



**La transversalidad de la(s) violencia(s) en las trayectorias femeninas
amaicheñas: aproximaciones en el ámbito de la salud
*Cosechando relatos entre mujeres, comunidad y territorio***

Tesista: Lic. Natacha Garbushian

Directora: Dra. Patricia Arenas



**La transversalidad de las violencias en las trayectorias femeninas amaicheñas:
aproximaciones en el ámbito de la salud**

Cosechando relatos entre mujeres, comunidad y territorio

CC BY-ND 4.0 Attribution-NoDerivatives
4.0 International

Agradezco a mis compañeros/as/es de Maestría, el cursado, el post cursado y los abrazos: los viajes a Córdoba siempre fueron un plan hermoso y trascendente en lo afectivo e intelectual. A los y las profes, por despertarme cada vez más interés por saber.

A Patricia, por sus consejos entrañables en mi formación profesional, y sobre todo, su amistad. A mi familia su incondicionalidad. A Ama su compañía en el trabajo de campo y el aguante en las largas horas de escritura.

A la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, mis gracias eternas.

A las enseñanzas impartidas por las mujeres de la comunidad, mi gratitud y cariño infinito.

A Sole, a la Flaca y a Santi.

A los/as/es incorrectos/as/es e incomprendidos/as/es, al NI UNA MENOS, a las organizaciones barriales y comedores populares, a los/as/es trabajadores/as de la tierra y a los/as/es investigadores/as.

A las yungas sureñas tucumanas y al valle calchaquí por ser refugio.

A esa pequeña que dibujaba y escribía para permanecer.

A mi abuela materna Celia, que acompañaba nacimientos en la zona de Las Lanzas, en el húmedo sur tucumano. A mi abuelo paterno Dikran, que destilaba coraje y misticismo.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	7
-------------------	---

CAPÍTULO 1. AMAICHA DEL VALLE, TENSIONES Y ENCUENTROS

I. La Comunidad Indígena Amaicha del Valle y Comuna Rural Amaicha del Valle	
Cerca del Sol.....	20
Breve reseña histórica de CIAV (Comunidad Indígena Amaicha del Valle): conquista, lucha y defensa del territorio.....	22
Dimensión política, social, económica y cultural.....	25
Sincretismos, de ofrendas y rezos.....	32
Geografía de pujas y resistencias: aquí y ahora.....	35
II. Colonialidad y territorio	
Experiencias <i>comuneras</i>	37
III. Política indigenista argentina	
Sobre la lucha local.....	40
IV. Recapitulando.....	45

CAPÍTULO 2. VIAJE A LA REACTUALIZACIÓN DE LAS MEMORIAS FEMENINAS COMUNERAS

I. Claves teóricas y experiencias de género en el territorio.....	47
Mecanismos de invisibilización en la CIAV.....	50
II. La dimensión vivida de la transversalidad de las violencias: hacia la reactualización de las memorias	
Las construcciones de ser <i>comunera</i>	56
III. Indicios para el estudio del cuerpo feminizado situado	
La Virgen Escultórica y la maternidad en el territorio.....	66
En carne propia y el qué dirán.....	72
Esperanza y Silvia.....	77
IV. Otras maneras de construirse	
Revisionismo del pasado.....	82
Las conflictividades en el territorio en los tiempos actuales.....	85
V. Recapitulando.....	88

CAPÍTULO 3. LAS TRAYECTORIAS FEMENINAS Y EL SISTEMA DE SALUD: PROCESOS DE ATENCIÓN DE NACIMIENTOS

I. Problemáticas territorializadas en torno al parto	
Los obstáculos frecuentes	92

Registro de nacimiento.....	96
Atención médica de la salud: sexualidad y embarazo.....	98
¿Qué implica ir al sistema de salud?.....	102
II. Una historia de tramas <i>comuneras</i>: la partería local	
De mano en mano: la herencia de la partería.....	106
Partera y doula.....	109
La trama simbólica en la experiencia del parto.....	110
Redes de contención autogestivas.....	114
La experiencia actuante.....	121
Pensar los derechos desde el género y desde lo comunitario.....	124
Normativas: pujas y contradicciones.....	125
Rol del estado y la articulación con la Comunidad de Amaicha.....	129
Lo invisible y lo visible: límites y encuentros	135
Lo posible: (re) pensar la Justicia Comunitaria.....	138
IV. Recapitulando.....	142

