociedad urbana y que está representada por el modelo médico hegemónico.

Los agentes sanitarios, cómo los maestros Qom en el “norte”, actúan como operadores de la lógica de la cultura hegemónica y que es transmitida por el sistema normativo y representacional cuyos vehículos más significativos son la escuela, el hospital, la burocracia nacional, provincial y municipal y los medios masivos de comunicación.

Otro aspecto importante a resaltar en relación a las modificaciones que ocurren en la ciudad se refiere a la matrilocidad.

Los Qom tradicionalmente vivían agrupados en bandas nómades que recorrían ciertos territorios de caza y de recolección. Estas bandas eran exogámicas, matrilocales y bilaterales aunque en la actualidad esta matrilocidad se combine con patrilocalidad sobre todo en las familias de los líderes (*jaliaganá*).

El clásico estudio de Alfredo Métraux (1944) nos informa que el principal sustento de la familia era el obtenido por las mujeres en la recolección en el monte o como consecuencia del cuidado de animales y plantíos. Al residir en la vivienda del padre de la esposa y al ser ellas las que conseguían las mayores cantidades de alimentos, va de suyo la importancia a nivel económico que tenían estas mujeres. La migración a la ciudad y el cambio de residencia modificó esta apreciación disminuyendo la importancia de estas dimensiones pues en Buenos Aires, la residencia es fijada generalmente por el varón con la excepción de que, al migrar a Buenos Aires, puede ser que la primera residencia sea la de un pariente de la esposa o novia. Si bien en Buenos Aires se continúa teniendo algunas gallinas para el sustento, ya no es la mujer la que provee cómo sucedía “en los tiempo de antes”; sin embargo, en algunas familias y como consecuencia del trabajo femenino extradoméstico o al ser beneficiaria de un plan social, la mujer vuelve a adquirir esta prestigio y autoridad no ya por recolectar alimentos del monte o del plantío sino por llevar a la unidad domestica dinero proveniente de su salario o del beneficio social.

Cuando los padres convenían un matrimonio, el joven marido iba a convivir con la familia de su nueva esposa y cumplía así ciertos servicios que beneficiaban principalmente a dicha familia (servicio del novio).

En el “norte” puede ser importante considerar la matrilocidad y las consecuencias derivadas de esta institución. Una de estas consecuencias es que la matrilocidad posibilita un reforzamiento de los lazos femeninos intrafamiliares entre las madres, las hijas, las nietas, las primas, etc. y pueden, así, fortalecer su posición ante la autoridad masculina. Otra de las consecuencias de esta forma tradicional de residencia se funda en que los varones mayores ejercen un control sobre los jóvenes y sobre el producto de su trabajo.

La matrilocalidad tiende a reforzar y promover lazos de cooperación, solidaridad y afecto entre mujeres consanguíneas. Las mujeres de una misma familia extensa socializan entre ellas a lo largo de su vida prestándose ayuda en el embarazo, el parto, la enfermedad, el cuidado de los hijos, las tareas domésticas y la fabricación de artesanías. Por su parte, los hombres recién casados están supeditados al poder de sus suegros durante los primeros años de residencia con la familia política. De este modo ingresan como extraños en la familia extensa y ocupan la periferia del espacio doméstico. Y mientras el marido debe demostrar sus capacidades como proveedor y sostenedor de la futura familia, su esposa suele actuar como una mediadora entre él y su familia. (Gómez 2008b:92)

Por el contrario, en Buenos Aires, al combinar los modos de residencia y las relaciones con el espacio, la importancia y las consecuencias de la matrifocalidad se ven reducidas o desaparecidas. En este caso, la lógica urbana es la que predomina por sobre la lógica tradicional y una de las consecuencias de esta modificación la podemos encontrar en la sustitución por los lazos de amistad o de vecindad y proximidad.

En tanto que la matrilocalidad tradicional, presente en el “norte”, tiende a reforzar y promover lazos de reciprocidad, ayuda mutua entre parientes, en Buenos Aires, sin que desaparezcan totalmente estos lazos, pueden ser suplantados por vecinos, amigos e indígenas que no son Qom. En este punto es importante reconocer la función aglutinadora y fomentadora de lazos interetáreos e interétnicos que posibilita la Iglesia Evangelio como así también el barrio en donde está inserta la comunidad. Otro espacio en donde se inscriben estos lazos es el perteneciente al ámbito laboral y al ámbito educativo.

Al reducirse la extensión de la familia tradicional, en relación a la reducción de la tasa de fecundidad sobre todo en la ciudad, se reducen los puntos/nodos de contacto intrafamiliar. Si bien existe en la actualidad contacto entre miembros consanguíneos ya sea porque habitan la ciudad o porque vienen de visita, parece ser que van perdiendo cierta característica de intimidad y densidad siendo suplantados por contactos extrafamiliares provenientes del mundo extracomunitario aunque mis informantes comenten que es importantísimo sostener los contactos familiares, sobre todo con sus parientes y paisanos del “norte”.

Tanto en la ciudad como en el “norte” siguen siendo las mujeres las encargadas del trabajo doméstico incluyendo el cuidado de los niños y los enfermos. En este punto, las abuelas cumplen la misma función que en la cultura hegemónica

respecto al cuidado de sus nietos yendo al colegio a buscarlos y cuidándolos si su madre y su padre han debido ir al trabajo.

Yo no he podido observar en mi trabajo de campo que haya una preeminencia de liderazgo femenino al interior de la comunidad estudiada. En esta experiencia, he mantenido mas entrevistas con hombres que con mujeres siendo estas esquivas y sumisas a las directivas de sus maridos. Rara vez he podido conversar a solas con ellas y siempre han sido presentadas por sus maridos quienes las han autorizado a conversar conmigo. En las charlas colectivas con viejos Qom, rara vez participaban las mujeres viejas o jóvenes siendo las más niñas de la comunidad quienes se acercaban motivadas quizás por la curiosidad o por las facturas y dulces que he llevado para hacer más placentera la entrevista. La aparición de las mujeres, tanto jóvenes como viejas, en el espacio en donde se realizaban las entrevistas, generalmente el comedor de la vivienda o el patio, era porque o bien eran llamadas por el marido para comunicarle alguna cuestión o para traer agua caliente para el mate. Cuando preguntaba si podía entrevistarlas, los maridos viejos trataban de responder ellos por sus mujeres:

Donato: *No...ellas no saben mucho...no tienen mucho para contar. Usted pregúnteme a mí lo que quiere saber.*

Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

No obstante lo dicho, no se debe colegir que hay una dominación masculina omnipresente y totalitaria que abarque toda la esfera de la vida social o que, por el contrario, el poder esté equitativamente compartido entre hombres y mujeres. Tampoco es correcto pensar que

...las mujeres construyen un poder manifiesto en la "esfera doméstica", mientras que los hombres lo hacen en la "esfera pública", pues esta dicotomía hace a un lado otras esferas sociales en donde interaccionan hombres y mujeres, mujeres con mujeres, hombres con hombres y en donde se presentan conflictos y jerarquías intergénero e intragénero vinculadas a diferencias de edad, poder, autoridad y prestigio social. (Gómez 2008b:88)

Retomando el tema de las violaciones y de los peligros del monte, se debe decir que las mujeres viejas no son objeto del *pillado* de tal manera que ellas suelen adentrarse en el monte aunque, debido a su característica etárea, lo hagan en compañía, no por temor a ser *pilladas* sino por los peligros naturales que el

monte encierra. Esta conducta de *pillar* a las mujeres solas no se aplica con las mujeres “blancas” (*daqshi, juruas*) pues los Qom tienen otra consideración por estas mujeres occidentales. Quizás el miedo a la represión policial y a las venganzas se encuentra en esta conducta.

Se debe dejar en claro que en Buenos Aires no sucede el fenómeno de la *pillada* tal como relatan los antropólogos que se han dedicado al tema. En la comunidad urbana estudiada en esta tesis, es posible que se den abusos sexuales y que haya incluso violencia doméstica pero, de darse, se da de una manera soterrada y oculta como sucede en toda la sociedad sin que se pueda destacar una particularidad cultural. Si sucediera una violación como la que se está comentando, sería denunciada a las autoridades policiales y sería condenada socialmente por toda la comunidad.

Una característica Qom que me parece necesario comentar es la competencia femenina por los hombres. En “los tiempos de antes” era frecuente que las mujeres disputaran y hasta se pelearan a golpes por un hombre. Se debe decir que en el ideario Qom, y tal como se viene diciendo en relación a la corporización y a la construcción social de la sexualidad femenina, son las mujeres – recordemos la referencia a la condición de ser celestial- las que salen a buscar los encuentros con los hombres. No está bien visto que sean los hombres quienes las busquen. En los tiempos de “los antiguos” existían ciertas fiestas y ciertos bailes, algunos copiados de los Chorote, en donde se propiciaba el encuentro entre hombres y mujeres pero en la actualidad es muy difícil que esto suceda.

En la actualidad, continúa existiendo esta competencia femenina pero rara vez se llega a la instancia de la pelea porque o bien la comunidad lo impide o por que la ética religiosa que expresa el Evangelio la reprueba. No obstante, esta competencia no sólo se da por el hombre soltero sino que a veces surgen conflictos por el “robo de maridos”. Lo que me ha llamado la atención y que se relaciona con esta tesis, es el involucramiento de las mujeres viejas en estas peleas. Relata la Dra. Gómez en su estudio el siguiente hecho:

Hace poco se está peleando ahí la familia de mi abuela con la suegra de Mirna, se pelean por el tema de las hijas...porque mi abuela tiene un yerno que ya tiene ¡uh!..¡Cuántos hijos ya tiene con su hija!, pero después viene la otra chica y le

quita al marido...las viejas entonces se agarraban de los pelos, se garroteaban. Ya estaba la vieja que falleció hace poco tirada en el suelo, después vinimos nosotros y la defendemos a mi abuela, defendemos a la viejita de mi abuela...Mi abuela no la quería soltar... Carolina. Testimonio. (Gómez 2008b:96)

Vemos, en este corto ejemplo, que las abuelas y las ancianas, podían participar de estas peleas en defensa de algún interés familiar. Este involucramiento, que puede traer aparejado determinados inconvenientes físicos para personas mayores, puede obedecer a un complejo sistema de retribuciones familiares y colaborar con el reforzamiento de la consideración de la fortaleza física y *guapeza* que se espera de las mujeres Qom, incluso de las viejas. El salir a defender a la nieta o a la hija y tomarse a golpes de puño, tirones de pelo o directamente emprenderla a garrotazos, puede ser la conducta esperada y reforzar, así, el sitio que le corresponde a esa abuela que no sólo ha enseñado a su hija y a su nieta los saberes en relación al recolectado en el monte, los cuidados en relación a su período menstrual, etc., sino que ahora, como debe ser, se involucra en una pelea a golpes. Debo decir, que estas peleas no suceden en Buenos Aires aunque sí me han manifestado ciertas fricciones entre las mujeres de la comunidad no ya en relación a los hombres sino en relación a los niños pero tiendo a pensar que son rencillas domésticas que suceden entre madres y abuelas por la defensa de sus niños que a veces pelean como resultado de sus propios juegos¹⁴⁹.

Finalmente, es posible apreciar que hay un rol específico de la mujer envejecida tanto en las comunidades originales como en las urbanas y, como sucede con los varones y con todo el sistema representacional, ha habido adaptaciones eficaces al ámbito en donde se desarrollan.

Las mujeres envejecidas Qom cumplen casi las mismas tareas que las mujeres envejecidas no Qom en relación al cuidado de sus nietos y en brindar ciertos consejos relativos a la domesticidad a sus parientes pudiéndose observar, en la comunidad estudiada, que ha sido dificultoso poder mantener entrevistas en profundidad con ellas. Se han mostrado silenciosas y educadas, solícitas ante el pedido de su marido, pero no he podido sostener la intimidad necesaria para

¹⁴⁹ Para una mayor profundización de éstas peleas y su simbología en la cultura Qom Cfr. Gómez 2008b.

llevar adelantes las entrevistas. Sin embargo, y en virtud del estudio etnográfico llevado a cabo por las autores y autores citados, he podido comprender en parte el mundo femenino Qom y su relación con su sistema representacional. En este mundo, existen roles específicos para la mujer envejecida.

Retomando el tema de las entrevistas con los informantes varones, es preciso señalar que, en primer lugar, como sucede con la mayoría de los viejos, la vejez se siente por el lado del desgaste corporal, por la pérdida de capacidades funcionales como la rapidez en hacer ciertas cosas; correr, caminar, levantar pesos, etc., y también, por la aparición de algunas enfermedades. Estos hombres ubican la aparición de determinadas enfermedades con los cuarenta, cincuenta años lo que aparece como muy temprano ya que, según me han comentado, por esa época se encontraban en la plenitud de su vida, trabajando. Quizás el tipo de trabajo que realizaron, un trabajo descalificado, les traiga malos recuerdos en relación a su cuerpo y se preste a confusión; es decir, relacionan las fatigas del trabajo corporal y los problemas allegados a éste con la aparición de síntomas que le adjudican a la vejez. Lo importante de destacar es la relación con la pérdida de fuerzas, con la enfermedad y que es una de las representaciones más difundidas y que colaboran con el modelo deficitario de la vejez. El cuerpo se hace presente en estos sujetos no por el lado del placer sino por el lado del dolor, por el lado del desgaste. Es el sufrimiento físico, el cansancio lo que nos indica que poseemos un cuerpo. El cuerpo humano es una de las formas del “estar-ahí” en el mundo fenomenológico y forma parte del devenir existencial mirado desde el soporte físico; el cuerpo. Percibimos primero el dolor físico y no se ha manifestado, en esta entrevista al menos, que el cuerpo también es la sede del placer, de la alegría, del juego, de la sexualidad. Prima en esta mirada, el desgaste, el dolor, la pérdida de la vitalidad asociada a la juventud y a la rapidez en hacer determinadas tareas del orden físico. Las enfermedades aparecen en estos hombres trabajadores ligadas a la bronca, a los nervios y el órgano por excelencia elegido para representar a la enfermedad es el corazón y también la sangre. Me parece que es posible establecer una

relación entre esa bronca y esos nervios con la particular situación de explotación laboral a la que han sido sometidos. Quizás la herencia contada por sus padres y también vivida por alguno de ellos en los ignominiosos ingenios azucareros, en los yerbatales o en los socavones de las minas, colabore en cimentar esta bronca como una representación. Si bien se ha podido leer que para ellos el concepto de lucha es una representación que fortalece la identidad india, quedaría por establecer si esa representación puede originar una conciencia más ligada a la clase trabajadora en general que a una identidad india en particular.

El compartir con otros indios, antiguamente adversarios territoriales y enemigos ancestrales como los Nivaclé, los Guaraníes, etc., las mismas condiciones de explotación y desprecio por parte del patrón blanco, pudo ejercer como un aglutinador de conciencia de pertenecer a un mismo campo cultural y que recién ahora se está conformando en una organización social y política por parte de los herederos de esos trabajadores indios explotados que reclaman no solo la tierra sino todos los derechos ciudadanos que nuestra Constitución Nacional consagra. Pero volvamos nuevamente el tema que se está desarrollando.

Aparece también, con mucha intensidad, la representación de la comida como uno de los elementos que permiten aparecer la enfermedad. La comida del “norte” es más sana que la comida de Buenos Aires por más que la dieta no difiere mucho con la excepción de lo que se puede recolectar, cazar y pescar.

Donato: ... acá hay un cambio, allá hay carros, por eso cuando vivíamos allá, y acá, tengo que comprar un kilo de carne. Allá teníamos que ir a la ciudad en carro y no traíamos un kilo, traíamos treinta kilos de carne, bolsa de harina, cinco bolsas de fideo, tarros de grasa, las barras de jabón parecen las barras de hielo.

Varón. Qom. Pacheco. 2009. Entrevista propia.

En el “norte”, si bien hay productos que en Buenos Aires no se encuentran, la dieta es de características similares en términos generales; quiero decir, en el Chaco se come papa, fideos, zapallos, carne, etc., al igual que en Buenos Aires. Las diferencias están marcadas que en el pasado, y quiero remarcar lo del pasado, se salía a recolectar algunas frutas en particular, mieles (de diferentes abejas y avispas), se *mariscaba* y se pescaba lo que el río ofrecía. En el pasado, había que llegar hasta el almacén y comprar allí la bolsa de azúcar, la bolsa de yerba, de fideos, etc., y no había supermercados con la variedad de

mercaderías que éstos ofrecen. Sin embargo hoy, en Tartagal, en Santa Victoria Este, en Pichanal, etc., existen supermercados en donde se consiguen los productos que hay en Buenos Aires si bien no con toda su diversidad. En Pacheco, por ejemplo, las compras o bien se hacen en el almacén de la esquina o se va al supermercado de grandes cadenas ya establecidas y se compra no ya la bolsa de treinta kilos de fideos sino el paquete de 500 gramos, pero esos fideos se comen también como se comían en el “norte”; en el guiso, en el puchero, etc.

Lo que ha cambiado es que en Buenos Aires, los indios nacidos acá, no saben *mariscar* ni pueden distinguir los diferentes tipos de mieles y, si lo saben, es porque los viejos se lo han comentado. Entonces, la comida natural, que hoy llamaríamos orgánica y que realmente no tiene agroquímicos, aparece adherida junto a esa utopía romántica que remarcaba y la comida comprada en el supermercado está “...*fabricada con químicos...*” y se le adjudica el origen de la enfermedad;

Eugenio: *No te das cuenta y más ahora, la contaminación ahora más que nunca...mas cuando usted toma un liquido que le cae mal, por ejemplo el alcohol o la droga, entonces ahí empieza viste a entrar al corazón, pa'mi es la enfermedad entonces a través de eso es como que fortalece la malda (sic). Ahí está...dice eso para salir del problema es peor...si toma droga uno mismo se va preparando la fosa, por eso hay yo conozco médico especialista loco, médico ¿Por qué? por que se fue la señora, ¡loco! (quedó ese hombre),... conozco gente, está adentro del loquero, y son ¡estudiante! Entonces la malda no elige que tenga título ...la enfermedad no sé, a partir de cuarenta cincuenta años entonces siento como que...uno se va agarrando la gripe, tal cosa, como que saliste la época de invierno, empieza a escuchar los noticieros y que este año va a llegar más fuerte la gripe.....el hombre come la comida que te enferma, el lugar que te alimenta mal te enferma, te cae mal al hígado, al corazón, al estómago, son todos químicos, en cambio lo natural es fuerte...*

Varón. Qom. Pacheco.2010. Entrevista propia.

Acá se puede apreciar con claridad; naturaleza vs. ciudad, la naturaleza brinda la salud porque no hay químicos y la ciudad te enferma por que “...*te alimenta mal...*” y no solo afecta el cuerpo ayudando junto con el trabajo en desgastarlo y debilitarlo sino también afecta la mente tal como manifiesta Moxon.

Asociado a los químicos y a la artificialidad de la ciudad, aparece en los Qom practicantes del Evangelio, la enfermedad y la maldad. Esa última puede afectar

a cualquiera, incluso a los estudiosos, a los estudiantes, a los profesionales; “...*la maldá ni elige que tenga título...*”

Los espíritus maléficos, encarnados en el Diablo, pueden entonces, afectar el cuerpo de las personas y enfermarlas y si bien no es muy común que esto pase en Buenos Aires, la representación continúa vigente aún cuando se sabe que es difícil que suceda en este lugar. Volvemos nuevamente a remarcar esa relación que atraviesa el relato de los entrevistados Qom en relación a la utopía por el “norte”, la comida natural, la paz y armonía con los vecinos y la dura realidad en la ciudad, llena de odios, de venganzas, de egoísmo, etc.

La influencia de la TV cobra también su porción no solo en relación a la seguridad civil sino en el temor ante ciertas enfermedades

Eugenio: *...uno se va agarrando la gripe, tal cosa, como que saliste la época de invierno, empieza a escuchar los noticieros y que este año va a llegar más juerte la gripe*¹⁵⁰.

Investigador: *¿Y tiene alguna conducta con respecto para prevenir la enfermedad?*

Eugenio: *Creo que no, la verdad es que no sé cómo prevenir, no, prevenir como si fuera curarse como antes, pero no sé, no sé...*

Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

Acá se puede apreciar la influencia de los medios masivos de comunicación y su influencia en la construcción de la representación en relación a la enfermedad y a la prevención de la enfermedad.

En Buenos Aires son frecuentes las enfermedades relacionadas con el trabajo y con la mala comida en cambio, en el “norte” no existen estas enfermedades:

Investigador: *¿nunca tuvo gripe en el Chaco?*

Donato: *Nunca, siempre me bañe con agua fría, helada, allá en la comunidad.*

Varón. Qom. Pacheco. 2010. Entrevista propia.

Lo que aparece ligado a la enfermedad o a un peligro para la salud son los accidentes y las picaduras de insectos, alimañas o animales ponzoñosos. La vinchuca principalmente hace estragos en las comunidades rurales norteñas y las picaduras de arañas y serpientes están entre los peligros más visualizados, y si bien existen remedios caseros tradicionales para combatir estas picaduras

¹⁵⁰ Esta entrevista se realizó durante el invierno de 2010 y la TV remarcaba las conductas que debía seguir la población, sobre todo la población en situación de riesgo (niños, viejos, cardíacos, etc.), en relación a la gripe N1H1 conocida como Gripe A.

no parecen ser muy efectivos ya que, cuando suceden algunos de estos accidentes, se recurre al hospital zonal como relata Moxon.

Dentro de la representación de los medicamentos, el antibiótico aparece como la representación de mayor fuerza. Las personas entrevistadas toman medicamentos para la presión, para el colesterol, para la diabetes pero cuando hemos hablado sobre medicamentos, mencionan a los antibióticos como el medicamento por excelencia. Los medicamentos occidentales, si bien se les reconoce su efectividad para curar la enfermedad, afectan el estómago, producen acidez, etc., no cómo los medicamentos naturales. No obstante, al preguntarles directamente que medicamentos elegirían entre el recetado por el médico o el *yuyero*, la opción es claramente por la medicina occidental, no solo porque acá en Buenos Aires no hay *PioGanak* que conozcan las medicinas tradicionales, sino porque no están los *yuyos* adecuados aunque me hayan manifestado, en otra oportunidad, que hay algunos pocos.

La confianza puesta en los medicamentos tradicionales, los *yuyos* y el saber del *PioGanak* y la eficacia que estos le traen al cuerpo enfermo puede ser comprendida bajo las apreciaciones del trabajo emprendido por Claude Lévi-Strauss en su obra *Antropología Estructural* (1974) particularmente en el capítulo 10° “La eficacia simbólica”. En este capítulo Lévi-Strauss desentraña el trabajo del chamán (el *PioGanak* para los Qom) en relación a un parto y a las creencias de una comunidad en la efectividad del trabajo chamánico. Dice Lévi-Strauss:

La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada en términos efectivos y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa aceptar. Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia; la enferma (en este caso la parturienta¹⁵¹) cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella...La enferma, al comprender, hace algo más que resignarse, se cura. (Lévi-Strauss 1974: 221).

Más adelante, el autor francés explicitará que ésta curación que lleva adelante el chamán corresponde con el término abreacción que es un término proveniente del psicoanálisis¹⁵².

¹⁵¹ La aclaración me pertenece.

¹⁵² Se puede entender la abreacción como la “Aparición en el campo de la conciencia de un afecto hasta entonces reprimido. Algunos afectos, que no han sido normalmente

La eficacia simbólica es lo que

...garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones... (y) forman un par en el cuál volvemos a encontrar otra vez el dualismo del enfermo y del médico...en la cura shamanística, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones. (Lévi-Strauss 1974: 224).