CAPÍTULO 4. REFLEXIONES

I. Lo cosechado y la nueva siembra

Proyecciones más que conclusiones.....	146
El recorrido.....	149

ANEXO

I. De hierbas, cuidados y recetas.....	151
---	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	153
--------------------------	------------

WEB.....	159
-----------------	------------

OTROS DOCUMENTOS.....	160
------------------------------	------------

FILMOGRAFÍA - REGISTROS AUDIOVISUALES – CONVERSATORIOS.....	161
--	------------

INTRODUCCIÓN

Esta investigación surgió de diversas experiencias vividas en el territorio de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (CIAV), ubicada en el noroeste de la provincia de Tucumán, en el extremo sur de los Valles Calchaquíes. Éstos conforman un sistema de valles y montañas que recorren más de quinientos kilómetros desde el centro de la provincia de Salta, el oeste de Tucumán y culminando en el noroeste de Catamarca.

La sociedad amaicheña es atravesada por la coexistencia de dos jurisdicciones organizacionales: la Comuna Rural (categoría de organización político administrativa del estado-nación) y la CIAV (con sus formas de gobernanza indígena). A través de sus órganos han regulado la propiedad comunitaria del territorio desde el período colonial, a la vez que garantizaron la reproducción de prácticas socioculturales e identitarias. En la actualidad, el territorio amaicheño es habitado por *comuneros/as/es*¹ y residentes, es decir personas no *comuneras* que viven en el territorio.

Mi residencia en la zona en los últimos cinco años permitió ir estrechando vínculos con *comuneras/os/es* y otros/as/es actores/as sociales, mientras en paralelo surgían mis inquietudes de estudio. A partir de allí, se abrieron interrogantes sobre las *comuneras*, sus prácticas, sus discursos y representaciones dentro de la estructura social y cultural que habitan.

Bajo estas circunstancias los objetivos y problemáticas de investigación comenzaron a plantearse, buscando analizar bajo qué condiciones históricas locales se imprimen rasgos particulares de violencias sobre las mujeres *comuneras* en el territorio amaicheño; generándose a partir de enlaces diversos, la producción y reproducción de relaciones sociales ancladas geográficamente, bajo violencias colonizadas y re-colonizadas.

El objetivo central de esta investigación es indagar las violencias transversales, ubicadas en las relaciones de género en un contexto histórico de colonialidad en el territorio. Asimismo, se busca dar cuenta de la construcción de género y sus significados socialmente construidos

¹ Es frecuente que los/as/es amaicheños/as/es se denominen *comuneros* y *comuneras* descendientes de indígenas que reivindican la Cédula Real del año 1716. Un documento por el cual las autoridades coloniales “otorgaron” parte del territorio original a los “indios amaichas” (episodios históricos que serán desarrollados en el Capítulo 1). La Constitución de la CIAV expresa en “Derechos y Obligaciones de los comuneros” en Artículo 28: “es descendiente toda persona de los miembros de la comunidad indígena de los pueblos de Amaicha”; Artículo 29: “Se podrán adquirir los derechos de comunero por vínculo matrimonial (sirviñaco, etc.), reconocido por las autoridades tradicionales. En caso de disolución dichos derechos se perderán en forma automática interviniendo si fuera necesario dichas autoridades”. La Comunidad cuenta con un padrón de *comuneros/as/es*, por lo tanto, la condición de *comunero/a/e* persiste más allá de donde nazca o viva la persona. “Siempre decimos comuneros, nos cuesta decir indígenas” (Locutora amaicheña), en este sentido, es que utilizo tal categoría en el trabajo de investigación, ya que es la forma comúnmente más utilizada, a la hora de nombrarse frente a otros/as/es (aunque pueda variar según quien sea el/la/le interlocutor/a/e, cuestión que será analizada en el Capítulo 1).