En virtud de la eficacia simbólica las personas entonces se curan más allá de las verdaderas potencialidades farmacológicas y curativas que ciertos yuyos puedan poseer. Lo que me interesa particularmente del pensamiento del antropólogo francés es remarcar la acción que realiza el sujeto marcada en la confianza que tiene en los poderes del *PioGanak* en este caso y en las operaciones que realiza para su cura.

Con relación a la muerte, lo que se ha hallado en el trabajo de campo es que en Buenos Aires no se siguen las pautas que se siguen en el “norte”. Si bien el rito es bastante similar, hay algunas particularidades que se pueden destacar en el relato de los informantes en relación a la higiene del cuerpo, a la vestimenta nueva y a los botones. Estas acciones podrían realizarse en Buenos Aires pero no se hacen. La respuesta dada por los informantes es que “*no se puede*” lo que no parece ser cierto. Quizás es otro de los aspectos rituales que se han perdido en la ciudad con relación al “norte” y las generaciones jóvenes prefieran cumplir con los ritos funerarios ciudadanos antes que los de la comunidad de origen.

Lo que manifiestan claramente los informantes es que no le temen a la muerte pero sí tienen una preferencia en cuanto a la forma en que ella se puede dar. La buena muerte sería una muerte rápida, indolora, súbita y en esto tampoco encuentro diferencias con los viejos que no son indios. El proceso de laicización y desacralización del hecho de morir ha impactado también en la cultura de estas personas. El temor a la agonía y al sufrimiento físico suplanta aquella idea

experimentados en el momento de su actualidad, se encuentran ahora en el inconciente en razón de su ligazón con el recuerdo de un traumatismo *psíquico*. Afectos y recuerdos así ligados fueron reprimidos entonces a causa de su carácter penoso. Cuando el afecto y la verbalización del recuerdo irrumpen al mismo tiempo en la conciencia, se produce la abreacción, que se manifiesta con gestos y palabras que hacen explícitos estos afectos. La mayor parte de las veces, la abreacción sobreviene en el momento de levantarse la resistencia a esta irrupción, en el curso de una cura analítica y gracias a la transferencia sobre el analista.” Fuente <http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/3875/Abreaccion.htm>:

cristiana de compartir, en los dolores y la angustia de la agonía, el sufrimiento que padeció Cristo en su crucifixión como se pensaba en la Edad Media.

La Modernidad, cómo se ha podido apreciar, influye sobre el sistema representacional modificándolo aunque no de raíz. Modifica ciertos perfiles, por decirlo así, de ciertas representaciones que, sin embargo, siguen siendo las mismas.

La ciudad moderna, con su impronta compleja en relación a los cambios del consumo, afecta también las creencias sobre el morir y las personas que están bajo la influencia de la sociedad moderna no son inmunes a ella¹⁵³ y esto es consecuencia, de esa ambigüedad propia de las representaciones sociales que posibilitan estos cambios.

¹⁵³ Para una mayor precisión con respecto al proceso de morir y a una Sociología de la Muerte, se puede consultar mi trabajo *Esa extraña dama. Reflexiones sobre la muerte* publicado en la página web de la Sociedad Iberoamericana de Gerontología:
http://www.gerontovida.org.ar/download/pdf/sig/esa_extranía_dama.pdf

CONCLUSIONES

Uno de los grandes cambios que se da en las sociedades actuales está reflejado por el envejecimiento de sus poblaciones. El porcentaje de personas mayores se incrementa al descender la fecundidad y la mortalidad. Estos dos factores explican, en gran medida, el fenómeno del envejecimiento poblacional y, junto con las migraciones, dan cuenta de forma integral dicho fenómeno. Según las estimaciones internacionales, la mayoría de las sociedades o bien ya han completado el proceso de transición demográfica envejeciéndose o están ingresando rápidamente en él. Desde cualquier punto que nos situemos, es posible observar que el mundo está envejeciendo y este es un fenómeno de alcances históricos.

Obviamente, este suceso social impacta en toda la sociedad y no sólo es posible advertirlo a nivel de la familia o de las estructuras políticas, económicas y culturales sino también en el imaginario social. El hombre al significar los cambios que impactan en su vida cotidiana modifica el sistema representacional. Pero este cambio no es ingenuo, por el contrario, debe contar con cierta eficacia para que le sea útil en su proceso de producción y reproducción. Difícilmente incorporaremos representaciones a nuestro imaginario social compartido si ellas no dan cuenta de lo que quieren y queremos representar y esto se da porque tienen injerencia directa en las prácticas sociales.

Las representaciones son resultado de un complejo proceso de producción social y generan efectos sobre la realidad social. Intervienen en la intersubjetividad del mundo, impactando en el imaginario social compartido orientando y fomentan prácticas que conformarán, junto con otras dimensiones más, el proceso de socialización. El uso de representaciones para significar el

mundo colabora también con su constitución y su experiencia y de allí su importancia.

Se ha podido apreciar a lo largo de la tesis que el análisis y estudio de lo que hoy llamamos representaciones no es nuevo en la historia del hombre. Desde los primeros tiempos en que los filósofos griegos se dieron a la tarea de comprender el mundo que habitaban y responderse los porqués de ese mundo, surgió el tema de las representaciones. Platón con sus “sombras” en la pared, es el primero quizás, que percibe que el mundo se nos representa de una manera diferente por medio del sentido común, y que es la filosofía, entendida como ciencia madre, la encargada de ir separando la verdad filosófica –esa verdad representada en última instancia por *Aletheia*- de los saberes del sentido común representados, valga la palabra, por la “sombras” en la pared. Luego de Platón, habrá muchos filósofos que estudiarán el tema aportando sus ideas y colaborando con el refinamiento en el análisis. De todos ellos, y que hacen al núcleo de esta tesis, es preciso mencionar a Arthur Schopenhauer quien establece con gran criterio que el mundo es una representación pero será Émile Durkheim quien establecerá en el siglo XIX la noción de representación colectiva para dar cuenta del fenómeno que aquí se estudia.

La idea de representación colectiva ubica socialmente la producción de representaciones para significar el mundo compartido. Lo que quiere decir el sociólogo francés es que existen regularidades empíricas que nos indican la calidad social de las manifestaciones humanas. Son un conjunto variado de manifestaciones sociales que surgen de la participación en común y de compartir e intercambiar significaciones. Las representaciones son formas de interpretación de la realidad social en donde el ser inserta su existencia. Ellas “hablan” de la realidad efectivamente vivida por las personas. Son, para Durkheim, ideas compartidas por los miembros de grupos y de sociedades respecto del mundo en el que viven y producen acciones concretas, por ejemplo; ritos y ceremonias. No son construcciones ni imágenes fantasmagóricas que se sobreponen a la realidad conformando un mundo irreal, sino que conforman un conjunto de nociones, ideas, creencias que expresan, mediando entre la realidad y la conciencia del sujeto, las relaciones que los sujetos mantienen entre sí y con la naturaleza circundante

Participan, además, de las mismas características que los hechos sociales: en tanto que son producto colectivo son externas a la conciencia individual, y en esa medida ejercen una cierta coerción sobre cada uno, a la vez que por los procesos de socialización tienen un carácter interno, ya que son interiorizadas por los miembros del grupo. (Girola 2012:442)

Las representaciones configuran un marco simbólico que nos permite interpretar significativamente los fenómenos que acontecen en nuestra cotidianeidad, pero también en nuestra historia. De esta manera, y gracias a ellas, el hombre produce y encuentra las posibilidades de comunicación e interacción social y logra producir formas de cohesión e integración social. Justamente, cuando no comparte la mayoría de las representaciones que posibilitan la integración y la cohesión social, las posibilidades de incomunicación como de disgregación social tienen mayores probabilidades de surgir y de fortalecerse. Los hombres nos reconocemos como parte de una comunidad social también a partir del compartir un complejo sistema de representaciones que significan el mundo que vivimos en forma intersubjetiva.

Las ideas de representación y de imagen me han parecido más adecuadas para interpretar los fenómenos a nivel social que el proveniente de la Psicología Social y que es conocido como representación social. Este concepto, acuñado por Serge Moscovici y completado, por decir así, por Denise Jodelet, no impugna el concepto de representación colectiva de Durkheim ni este último al primero pero, me ha parecido más importante destacar la visión del sociólogo francés porque creo que apunta mucho más a los procesos sociales en su constitución en tanto que el de representación social, importante por sí mismo, ubica el análisis en el campo psicológico propiamente dicho. El concepto de representación, entonces, recepta la mirada de varias disciplinas y todas ellas hacen su particular aporte. Más allá de lo enunciado, se debe entender que todo el campo académico se beneficia de las influencias mutuas que los dos conceptos traen por lo que sería improcedente realizar alguna impugnación.

Lo que cabe destacar es cómo influye el uso de las representaciones no sólo para la experiencia del mundo sino como orientadoras de las prácticas sociales. Es a partir del uso que el sujeto hace de ellas que construye el mundo en forma dialéctica pues al compartirlas con sus otros semejantes, se dan a la tarea de

significar los eventos que en él acontecen. Las representaciones cobran materialidad en la cotidianidad de los sujetos y colaboran con nuestra existencia dotando de significados a determinados eventos que nos constituyen como seres sociales y socializados.

Las representaciones así entendidas, hacen referencia al mundo “tal cual es” para las personas que lo habitan conformando un sentido común compartido que funciona como factor de integración ingenuo determinando ciertos clivajes que posibilitan la vida cotidiana. No son saberes especializados en relación a un conocimiento científico o científicamente comprobable sino que se relacionan con cierta cotidianidad imprescindible para interactuar en un mundo común compartido. Es por ello que, como orientadoras de prácticas sociales, las representaciones adquieren importancia para el estudio sociológico. Las representaciones son, entonces, un conjunto de experiencias cognitivas, de estereotipos, de creencias e ideas sobre el mundo y sus acontecimientos y posibilitan tanto la comunicación intra e intersocial como así también la construcción intersubjetiva del mundo en donde los seres socializados insertan su curso de vida existencial. Se constituyen como sistema de valores, de códigos, de normas para la acción y establecen un marco social en donde los seres desarrollan su vida social. Representar es hacer presente “algo” en la conciencia del individuo.

Asimismo, las representaciones deben ser entendidas como formas de conocimiento práctico que permiten la utilización de los “útiles-a-la-mano” de los que nos habla Alfred Schutz, citado en el texto, y que son los que nos posibilitan, materialmente hablando, la producción y reproducción de la vida social. Tienen directa vinculación con la *praxis* social del hombre cuando construye su mundo de vida (*lebenswelt*) y determinan comportamientos específicos devenidos de la particular forma de concebir el mundo. Esta particularidad, sin embargo, no impugna ni obstruye la visión compartida del “mundo único” pudiéndose sintetizar en ellas, lo individual y lo social, lo particular y lo colectivo. Las representaciones configuran así la síntesis del proceso social de constitución y experiencia del mundo tanto a nivel individual como social. La realidad social en donde se inscribe el imaginario social, es el producto de una construcción subjetiva y colectivizada en la que participan los sujetos. Las representaciones

dan cuenta de ese complejo proceso de construcción e interpretación del mundo a partir de la producción de creencias que significan los fenómenos que se desarrollan en este único mundo.

Las representaciones forman parte del mundo social y anteceden al nacimiento de los individuos. Existen en el mundo antes de nuestro nacimiento y ya portan los nombres con que designamos a las “cosas”, sin embargo, más allá de esta característica, el sujeto con su accionar y su pensamiento, las transforma mediante una *praxis* con consecuencias colectivas. Son los sujetos los que articulan mediante su propia vida las viejas y nuevas representaciones.

Uno de los aspectos que me parece importante resaltar es la capacidad de adaptación que portan en sí las representaciones. Al poseer ambigüedad y flexibilidad, posibilitan un uso eficaz para dar otro significado a las viejas y a las nuevas representaciones que dan cuenta de los nuevos acontecimientos que trae la realidad.