al interior de las familias *comuneras*; el rol de los mandatos y cómo se interiorizan y desinteriorizan los mismos. Identificar la pertenencia a la Comunidad Indígena en tanto signo identitario (o no) en la experiencia de las *comuneras* y analizar los cuerpos feminizados en clave de género, etnia y clase. Asimismo se propone visibilizar cómo opera el sistema de salud formal en relación al proceso de atención del nacimiento, parto y puerperio, registrando las vinculaciones con la gestión formal de la salud y las redes que operan por fuera del sistema de salud hegemónico, a partir de una mirada crítica en relación a prácticas médicas que subalternizan a las personas gestantes² y su repercusión en la salud física y emocional.

A partir de ello me propongo analizar las prácticas comunitarias de asistencia y demanda que crean las mujeres frente a este contexto, identificando los saberes locales relacionados al embarazo, nacimiento y puerperio, considerado como una construcción política entre mujeres y para mujeres.

Los objetivos de la investigación surgen a finales del año 2017, cuando se inicia el trabajo de campo formal. Es allí donde los encuentros con las *comuneras* comenzaron a ser pactados y pensados previamente, poniendo en conocimiento, que yo estaba haciendo un “trabajo de investigación para la universidad” y si era posible que nos juntemos a hablar sobre la vida de las mujeres en el territorio amaicheño. Unas mujeres me fueron llevando a otras, por recomendación o consejos “*ella seguro tiene mucho para contarte (...) ha luchado mucho por (...) ha pasado por (...) ha sido perseguida (...) ha logrado tal cosa*”, eran los nexos vinculantes para conocer a otras mujeres con nuevas historias.

Esas entrevistas no directivas y no estructuradas fueron claves, sumado a la observación participante, o como plantea Quirós (2021) en una revisión más actualizada sobre las técnicas que movilizamos en el trabajo de campo “*el acompañar fragmentos de la vida social*” (Quirós, op. cit.). Acompañar fragmentos de la vida cotidiana en el territorio fue gestándose de manera “informal” (reuniones, charlas, lecturas y recorridos previos al trabajo de campo “formal”). Tal proceso fue transitado de diferentes modos, en algunas situaciones era amiga, compañera, vecina y en otras situaciones no. De esta manera, se dieron estos dos modos de observar, participar y “*acompañar*”.

Las entrevistadas fueron realizadas en su mayoría a *comuneras*, también hubo encuentros con *comuneros* (en mucha menor proporción), con trabajadoras de la salud (enfermeras, médicas y agentes sanitarias) que trabajan en el territorio de la CIAV y alrededores, así

² En distintos lados del mundo algunos sectores se han articulado en organizaciones y colectivos que cuestionan la hegemonía de la medicina occidental con respecto a las decisiones que atañen a sus cuerpos y a su sexualidad. A su vez, desde el colectivo LGBTI+, se cuestiona a la ginecología como una “ciencia de la mujer”, visibilizando la precariedad que reciben en la atención (Cano, 2020). En esta investigación se realiza tal aclaración, aun así, en páginas posteriores se enuncia como *comuneras* o mujeres, porque las entrevistadas fueron ellas en el trabajo de campo.

también a diversos actores/as sociales que supieron agregar reflexiones al quehacer antropológico y también fueron nexos para acordar encuentros o aportar sus conocimientos sobre el territorio, algunos/as de ellos/as como referentes de instituciones educativas o investigadores/as y estudiantes.