Esta eficacia funciona como un criterio de verosimilitud de los significados que ellas portan y, de esta manera, el imaginario social se vincula con dispositivos productores de verdades que orientan las prácticas sociales. Al instituir un significado “hacen” una verdad que, dentro del mundo del sentido común, fundan saberes compartidos sobre ese mundo social. Estos saberes deben estar dotados de cierta eficacia relativa no sólo para significar lo que se pretende sino para que el sujeto encuentre, por decir así, el rumbo por donde cursará su vida. Estas verdades están ligadas al mundo del sentido común pero, más allá de esta adscripción, lo importante a resaltar, es cómo orientan las prácticas sociales que los hombres desplegarán en su vida cotidiana. Verdad, eficacia y utilidad conforman un triángulo virtuoso que permite al ser desplegar su existencia durante el curso de su vida. Las representaciones colaboran en el proceso de construcción del mundo mediando entre el universo simbólico propio del sentido común reflejado en la “actitud natural”. Son una mediación objetivable y universal con las cuales logro comunicarme con los otros dotando de intersubjetividad al mundo.

El envejecimiento social y humano es un fenómeno que afecta potencialmente a todos los sujetos que cursan una existencia de vida. Su relación con la

temporalidad existencial, las modificaciones corporales perceptibles en los signos de la vejez, las implicancias familiares, culturales y políticas entre otras proveen un sustento para instituir representaciones sobre todos estos aspectos. El estudio de estas representaciones ayudan a comprender como se vive y como se experimentan los cambios que la temporalidad trae aparejada al sujeto. Es así, entonces, que conocer cuales son las representaciones que portan los sujetos envejecientes pero también los que aún no han envejecido y los que están ingresando en los estratos de edad que definen a la vejez, nos puede ayudar a comprender cómo se vive esta etapa de la vida.

Los diversos acontecimientos de nuestra vida marcaran una diferencialidad que nos singulariza sin por ello perder nuestro carácter social. Si bien cada uno de nosotros cursaremos nuestra existencia de forma individual, siempre estaremos en relación con otros, vinculación que formará parte de nuestra socialización. En virtud de esta característica colectiva es que es posible, para la Sociología del Envejecimiento como para otros campos afines, hacer consideraciones universales ya que, como he manifestado, el proceso de envejecimiento es un fenómeno que potencialmente impactará en todos los sujetos vivos.

Dentro de esta diferencialidad, se debe mencionar el contexto cultural; hay formas de envejecer, modelos esperados y rupturas con estos modelos que están ligados directamente con el contexto social. Para el caso de las comunidades originarias, la Sociología del Envejecimiento tiene múltiples contactos con la Etnogerontología y los dos campos se ven beneficiados por sus respectivas investigaciones.

La propia diferencialidad Qom, me permitió comprender las estrategias de adaptación y transformación que llevaron a cabo estos migrantes para poder producir y reproducir una cotidianeidad en principio ajena a su imaginario social original. La migración a la ciudad significó una transformación casi radical de su sistema representacional original pues este ya no era eficaz para dar cuenta del nuevo escenario en donde debían vivir. La ambigüedad y flexibilidad que poseen las representaciones, posibilitó adaptar las originales representaciones y adoptar las nuevas siempre teniendo a la eficacia como clave para hacerlo. Estas personas, más allá de su edad, debieron adaptarse al nuevo y urbano imaginario

social pues este desconoce, y hasta impugna, el imaginario social de origen. En este caso, se debe decir que los “indios” son portadores de un sentido adjudicado por el sistema hegemónico de dominación cultural. Este dominio, resultado de la victoria militar sobre ellos, instaura su propio sistema representacional en donde la categoría “indio” es representada negativamente. Estas personas no solo migraron a una ciudad, geografía totalmente diferente a su “norte” montaraz¹⁵⁴, sino que llegaron a un lugar dotado de significaciones negativas sobre sus personas. Sin embargo pudieron, de alguna manera, encontrar formas de resistencia y adaptación eficaces que les permitieron producirse y reproducirse sin negar su identidad o al menos, sin negarla del todo. Esta eficacia a la que aludo, se confirma en el no retorno al lugar de origen determinando una residencialidad urbana que suplanta a la residencialidad rural de su comunidad de origen.

Debemos entender que se debieron haber vivido ciertas contradicciones en estas personas ya que migraron hacia el centro, por decir así, de la dominación. Como ellos mismos manifestaron en las entrevistas realizadas, el racialismo y el racismo¹⁵⁵ cobraba mayor visibilidad en el “norte” que en la ciudad y quizás esta característica sirvió como una ayuda inesperada en su adaptación. Lo que quiero decir es que el proceso de migración y su posterior adaptación al nuevo medio, no excluye tensiones y contradicciones sino todo lo contrario. Algunos de ellos no sabían hablar castellano, no estaban alfabetizados, no conocían los medios de transporte ni el sistema de compra de alimentos, la economía monetaria propia del sistema capitalista, etc. y, sin embargo, fueron capaces de sobreponerse a estas dificultades propias de la ciudad que se sumaban a la discriminación ligada a la pobreza.

Debemos entender que la impronta del lugar posee una influencia poderosa que hace obligatoria la adaptación pues, de no instaurarse, el fracaso es más posible.

¹⁵⁴ Es importante comprender las diferencias y las significaciones espaciales en la constitución de la subjetividad. El lugar con sentido es mucho más que un espacio definido por coordenadas. El trabajo de campo permitió comprender cierta significación atribuida al/los espacio/s y al/los lugar/es. El monte se configura como un espacio totalmente diferente al de la ciudad por ello doy cuenta de la capacidad de adaptación que porta en sí el imaginario social y el sistema representacional. Para una mirada particular sobre este tema Cfr: Alicia Lindón: La concurrencia de lo espacial y lo social (Página 585-622) en De la Garza Toledo (2012) Op. Cit.

¹⁵⁵ Entiendo por racialismo a las doctrinas que culminan en el racismo que son las prácticas discriminatorias asentadas en el concepto de “raza”.

Como ejemplo quiero mencionar que en la ciudad no es posible *mariscar* y que la obtención de los recursos se da bajo las modalidades capitalistas incluido el *cirujeo*. En la ciudad se necesita obtener dinero para comprar los alimentos, las ropas, los medicamentos, etc. en tanto en el “norte” el trueque, la caza y la recolección podían proveer ciertos insumos necesarios. Si bien quedó registrado en su memoria compartida los trabajos en los ingenios, no se comprendió del todo el funcionamiento del sistema capitalista en relación al trabajo asalariado, sin embargo, sí quedo fuertemente asentado la idea de que el trabajo y el salario son una forma de reproducción social que ayuda o inhibe la vulnerabilidad que su sistema de vida proponía. Este cambio debió ser vivido como un punto de inflexión (*turner point*) en su curso de vida. Las formas de reproducción en la ciudad son individuales antes que colectivas y esto debe producir cambios importantes en el sistema representacional.

La clave para esta adaptación y transformación, entonces, se halla en la eficacia implícita que portan ciertas representaciones originales que han sido adaptadas al contexto urbano. Algunas de ellas, están relacionadas con el sistema de familia y redes sociales que, más allá de las diferencias entre el “norte” y la ciudad, demostraron su potencialidad pues sirvieron como sostén y ayuda cuando llegaron al nuevo lugar. La demanda de ayuda fraternal, en relación a la etnia, no se dio como una forma de solidaridad espontánea sino que ya se encontraba representada por la institución de ayuda recíproca que determinó que los migrantes de largo tiempo en la ciudad, ayudaran en el proceso de asentamiento no solo brindando refugio y comida, sino contactos que les posibilitaron conseguir trabajo, razón fundamental de la migración.

La capacidad de adaptación que portan las representaciones es lo que permitió que estas personas prosperaran en un medio que, en principio, les era extraño. En un contexto que no es neutral en relación a la etnicidad y contando con un pasado de dominación y explotación detentado por una ideología hegemónica que tiene su asiento en la ciudad, estas personas fueron capaces de adaptar su sistema representacional a las nuevas exigencias sin por ello mimetizarse o perder su identidad Qom. Si bien se advierte que hay múltiples contactos interculturales y que en definitiva la hegemonía se hace sentir desde lo cultural particularmente, la fortaleza del imaginario social Qom no se desvanece más allá

de que algunos de los miembros nacidos en la ciudad niegue se adscripción étnica.

En este aspecto, cabe resaltar la tarea desempeñada por los viejos de la comunidad. En las sociedades tradicionales en mayor medida que en las posmodernas, los viejos son los que conservan un propio saber identitario y son los responsables de su transmisión, ese es uno de los roles atribuidos a la vejez en este tipo de sociedades. La memoria compartida, entonces, trae al presente de la comunidad, los relatos que instituyen un especial imaginario social que permite ciertas formas de reconocimiento comunitario. Lo que sucede en la comunidad estudiada, pero que se puede extrapolar a la sociedad en general, son las tensiones que devienen por la significación del relato. Hay ciertas representaciones fundacionales, por decir así, que se mantienen intactas en la memoria compartida quizás debido a su lejanía en el tiempo o al simbolismo adherido a ellas y hay otras que son cuestionadas por las generaciones jóvenes. En el caso de las primeras, la “lucha” y las migraciones a los ingenios colaboran en la construcción de la identidad Qom en relación a la representación a la “guapeza” y son, también, un recurso en el justo reclamo que se hacen ante las autoridades, pero las relacionadas con las enfermedades, el nacimiento, el matrimonio y ciertos saberes imposibles de aprovechar en la ciudad, conforman la tensión intergeneracional que manifiesto. Las generaciones jóvenes pueden desconfiar del saber de los mayores ya que no lo encuentran útil para el desarrollo en la actualidad. De esta manera, las personas envejecidas pueden ver menoscabada su condición social en virtud de su desactualización. Por otro lado, los mismos jóvenes que critican esta particularidad encuentran en sus abuelos, los lazos que los identifican con un pasado y logran así, hallar criterios de validación a su propia identidad; entonces recuperan ciertos saberes no ya como dato arqueológico sino como un recurso para fortalecer su particular identidad étnica ante la identidad nacional que se les impone desde las estructuras oficiales en donde la escuela se destaca como la institución encargada de reproducir lo hegemónico.

El fluir temporal de la vida trae aparejado cambios perceptibles en primer lugar en el cuerpo pero también en el aparato cognitivo de las personas. Al

significarlos, se instituyen sistemas estratificados que ligan estos cambios a roles; esta es la representación de la edad y se presentan mediante un sistema graduado. La edad, entonces, es la representación colectiva que una sociedad se da para significar los cambios mencionados. Gracias a ella, los miembros de una sociedad son adscriptos compulsivamente al sistema estratificado por edades graduadas y que son orientadoras de roles a cumplir. Por medio de la edad, la temporalidad adquiere significación social.

El sistema estratificado en edades, no necesariamente cronológicas, es un modelo que prepara a las nuevas generaciones, pero también a las viejas, para el desarrollo del rol que cada edad porta. No solo son sistemas que significan los cambios corporales y cognitivos sino que funcionan como expectativas de rol asociados a ella. De esta manera, los miembros de una sociedad saben que, de acuerdo a la edad en la que están adscriptos, puedan ser hijos, padres, abuelos, etc¹⁵⁶. La sociedad, de esta manera, puede esperar con cierto grado de confianza, que los sujetos adscriptos en el sistema de edades, actúen de acuerdo a las expectativas en ellas fundadas. De esta manera, hay cierta previsibilidad del accionar social en relación a las edades establecidas. Pero, se debe mencionar que las edades no son gradaciones cerradas sino que están influidas por el cambio social y lo que ayer se esperaba de un niño o de un viejo, hoy ya no lo es. Esta es una característica que debe ser comprendida y recepcionada por la política social a la hora de diseñar, implementar y evaluar programas sociales que tengan a los grupos de edad como beneficiarios.

Si el sistema estratificado de edades produce representaciones en relación a la edad y se relaciona directamente con un rol, es posible establecer un vínculo entre el sistema representacional y los roles asociados a él. Esta es una característica que es posible observar al estudiar cómo se configuran los sistemas de edad y la expectativa de roles que cada edad porta. En este caso se comprueba la facticidad, la materialidad que induce el uso de las representaciones para actuar en el mundo social.

¹⁵⁶ Se debe entender en este ejemplo, que la edad se asocia íntimamente con el rol familiar; difícilmente un niño pueda ser un padre biológico.

La Fenomenología y el Existencialismo han aportado a las Ciencias Sociales una perspectiva particular que podemos sintetizarla en que se han preocupado en indagar por el Ser.

Esta tarea, si bien originariamente le correspondió a la Filosofía, ha influenciado a las Ciencias Sociales ya que, al indagar sobre el Ser, han inducido a pensar en la constitución de éste Ser. Esta constitución se desarrolla mediante un proceso y este es susceptible de reflexión sociológica.

La definición de fenómeno para designar a lo que existe, colabora en fortalecer una perspectiva ontológica y óptica¹⁵⁷ y, al relacionarlas con el tiempo, nos han brindado las claves para entender como estos fenómenos devienen como tales mediante procesos sociales. La idea de que hay un mundo preexistente que está “ahí” y en donde el hombre desarrollará su vida, le ofrecen a la Sociología un marco de comprensión que contiene, en sí mismo, una potencialidad que ayuda a esta ciencia a profundizar su desarrollo.

Entonces, la idea del “ser-en-el-mundo” que se encuentra imbricado en una urdimbre temporal en donde transcurre su existencia en un “mundo práctico”, de donde obtiene los recursos materiales y simbólicos que le permiten reproducirse como tal, nos ofrece, como sociólogos, la punta de un ovillo que, al devanarlo, nos permite comprender como este Ser, va deviniendo como ser social “en-el-mundo”. Luego, al desarrollar el pensamiento fenomenológico existencial percibimos que en ese “mundo” desarrolla su vida con “otros semejantes” quienes comparten junto a él, un contexto de intersubjetividad que proporcionará la existencia de marcos de significación inscriptos en un “horizonte de significados” que dotan al mundo de sentido. El Ser, al captar estos sentidos, comprende el mundo y lo hace “su” mundo el que compartirá con los “otros semejantes”.

Ahora bien, este desarrollo del “ser-en-el-mundo”, como se viene argumentando, es un desarrollo que, por su propia definición dinámica, y al poder constatarla en relación a la realidad social perceptible, se advierte que no puede existir sino es en forma temporal.

¹⁵⁷ El concepto de lo óptico, se relaciona con los entes en tanto que ontológico se relaciona con el Ser de los entes.

La temporalidad permite al Ser existir en el tiempo y esta existencia se dará en las tres dimensiones; pasado, presente y futuro.

Estas dimensiones, entendidas fenomenológicamente en un mundo intersubjetivo en donde el Ser fluye en su existencia, son el marco para comprender la cotidianidad. La vida cotidiana de las personas, entonces, debido a su condición de “yecto” en virtud de la “caída” al mundo de la que nos habla Heidegger, es la que nos permite existir como tales ya que nos reproducimos en un tiempo cotidiano. En él adquirimos la experiencia de vida que nos es útil para que esta reproducción sea eficaz y podamos sobrevivir en nuestros sucesores así como nosotros mismos hemos sido los sucesores de nuestros predecesores.

El tiempo de la vida cotidiana –nos dice Agnes Heller (Heller 1994:385)-, al igual que el espacio, es antropocéntrico...El sistema de referencia del tiempo cotidiano es el presente.

De tal manera que el presente del “en-sí” está integrado, como dimensión temporal, a la cotidianidad y permite orientarse prácticamente en ella. La vida cotidiana del Ser sucede en el presente y no en las otras dimensiones temporales si bien puedan tener alguna influencia en ella.

Durante el curso de la vida en la vida cotidiana percibimos la irreversibilidad del tiempo de manera práctica. Quiero decir; cuando realizamos la comida, por ejemplo, nos damos cuenta que no podemos volver atrás el tiempo de cocción, la comida que hemos hecho no vuelve a ser cruda, el pan amasado y cocinado no vuelve a ser harina y agua, por ello, la actualidad cobra fundamental importancia en la cotidianidad. Esta irreversibilidad del tiempo, percibida claramente en la vida cotidiana, cobra una dimensión diferente al envejecer y puede contribuir con la desesperación ante la inevitabilidad de la muerte. La aceptación de la irreversibilidad del tiempo, el “no poder volver atrás”, colabora con una visión estoica de la vida¹⁵⁸ y para algunos puede ser una de las claves para una mejor adaptación al proceso de envejecimiento que inevitablemente

¹⁵⁸ El estoicismo, doctrina filosófica fundada por el chipriota Zenón de Citio (301 AC), puede ser entendida, resumidamente, como una actitud ante la vida en donde se defiende el autodomínio, la serenidad ante las contingencias de la vida y la búsqueda de la felicidad en las propias virtudes. Sin plantear un alejamiento radical con la vida, Zenón proponía basarse en las propias potencialidades del individuo para hallar la felicidad.

acaecerá. Irreversibilidad e inevitabilidad del curso del tiempo de vida, son un límite a la omnipotencia humana y el comprender estas dimensiones que afectan, tanto en sentido positivo como negativo, al curso de nuestra vida, puede determinar las formas de adaptación o desadaptación a las eventualidades que acaecerán en ella.

A su vez, esta irreversibilidad, nos indica la importancia de lo que ha pasado y que no podemos recuperar. Percibimos que lo perdido era importante justamente por su irrecuperabilidad y, relacionando lo dicho con el concepto de *timing*, podemos darnos cuenta de que hay momentos límites que deben ser aprovechados so pena de perder la oportunidad.

Estos momentos límites o “puntos-límites históricos” (Heller 1994:388) forman parte de la trayectoria de vida y nos permiten entender la institucionalización de la dimensión generacional.

Son miembros de una generación los hombres que han vivido y absorbido determinados puntos-límites históricos más o menos a la misma edad, y no aquellos que simplemente pertenecen más o menos a la misma edad. La generación, por tanto, es el momento discreto en la continuidad de los nacimientos de los hombres que se deriva de la interacción entre “límite” histórico y duración de la vida de los particulares. (Heller 1994:388).

Esta idea de generación, como una dimensión temporal en relación a eventos históricos que han impactado fuertemente en la vida cotidiana de las personas, puede corresponder, aunque con sus diferencias, con el efecto cohorte. Cada cohorte de edad puede estar sometida al influjo de su tiempo pero no todos los miembros de esa cohorte significaran de la misma manera los acontecimientos históricos. Por eso, los momentos límites que sobrevendrán en nuestra vida, ya sean eventualidades esperadas o inesperadas, se relacionan con el *timing* del transcurso de la vida. El impacto generacional que ha significado el Proceso de Reorganización Nacional o la Guerra de las Malvinas se lee en forma diferencial ya sea que hayamos sido afectados directamente por ellos o hayamos sido observadores pasivos de los mismos. El impacto, en términos de vida cotidiana, no puede ser el mismo para una persona que ha sido secuestrada por los Grupos de Tareas que el que no lo fue, el soldado conscripto que combatió en las islas y cayó prisionero de las tropas británicas, debió haber sido impactado mucho

más profundamente que aquel muchacho de su misma edad que vio la guerra por televisión.

La sociedad actual, al acelerar este ritmo histórico, pues cada vez son más los hechos que acaecen en un mundo que se transforma mucho y en tiempos más cortos, afecta generacionalmente a las personas induciéndolas a desarrollar formas de adaptación quizás más lábiles y flexibles que antaño. A fines del Siglo XIX y principios del XX, ya se podía percibir como se estaba acelerando los tiempos de la vida cotidiana a partir de la masificación de las sociedades en virtud del proceso de industrialización y su consecuencia, la urbanización. Quizás sea Baudelaire, en su *Spleen de Paris*, quien nos ha dejado una visión de este proceso al narrar como estaba cambiando la vida en esa ciudad francesa.

En relación con estos “puntos-límites históricos” se integran los momentos justos. La coordinación entre ellos nos puede dar alguna pista para entender el devenir del curso de vida de algunas personas. Quiero decir, extrayendo el azar de estas consideraciones, algunas personas toman las decisiones adecuadas en el momento justo en que la historia los enfrenta a un límite y esta adecuación a la que hago referencia es mejor captada desde el punto de vista económico pero no es el único punto de vista a considerar. El saber aprovechar el momento justo en un “punto-límite histórico” puede impactar positivamente a toda la vida cotidiana, incluso la de nuestros sucesores y el ejemplo que mejor ilustra mi argumento es el económico. Haber comprado dólares antes de un estallido hiperinflacionario, retirar los depósitos bancarios antes de su confiscación (el tristemente célebre corralito), etc., puede significar la seguridad económica para el futuro o la bancarrota. En otro orden el escaparse de una persecución política o religiosa, el exiliarse a tiempo, etc., nos puede salvar la vida. A esto me refería al mencionar la importancia para el trayecto de vida de considerar los momentos justos y los “puntos-límites históricos” y su influencia en nuestra vida cotidiana. Veremos, más adelante, como se relaciona lo dicho con la decisión de migrar.

Los momentos justos, también se inscriben en el *timing* del curso de la vida ya que hay tiempos para cada cosa, como dice el Eclesiastés. Hay un momento justo para estudiar, un momento justo para casarse, para tener el primer hijo o el último, etc., por lo que podemos entender que estos momentos y su aprovechamiento práctico y material tendrán consecuencias para todo el trayecto

de vida. La irreversibilidad de la que ya se ha hecho referencia fortalece esta idea del momento justo pues si no lo hemos aprovechado esa irreversibilidad cobra mayor presencia en nuestra vida. El perder la oportunidad cobra mayor significación al saber que no la recuperaremos nunca más.

Cómo el Ser está abierto a sus posibilidades en virtud de su estado de “yecto” su trayectoria vital también estará sujeta a las posibilidades del Ser

...el proceso de desarrollo humano no es finalista, no está orientado lineal y progresivamente a un nivel de logro o estabilidad, sino que se caracteriza por la configuración –en parte azarosa, en parte intencional- de la trayectoria vital y por las particulares combinaciones que producen las elecciones de los sujetos o los sucesos ambientales que marcan los puntos de bifurcación que delimitan su trayectoria vital...La trayectoria vital de los sujetos es el resultado de la combinación azarosa de hechos y situaciones de diferente naturaleza. El desarrollo humano no resulta entonces de un plan más o menos previsible, sino que es el resultado de una combinación imprevisible que constrañe a los sujetos a tomar decisiones frente a puntos críticos –inscritos en los condicionamientos biológicos, sociales, culturales o psicológicos- que marcan situaciones de desorganización e inestabilidad que requieren de su participación activa con los recursos provistos por su contexto socio-cultural. (Yuni 2011:37)

La vida cotidiana es el tiempo en donde el Ser encuentra las propias formas de su reproducción material y también simbólica. En la cotidianeidad encontramos una sincronización armónica que se expresa en la intratemporalidad. Como vivimos un mundo intersubjetivo, es decir, construido material y simbólicamente junto a otros, cercanos y lejanos; y, como esta construcción social se devela como eficaz ya que logra trascender históricamente, es que hablo de una sincronización que es armónica y cuyo producto es esa eficacia para lograr la reproducción social que vengo sosteniendo.

El tiempo que vivimos como seres, entonces, es un tiempo que contiene una intratemporalidad compartida y que es la fuente de un “tiempo público” que nos permite usufructuarlo junto a otros.

No se debe olvidar de mencionar que los conceptos estudiados lo son del Ser pero no de un Ser simbólico sino que este Ser es un Ser material y que ésta materia está representada por el cuerpo. Es el cuerpo el que recorre el trayecto de vida y el que realiza su existencia cursando un tiempo de vida. Y este tiempo impacta, tanto positiva como negativamente, en ese cuerpo que, cursando el tiempo de vida va envejeciendo.

La vejez, entendida como resultado de un proceso bio-psico-social, es el producto de una temporalidad en conjunción con un mundo de vida que es el que vive el Ser. Por eso nos es útil, para la Sociología del Envejecimiento, entender a la vejez como un fenómeno, como eso que se evidencia como tal en lo que se ha dado en llamar los signos de la vejez. Estos signos no son más que la impronta del tiempo vivido en nuestro cuerpo que no es inmune, por más que tratemos de ocultarlo, al “paso del tiempo” que es la manera que el lenguaje ha encontrado para significar la conexión entre el fenómeno de la temporalidad y el fenómeno del cuerpo. El cuerpo del “ser-ahí-en-el-mundo” es la muestra cabal de la imbricación entre éste y el tiempo de vida.

Este tiempo, como ya se ha dicho, si bien puede ser analizado ontológicamente a partir de la interrogación al cosmos, se desplazará bajo la forma que le dará el proceso social de significación que dotará de sentido los cambios que el tiempo hace al cuerpo. Como este soporte biológico cambia a medida que crece y se desarrolla en el tiempo, se deberán significar estos cambios de manera que podamos encontrarle algún sentido. Aquí encontramos la pertinencia de las representaciones y su incrustación en el imaginario social¹⁵⁹ para entender qué es y cómo se articula la donación de sentido. Esto, quizás, sea la base para comenzar a entender la configuración de las estructuras y sistemas de edad que cada sociedad se da a sí misma para significar estos cambios perceptibles, en primer lugar en el cuerpo. Es éste, finalmente, una especie de fenómeno reflejo, como le gustaba decir a Sartre, el que me muestra el devenir existencial humano. El Ser que envejece se nos hace patente en el cuerpo que envejece que no por ello deja de ser.

A lo largo de la tesis se ha podido apreciar como los migrantes Qom han debido adaptarse a las nuevas condiciones que la ciudad impone. Estas adaptaciones incluyeron las modificaciones en su sistema representacional en orden a cierta eficacia relativa que les permitió, sin dejar de ser Qom, vivir en el espacio urbano.

¹⁵⁹ Cfr: Castoriades, Cornelius: (1975) *La institución imaginaria de la Sociedad*. Tusquets. Bs. As y (1997): *El imaginario social instituyente. Zona erógena*. Nº 35. Página 1 a 35. <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>. Descargado de www.educ.ar.

Los que ayer migraron niños, hoy ya son viejos y han cursado a lo largo de su vida por las transformaciones corporales y cognitivas que los definen como tales en un sistema estratificado por edades cronológicas que se ha superpuesto al sistema original, y si bien es posible advertir ciertas tensiones y contradicciones, no han sido obstáculos a la hora de hacer eficaz su radicación en la ciudad.

Se ha podido comprender el aprovechamiento que se ha hecho de los beneficios que la ciudad brinda por sobre el “norte”. Estos beneficios están referidos casi exclusivamente a los que brinda el Estado Nacional, Provincial y Municipal en relación a la previsión social, la salud, la educación y, sobre todo, el trabajo asalariado. Lo paradójico es que fue el Estado Nacional responsable de su derrota militar y su dominación y explotación el que es releído ahora, si se puede decir así, como el benefactor y el que brinda la posibilidad concreta de mejoras sociales. Estas personas conviven así en dos mundos: un mundo Qom simbólico, añorado y lejano en el tiempo pero no en su significación más subjetiva y un mundo urbano, moderno, capitalista representado por las instituciones sociales y las del Estado Nacional.

La visibilidad que las comunidades originarias tanto de Argentina como de Latinoamérica en virtud de concretas acciones políticas y culturales llevadas a cabo por las organizaciones nacionales y regionales que las nuclean, fogonea el conocimiento que la población no india va adquiriendo de esas mismas comunidades. A partir de la visibilidad de estas comunidades, como así también cierta expansión de los conocimientos que corren por los caminos de la tolerancia y la comprensión social, es que asistimos a un cambio en nuestro imaginario social. Si bien aún persisten tensiones y conflictos, sobre todo los ligados a la tierra, la mirada hacia estos ciudadanos lentamente se despoja de conceptos racialistas pudiéndose notar la amplitud de marcos de tolerancia y respeto hacia las diferencias culturales. Sin embargo, aún persisten tensiones y conflictos imposibles de soslayar.

Las sociedades nacionales deberán dar respuesta a estas tensiones y conflictos si se pretende construir integración equitativa. En este proceso, es importante considerar a los viejos indios como portadores de la tradición y de saberes que son útiles para la sociedad. Desconsiderarlos por ser viejos o por ser indios, no colaborará, seguramente, en la construcción de un país más equitativo y mas

igualitario. Esta tesis pretende colaborar con la construcción de un país y de una región para “todas las edades” y para todas las personas sin distinción de sexo, religión, opción sexual ni etnicidad.

BIBLIOGRAFÍA.

- Adamovsky, Ezequiel (2009): *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Planeta. Buenos Aires.
- Alvarado, Sara, Botero, Patricia y Gutierrez, Marta I (2008): Representaciones sociales. Una mirada a la teoría moscoviciana., en Botero Gómez, Patricia (Compiladora) (2008): *Representaciones y ciencias sociales. Una perspectiva epistemológica y metodológica*. Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE). Universidad de Manizales. Colombia. Editorial Espacio. Bs. As.
- Amadasi, Enrique y Masse, Gladys (2005): Censos y Estudios en profundidad: Caso Argentino. Ponencia presentada en el *Seminario Internacional Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*. CEPAL, Sgo. De Chile. 27 al 29 de abril de 2005.
- Ameigeiras, Aldo, Jure, Elisa (comp.) (2006): *Diversidad cultural e interculturalidad*. Universidad Nacional de Gral. Sarmiento. Prometeo libros. Bs. As.
- Anderson, Benedict (2000): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE. Colección Popular. 498. 1° edición 1983. Bs. As.
- Arango, Joaquín (1985): Las “leyes de las migraciones” de E. G. Ravenstein, cien años después. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nº 32. 1985. Páginas 7 a 26.
- Araya Umaña, Sandra (2002): *Las representaciones sociales. Ejes teóricos para su discusión*. Cuadernos de Ciencias Sociales 127 FLACSO, Sede Costa Rica.
- Arendt, Hannah (2010): *La condición humana*. Paidós. Estado y Sociedad. 1° edición España 1993. 6° reimpresión. Bs. As
- Ariés, Philippe (1999): *El hombre ante la muerte*. Taurus. España.
- Augé, Marc (1993): *Los no lugares*. Gedisa. Barcelona.
- Auyero, Javier (2001): *La política de los pobres. Las prácticas clientelares del peronismo*. Manantial. Argentina.
- Baeza, Manuel Antonio (2000): *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayos sobre sociología popular sobre imaginarios sociales*. Ril Editores. Chile.
- Balazote, Alejandro y Radovich: Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche publicado en Tamagno (coordinadora) (2009): *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Editorial Biblos. Culturalia. Bs. As.
- Barrio, Eduardo (1999): Indexicalidad y realismo modal. *Cuadernos de Filosofía* Nº 45 UBA. Material de trabajo.
- Bartolome, Miguel Alberto (2009): Prólogo en Tamagno (coordinadora) (2009): *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Editorial Biblos. Culturalia. Bs. As.
- Beaucage, Pierre (2007): Los imaginarios de la indianidad hoy. Diversidad y Convergencias., en Versión 19. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. México. Junio 2007. Páginas 45-71. Versión web: http://148.206.107.10/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=6&tipo=ARTI_CULO&id=4261&archivo=7-258-

4261slt.pdf&titulo=Los%20imaginarios%20de%20la%20indianidad%20hoy:%20Diversidad%20y%20convergencia:

- Becker, Howard (2010): *Outsider. Hacia una sociología de la desviación*. Siglo XXI. Argentina.
- Becker, Howard (2011): *Manual de escritura para científicos sociales. Como empezar y terminar una tesis, un libro o un artículo*. Siglo XXI. Argentina
- Belvedere, Carlos (2007): Sobre el estatuto fenomenológico de lo social: prolegómenos a una sociología pura. Artículo presentado en la Universidad de Buenos Aires. Seminario de Doctorado en Ciencias Sociales. 2008. Material de trabajo.
- Belvedere, Carlos (2011): *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schütz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Prometeo. Bs. As.
- Berger Peter y Lucmann Thomas (1986): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Bs. As.
- Bhabha, Homi (2010): *Nación y narración*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Bidaseka, Karina (coord) (2011): *Signos de la Identidad Indígena. Emergencias Identitarias en el límite del tiempo histórico*. SB. Buenos Aires.
- Boivin, Mauricio, Rosato, Ana, Arribas, Victoria (1999): *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. EUDEBA. Bs. As.
- Bonfil Batalla, Guillermo (s/d): El concepto de indio en América. Material de trabajo. Seminario Dr. Wright. FLACSO. 2011.
- Botero Gómez, P, Ospina Serna, H y Gómez Serna E (2008): Constitución de sentido: una perspectiva desde la sociología del conocimiento., en Botero Gómez, Patricia (Compiladora) (2008): *Representaciones y ciencias sociales. Una perspectiva epistemológica y metodológica*. Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE). Universidad de Manizales. Colombia. Editorial Espacio. Bs. As.
- Botero Gómez, Patricia (Compiladora) (2008): *Representaciones y ciencias sociales. Una perspectiva epistemológica y metodológica*. Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE). Universidad de Manizales. Colombia. Editorial Espacio. Bs. As.
- Bourdieu Pierre (1984): La opinión pública no existe., en *Sociología y Cultura*. Grijalbo. México
- Bourdieu, Pierre (1988): *Cosas Dichas*. Gedisa. Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (2007): *El sentido práctico*. Siglo XXI. Bs. As.
- Briones, Claudia (1998): *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia, Carrasco, Morita, Siffredi, Alejandra, Spadafora, Ana (1996): Desinflando el globo: otras caras de la globalización. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. XXI. Buenos Aires. Páginas 119 a 136.
- Briones, Claudia, Delrio, Walter, Lanusse, Paula, Lazzari, Axel, Lorenzetti, Mariana, Szulc, Andrea y Vivaldi, Ana (2006): Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones socio-históricas. En Ameigeiras y Jure (comp) (2006): *Diversidad cultural e interculturalidad*. Prometeo. Bs. As.
- Cabrera, Daniel (2011): Imaginario social, comunicación e identidad colectiva. Facultad de Comunicación. Universidad de Navarra. Versión web: www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/143_cabrera.pdf
- Candau. Joël (2002): [Antropología de la memoria](http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/143_cabrera.pdf). Ediciones Nueva Visión. Bs.As.

- Carpio, Adolfo (2004): *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*. Glauco. Buenos Aires.
- Carpio, Adolfo P. (2004): *Principios de Filosofía*. Glauco. Bs. As.
- Carrasco, Morita (2006): Diversidad cultural en pueblos indígenas en Ameigeiras, Aldo, Jure, Elisa (comp.) (2006): *Diversidad cultural e interculturalidad*. Universidad Nacional de Gral. Sarmiento. Prometeo libros. Bs. As.
- Carrasco, Morita (2009): *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). Copenaghe.
- Cassany, Daniel (2009): *La cocina de la escritura*. Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona.
- Castel, Robert (1997): *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* Paidós. Bs. As
- Castillo, I, Jimenez, J *et al* (s/d): El estudio de caso. Universidad Autónoma de Madrid. 3º Magisterio Educación Especial. http://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Est_Casos_doc.pdf
- Castoriadis, Cornelius (1975) *La institución imaginaria de la Sociedad*. Tusquets. Bs. As.
- Citro, Silvia (2008): Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik, en Hirsch (comp) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Editorial Biblos.Bs.As. Páginas 15 a 26.
- Citro, Silvia (2009): Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica. Editorial Biblos. Culturalia. Bs. As.
- Citro, Silvia (s/d): Creando una mujer. El ritual de iniciación femenina entre los tobas. En Szapiro, Liliana (comp) s/d: *Púberes y adolescentes: estudios clínicos y antropológicos*. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. Material de trabajo.
- Coriat, Benjamin (1982): *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI. México.
- Chase-Sardi, Miguel, Siffredi, Alejandra y Cordeau, Edgardo (2006): *El gateo de los nuestros. Narrativa erótica indígena del Gran Chaco*. Ediciones del Sol. Biblioteca de Cultura Popular. N° 5. Bs. As.
- Domenech, Eduardo (2010): Etnicidad y migración. ¿hacia nuevos modos de integración en el espacio escolar? En revista *Astrolabio*. N° 1. 2010. *Astrolabio, no. 1*. CEA, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina: Argentina. 2004 1668-7515
Acceso al texto completo:
http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/multiculturalismo/articulos/domenec_h.php
- Durkheim, Émile (2000): *Sociología y Filosofía*. Miño y Dávila. Bs. As.
- Durkheim, Émile (2004): *Las reglas del método sociológico*. Libertador. Bs. As.
- Durkheim, Émile (2010): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofon. México.
- Fernandez, Miryan (2012): Cuidadores de ancianos en la etnia Qom: su posición frente el envejecimiento. Tesis de Maestría en Psicogerontología.

Escuela de Ciencias del Envejecimiento. Universidad Maimónides. Buenos Aires. Argentina

- Ferras, Graciela Liliana (2011): El "indianismo" como término polémico entre las ciencias sociales y el nacionalismo: a propósito de *Blasón de Plata (1912)* de Ricardo Rojas. Ponencia presentada en las IX Jornadas de Sociología Mesa 06: Pensamientos sociales, lenguajes y tecnologías. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Agosto 2011.
- Follesdal Dagfin (1991): El concepto de lebenswelt en Husserl. *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*. 1991. N° 4. Páginas 49-78
- Foucault, Michel (1984): *La verdad y las formas jurídicas*. FCE. Bs. As.
- Funes, Ernesto (2004): Representaciones Colectivas y "Lógica del Significante" en la obra de Émile Durkheim. Ponencia presentada en el *II Congreso Nacional de Sociología. VI Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Bs. As. 20 al 23 de octubre de 2004.
- Gabas, Raúl (1984): La intuición en las investigaciones lógicas de Husserl. En Revista *Logos: Anales del seminario de metafísica N° 19*. Páginas 169-193 Facultad de Filosofía y Ciencias de la Comunicación. Universidad Complutense de Madrid
- Gadamer, Hans-Georg (2005): *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- García Morente, Manuel (1979): *Lecciones preliminares de Filosofía*. Editorial Porrúa. S. A. México.
- Gastron, Liliana (2013): *Dimensiones de la representación social de la Vejez*. Editorial Universidad de Mar del Plata (EUDEM). Mar del Plata.
- Goffman, Erving (1993): *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Bs. As.
- Goldfarb, Delia Catullo (1998): *Corpo, Tempo e Envelhecimento*. Casa do Psicólogo. San Pablo.
- Golpe, Laura Irene (2011): Las vejeces: memoria generacional y trayectorias vitales de otredad en Yuni (comp) (2011): *La Vejez en el curso de la vida*. Encuentro Editor. Córdoba.
- Gómez, Mariana D (2006): Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y mernarca entre mujeres tobas: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino. Papeles de trabajo. Centro interdisciplinario de ciencias etnolingüísticas y antropológico – sociales. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario N° 14. Diciembre de 2006. Páginas 9 a 51.
- Gómez, Mariana D (2008a): El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa en Hirsch (comp) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Biblos. Bs. As. Páginas 79 a 116.
- Gómez, Mariana D (2008b): Rivalidades, conflicto y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina). Un diálogo con los estudios de mujeres. *Boletín de antropología*. Universidad de Antioquía. Vol. 22, N° 39. Páginas 82 a 111.
- Gómez, Mariana Daniela (2008c): Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom). *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 44 (2) Julio-Diciembre 2008. Páginas 373 a 408.
- Gómez, Mariana Daniela (2009): El género en el cuerpo. *Avá* N° 15. Julio 2009. Páginas 288 a 306.

- Gómez, Mariana Daniela (2010a): De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía. *Publicar – En Antropología y Ciencias Sociales*. Revista del Colegio de Graduados de la República Argentina. Año VIII. N° IX. Junio 2010. Páginas 145 a 170.
- Gómez, Mariana Daniela (2010b): ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo de los ingenios. Silvi Citro (coordinadora): *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Bs. As.
- Gordillo, Gastón (2005): *Nosotros vamos a estar siempre acá para siempre. Historias Tobas*. Biblos. 1° Edición. Buenos Aires.
- Gordillo, Gastón (2006): *En el Gran Chaco: antropologías e historia*. 1° edición. Prometeo. Buenos Aires.
- Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010): *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujía. Bs. As.
- Grimson, Alejandro (2011): *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Guita, Grin Debert (2011): *La reivención de la vejez*. Siglo XXI. Bs. As.
- Halpern, Gerardo (2009): *Etnicidad, inmigración y política: representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. 1ª Ed. Buenos Aires. Prometeo.
- Hareven, T (1996): El Transcurso de la vida en J. Birren (Ed) *Encyclopedia of gerontology*. Academic Press. 1996.
- Hegel, G (2009): *Fenomenología del espíritu*. FCE. Bs. As.
- Heidegger, Martín (2007): *Ser y Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. Bs. As.
- Heimour, Cecilia (2012): Lo que se escucho en años anteriores (el envejecimiento en la etnia Qom). Tesis de Maestría en Psicogerontología. Escuela de Ciencias del Envejecimiento. Universidad Maimónides. Buenos Aires. Argentina
- Heller, Ágnes (1994): *Sociología de la vida cotidiana*. Ed. Península. Barcelona.
- Henao, Myriam (2008): Prologo. En Botero Gomez (Comp).
- Herskovitz, Melville (1974): *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. FCE. México.
- Hirsch, Silvia (2008): La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña. En Hirsh (comp): *Mujeres indígenas. Cuerpo, trabajo y poder*. Editorial Biblos. Bs. As. Páginas 15 a 26.
- Husserl, Edmund (1979): *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulinas. Madrid
- Husserl, Edmund (1982): *Investigaciones lógicas*. Editorial Alianza. Madrid.
- Ibarra Grasso, Dick Edgar (1980): *Cosmogonía y Mitología indígena americana*. Kier. Bs. As.
- Jelin, Elizabeth (comp)(1989): *Los nuevos movimientos sociales. Mujeres, rock nacional, derechos humanos, obreros, barrios*. Centro Editor de América Latina. Bs. As.
- Joad, C. E. M (1979): *Guía de la Filosofía*. Losada. Argentina.
- Jorge Abelardo Ramos (2011): *Historia de la Nación Latinoamericana*. Peña Lilo. Ediciones Continente. Bs. As.
- Khun, Thomas (1971): *La estructura de las revoluciones científicas*. Colección Breviarios. FCE. México. Primera Edición.

- Kirkwood, Thomas (2012): Claves de la longevidad. ¿Por qué no somos inmortales? *Temas 69. Investigación y Ciencia*. Tercer Trimestre 2012.
- Kogan, Jacobo (1992): *Husserl*. Centro Editor de América Latina. Colección: Los fundamentos de las ciencias del hombre.
- Kubler Ross, Elisabeth (1993): *Sobre la muerte y los moribundos*. Grijalbo. Barcelona.
- Kubler Ross, Elisabeth (2009): *La rueda de la vida*. Ediciones Zeta. Barcelona
- Kymlicka, Will (2003): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós. Bs. As.
- Lacasa, D, Lynch, G y Vujosevich, J (2013): Cuestiones metodológicas en Gastron (2013): *Dimensiones de la representación social de la Vejez*. Editorial Universidad de Mar del Plata (EUDEM). Mar del Plata. Páginas 61-67.
- Lalive d'Épinay, CH; Bickel, J.F, Cavalli, S y Spini, D: El curso de la vida. Emergencia de un paradigma interdisciplinario en Yuni (comp) (2011): *La Vejez en el curso de la vida*. Encuentro Editor. Córdoba.
- Lalive d'Épinay, Christian, Bickel, Jean-Francoise, Cavalli, Stefano y Spini Dario (2011): El Curso de la Vida: emergencia de un paradigma interdisciplinario. En Yunin (2011) (comp): *La vejez en el curso de la vida*. Encuentro Editor. Bs. As.
- Le Breton, David (1990): *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Bs. As. 1990.
- Lévi-Strauss, Claude (1974): *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona.
- Levy-Bruhl, Lucien (1974): *Alma primitiva*. Sarpe. España.
- Lombardo, Enrique y Krzemien, Deisy (2011): La psicología del curso de la vida en el marco de la Psicología en *Revista Argentina de Sociología*. Año VI. N° 10. Mayo-Junio 2008.
- López Saéñz, Ma. Del Carmen (1994): *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Universidad de Zaragoza. Prensas Universitarias. España.
- Maidana, Carolina Andrea (2009) Volver a la tierra. Parentesco, redimensionalidad territorial y reconstrucción identitaria. Tamagno, Liliana (coordinadora) (2009): *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Editorial Biblos. Culturalia. Bs. As.
- Mamani, Carlos Yujra (2005): *LAQ'A ACHACHILANAKAN JACH'A TAYKA AMUYT'AWINAKAPA*. Los grandes pensamientos de nuestros antepasados. Edición de Javier Mendoza Pizarro. La Paz. Bolivia.
- Mandrini, Raúl (2010): *Los pueblos originarios de la Argentina. La visión del otro*. EUDEBA. Bs. As.
- Manheim, Karl (1990): *Le probleme des générations*. Nathan. Paris.
- Margulis, Mario y Urresti, Marcelo (1999): *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Biblos. Bs. As.
- Mariluz, Gustavo (1998): *Vida cotidiana de viejos presos*. Cuadernos de política social N° 3. Serie: Investigación. Trabajo de campo. Defensoría del Pueblo. Controladuría General Comunal. Ciudad de Buenos Aires. Años. Asociación Civil.
- Mariluz, Gustavo (2009): *Política y envejecimiento. La imagen de la vejez en la política social argentina*. Editorial Académica Española. España.
- Mariluz, Gustavo (2011): Mitos, prejuicios y estereotipos en la vejez. Un estudio aproximativo. En Reyes Gomez, Villasana Benitez (Comp) (2011): *Gerontología Social. Estudios de Argentina, España y México*. Instituto de

- Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. México. Páginas 197-218.
- Mariluz, Gustavo: Esa extraña dama. Reflexiones sobre la muerte. Sociedad Iberoamericana de Gerontología. Publicado en la página web www.gerontovida.org.ar/download/pdf/sig/esa_extranía_dama.pdf.
 - Marshal, T y Bottomore, Tom (2004): *Ciudadanía y clase social*. Losada. Bs. As.
 - Martínez María Rosa, Morgante María Gabriela y Remorini Carolina (2008): ¿Por qué los viejos? Reflexiones desde una etnografía de la vejez” en *Revista Argentina de Sociología*. Publicación Internacional del Consejo de Profesionales de Sociología. Año VI. N° 10.
 - Martínez, Carazo Piedad (2006): El método de estudio de caso. Estrategia metodológica de la investigación científica. En *Pensamiento y Gestión* N° 20. Universidad del Norte. Colombia. Páginas 165-192).
 - Martínez, María Rosa y Morgante, María Gabriela (2006): “Viejos” y jóvenes: hacia la apertura a nuevas formas de integración y diálogo. Reflexiones desde la práctica etnográfica con adultos mayores. 8vo. *Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de Salta. 19-22 de setiembre de 2006. Salta. Material de trabajo.
 - Martínez, María Rosa, Crivos, Marta, Remorini, Carolina y Tevez, Laura (s/d): El buen Mbya. Notas acerca del rol de los ancianos en la construcción de una deontología étnica. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de la Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científico Técnicas. Ponencia Mesa Redonda: Envejecimiento Rural. Coordinadora: Dra. María Julieta Oddone. Material de trabajo.
 - Martínez, María Rosa, Morgante, María Gabriela y Remorini, Carolina (2010): Etnografías, curso vital y envejecimiento. Aportes para una revisión de categorías y modelos., en *Perspectivas en Psicología*. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad de Manizales. N° 13. Enero-Junio 2010. Páginas 33-52.
 - Mc. Mullin, Julie Ann (2000): La Diversidad y el estado de la teoría sociológica del envejecimiento. Publicación traducida para la cátedra Envejecimiento y Sociedad. Profesora. María Julieta Oddone. Carrera de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. 2010. Material de cátedra.
 - Merleau-Ponty, Maurice (1957): *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
 - Métraux, Alfredo (1944): Estudios de etnografía chaquense. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Tomo V. Páginas 263 a 314
 - Molinelli, Roxana Jesica (2011): Memoria instituida-memorias instituyentes: los registros temporales como señales de aproximación a la tensión entre la/s memoria/s del pasado reciente. Ponencia presentada en las IX *Jornadas de Sociología* Mesa 04: Memoria y representaciones del pasado reciente. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Agosto 2011.
 - Monchietti, A (2013): De la dicotomía individuo/sociedad a la articulación de conceptos u a la producción subjetiva en Gastron (2013): *Dimensiones de la representación social de la Vejez*. Editorial Universidad de Mar del Plata (EUDEM). Mar del Plata. Páginas 29-45.
 - Montesperelli, Paolo (2004): *Sociología de la memoria*. Nueva Visión. Bs. As.
 - Moragas y Moragas, Ricardo (1991): *Gerontología Social. Envejecimiento y calidad de vida*. Herder. Barcelona.

- Mora-Ninci, Carlos (2005): Debate multicultural. Etnia, clase y nación. *Astrolabio*, no. 2. CEA, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina: Argentina. 2005 1668-7515
Acceso al texto completo: <http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/multiculturalismo/articulos/moraninci.php>
- Moreira, Manuel (2009): *El derecho de los pueblos originarios: reflexión y hermenéutica*. 1º edición. Santiago Alvarez editor. Universidad Nacional del Litoral. Bs. As.
- Moscovici, Serge (1979): *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Editorial Huemul. Bs. As.
- Muchnik, Eva (1998): El curso de la vida y la Historia de Vida, en Salvarezza (Comp): *La Vejez. Una mirada gerontológica actual*. Paidós. Bs. As.
- Murillo, Javier (s/d): Estudio de casos. Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Formación del Profesorado y educación. Magisterio de Educación especial. http://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso_10/EstCasos_Trabajo.pdf
- Natanson, Maurice (1995): Introducción. En SCHÜTZ, Alfred (1995): *El problema de la realidad social*. Amorrortu. Bs. As.
- Neiman, G y Quaranta, G (2006): Los estudios de caso en la investigación sociológica. En Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) (2006): *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa. Barcelona. Páginas 213-238.
- Neugarten, Bernice (1999): *Los significados de la edad*. España. Herder.
- Neugarten, Bernice: (1970): Dinámica de la transición desde la mediana edad hasta la vejez. Adaptación y ciclo vital. En *Journal of Geriatric. PSCHY*. NY.
- Oddone, María Julieta (2008): ¿Evangelio o Pachamama? Un abordaje sobre el impacto de los nuevos movimientos religiosos en los ancianos collas migrantes en la ciudad de Buenos Aires. En En Reyes Gomez, Villasana Benitez (Comp) (2011): *Gerontología Social. Estudios de Argentina, España y México*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. México. Páginas 101-122.
- Oddone, María Julieta y Gastron Liliana B (2008) Reflexiones en torno al tiempo y el paradigma del curso de vida. *Perspectivas en Psicología. Revista de Psicología y Ciencias Afines*. Volumen 5. Nº 2 Número especial. El envejecimiento y la vejez: otras perspectivas. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Oddone, María Julieta y Lynch, Gloria (2008): Las memorias de los hechos socio-históricos en el curso de la vida en *Revista Argentina de Sociología*. Año VI. Nº 10. Mayo-Junio 2008.
- Ogien, Albert (2007): *Las formas sociales del pensamiento. La Sociología después de Wittgenstein*. Nueva Visión. Bs. As.
- Pizzolitto, Georgina (2006): Tesis de Maestría *Distribución de la población y migraciones internas en Argentina: sus determinantes individuales y regionales*. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de La Plata. Versión web: www.depeco.econo.unlp.edu.ar/maestria/tesis/046-tesis-pizzolitto.pdf
- Pizzolitto, Georgina (2006. Tesis de Maestría): *Distribución de la población y migraciones internas en Argentina: sus determinantes individuales y regionales*. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de La Plata. Versión web: www.depeco.econo.unlp.edu.ar/maestria/tesis/046-tesis-pizzolitto.pdf

- Pochintesta, Paula (s/d): Las emociones en el envejecimiento y el miedo ante la muerte. Documento de trabajo. http://www.antropologiadelasubjetividad.com/trabajos_investigacion_paulapochintesta.htm
- Quevedo, Cecilia (2011): Configuraciones del cuerpo, el espacio y el territorio en comunidades indígenas Qom y Wichí: aportes teóricos desde las lecturas de-coloniales y el posestructuralismo. Ponencia presentada en las IX *Jornadas de Sociología* Mesa 74: La reconfiguración de la dominación contemporánea en la figura del colonizado. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Agosto 2011.
- Reyes Gomez, Laureano (2002): Envejecer en Chiapas. Etnogerontología Zoque. Universidad Autónoma de México. Universidad Autónoma de Chiapas. Material de trabajo.
- Reyes Gómez, Laureano (2003): ¡Viejos los cerros...! Resitencias culturales a aceptar la vejez. Ponencia presentada en el Simposio *Viejos y Viejas Participación, Ciudadanía e Inclusión Social. 51 Congreso Internacional de Americanistas*. Sgo de Chile. 14 al 18 de julio de 2003.
- Ricoer, Paul: (2008): *Hermenéutica y Acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*. Prometeo. Universidad católica Argentina. Bs. As.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010): *CH'IXINAKAK UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón. Bs. As.
- Rocca, Manuel y Rossi, Juan José (2004): *Los chané-chiriguano (Arawak y Guaraní)*. Galerna. Bs. As.
- Rodríguez, Gabriela (2011): La raza en las narrativas fundacionales de la nación argentina. Sarmiento, su estigma y su legado para la politización racial de la república. *Revista Astrolabio*. Nueva época. N° 6. 2011. Páginas 61-91.
- Rosas, Carolina (2010): *Implicaciones mutuas entre el género y la migración: mujeres y varones peruanos arribados a Buenos Aires entre 1990 y 2003*. 1º Edición. Buenos Aires. EUDEBA.
- Rossi, Juan José (2007): *Los Wichí ("Mataco")*. Galerna. Bs. As.
- Rubio Herrea, Ramona y Tapia Pinto, Catalina (2004): La distribución del tiempo en la vejez. Artículo publicado en Rossel Herrera, *et al* (2004): *Introducción a la Psicogerontología*. Universidad Complutense de Madrid. Pirámide. Madrid.
- Ryder, N (1965): The cohort as a concept in the study of social change. *American Sociological Review*. 30 (6). 1965.
- Salamanca, Carlos y Tola Florencia (2002): La brujería como discurso político entre los Tobas del Chaco Argentino. En revista *Desacatos*. Revista de antropología social. Primavera-verano, Número 009. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. DF. México. Páginas 96-116
- Salvarezza, Leopoldo (1996): *Psicogeriatría. Teoría y clínica*. Paidós. Bs As. 1996.
- Sanchez Salgado, Carmen Delia (2000): *Gerontología Social*. Espacio. Bs. As.
- Sánchez, Orlando (2008): *Los tobas del gran Chaco argentino*. Galerna. Bs. As.
- Sartre, Jean Paúl (1947): *La Nausea*. Losada. Bs. as.
- Sartre, Jean Paúl (2008): *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Losada. Bs. As.
- Schütz, Alfred (1995): *El problema de la realidad social*. Amorrortu. Bs. As.

- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (2003): *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu. Bs.A.
- Segato, Rita Laura (1999): Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En *Anuario Antropológico/97* Río de Janeiro. Tempo Brasileiro. Páginas 161 a 196
- Segovia, Laureano (1998): *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra Memoria*. EUDEBA. Edición bilingüe Wichi-Castellano. Bs. As.
- Sidekum, Antonio (2006): Alteridad e interculturalidad. En Ameigeiras, Aldo, Jure, Elisa (comp.) (2006): *Diversidad cultural e interculturalidad*. Universidad Nacional de Gral. Sarmiento. Prometeo libros. Bs. As.
- Tamagno, Liliana (coordinadora) (2009): *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Editorial Biblos. Culturalia. Bs. As.
- Tamagno, Liliana(2003): Identidades, saberes, memorias históricas y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Artículo publicado. Material de trabajo. Versión web: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/viewFile/1594/1342>.
- Taruselli, María Victoria: La percepción del otro indígena en los comentarios de los lectores del diario La Capital de Rosario: otredad radical, racismo y anonimato. Revista *Avatares de la comunicación y cultura*. N° 1. Agosto de 2010. Páginas 172-187. avatares.sociales.uba.ar/indice_del_numero_actual.html.
- Taylor, S y Bogdan R (1992): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós. España.
- Todorov, Tzevatan (1987): *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI. México.
- Todorov, Tzvetan (1991): *Nosotros y los otros*. Siglo XXI. México.
- Tola, Florencia (2008): Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (qom) del este formoseño. En Hirsch (comp) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Editorial Biblos.Bs.As. Páginas 59 a 78.
- Trotta, Miguel E. (2003): *Las metamorfosis del clientelismo político. Contribución para el Análisis Institucional*. Editorial Espacio. Bs. As.
- Ubertalli, Jorge Luis (1997): *Guaycuru. Tierra rebelde. Tres sublevaciones Indígenas*. Antarcta. Bs. As.
- Valko, Marcelo (2012): *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Peña Lilo editores. Ediciones Continente. Cuadernos de Sudestada #10. Buenos Aires.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) (2006): *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa. Barcelona.
- Vivaldi, Ana (2010): El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio toba en: Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010): *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujía. Bs. As. Páginas 101-122
- Weber (1978): *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu. Bs. As.
- Weber, Max (1984): *Economía y Sociedad*. FCE. México.
- Weber, Max (1990): *Ensayos de metodología sociológica*. Amorrortu. Bs. As.
- Wittgenstein, Ludwig (1986): *Diario filosófico (1914-1916)*. Planeta-Agostini. Barcelona.

- Wolf, Mauro (1979): *Sociologías de la vida cotidiana*. Editorial L'Expreso. Ed. Cátedra. Madrid.
- Wright, Pablo (2001): El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento. En *Relaciones* Vol. 27. Páginas 97-106. Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires. Material de trabajo.
- Wright, Pablo (2002): Ser católico y ser *evangelio*: tiempo, historia y existencia en la religión toba. Revista *ANTHROPOLOGICAS*. Año 6. Volumen 13(2) Páginas 61-81. Material de trabajo.
- Wright, Pablo (2008): *Ser-En-El-Sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Ed. Biblos/Culturalia. Bs. As.
- Yañez, Ángel Xolocotzi (2009) Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.
- Yuni, José Alberto (comp) (2011): *La vejez en el curso de la vida*. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Catamarca. Encuentro Grupo Editor. Córdoba.
- Yuste Rossel, Nazario, Rubio Herrera, Ramona y Rico, Manuel (2004): *Introducción a la Psicogerontología*. Universidad Complutense de Madrid. Pirámide. Madrid.