Comenzó el análisis con temas puntuales que aparecen como “constantes” en los relatos, visibilizando la transversalidad³ de las violencias ejercidas sobre las *comuneras*, en diferentes ámbitos y a través de diversos tipos. La gestión formal de la salud es un ámbito donde se gestan muchas prácticas vinculadas a las violencias en los procesos de atención del embarazo, parto y puerperio, y es en donde hará énfasis el análisis. Paralelamente se visibilizarán experiencias vinculadas a un complejo entramado construido por fuera del sistema de salud institucional, donde se identifican el afecto y la contención como generadoras de una particular politicidad femenina.

Lo relatado sobre la experiencia vivida en el embarazo, parto y puerperio da cuenta que éstas representaciones son otra forma de manifestarse y establecer las relaciones de género, en tanto construcciones culturales generadoras de prácticas. De este modo, los tejidos comunitarios femeninos se constituyen como un campo de relaciones horizontales de asistencia, no perdiendo de vista que el cuerpo ha sido históricamente el locus del poder patriarcal y colonial en el territorio (Segato, 2013; Quijano, 2014). Estos son ejes fundamentales a revisar en todo análisis crítico que se dirija desde lo local a lo global, sobre la temática en consideración aquí expuesta.

Se utilizan categorías de análisis como “trayectorias femeninas/vivencias femeninas” ya que se trabaja a partir de éstas y no sobre relatos biográficos de las mujeres. Esto permite situar a las *comuneras* en todos sus aspectos y sentires relacionados a hechos, situaciones y contextos enmarcados en sus recorridos vivenciados. No se busca enumerar acontecimientos, sino mostrar los enlaces entre unos y otros, en movimiento y transformaciones. Además, comencé en cada encuentro a interpelarme a mí misma en esa trama, a ver el trasfondo de esa experiencia compartida. Estar suspendida entre lo propio y lo ajeno y repensar esos binomios, estuvo presente permanentemente en un proceso reflexivo. La dimensión afectiva que rodea mi residencia en el territorio y mis vínculos, se tradujo en formas de investigar menos asépticas, y allí encontré un modo de recorrer, de entrevistar, de acompañar y de escribir.

Bajo estas situaciones que han tenido continuidad en el tiempo “*eso ocurre hace años*”, es desde donde se identifican problemas tan antiguos como actuales, en un ir y venir constante

³ El término “transversalidad” de las violencias, es empleado en este caso, para hacer referencia a cómo la misma incide en diversos ámbitos y bajo diversos tipos: física, sexual, psicológica, simbólica, económica y obstétrica. Se profundizará en esta Tesis como opera en el ámbito de la salud principalmente, pero sin dejar de tener relación con el ámbito doméstico, educativo y jurídico.

entre pasado/presente. Se tiene como brújula en el campo las trayectorias femeninas *comuneras*⁴, observando qué pesa, qué ata y qué enmudece. Bajo este panorama se desarrolla la investigación, para mostrar las particularidades propias que este territorio alberga en cuanto a las temáticas que se investigan.

Es necesario rebatir antiguos prejuicios y estereotipos, para explicarlos en paralelo a procesos históricos, coyunturas actuales e intereses en juego. En ese recorrido minucioso se analizan las trayectorias de las *comuneras* que denotan un proceso particular y poco referenciado en el ámbito de estudio en la zona de los Valles Calchaquíes.

En un ejercicio reflexivo ubiqué en perspectiva mi maternidad, pues cuando me mudé y me instalé para vivir en la comunidad de Amaicha del Valle mi hijo tenía pocos meses. Se abrió un abanico de situaciones nuevas que me pusieron en relación con mujeres y problemáticas diversas que vivíamos en conjunto. Esas situaciones nos colocaron en un lugar de afinidad, inquietudes y prácticas compartidas.

Aquella experiencia habilitó estas nuevas vinculaciones y otro registro, permitiendo observar las situaciones vividas en el proceso de atención del nacimiento, enraizadas en resistencia, pero en donde también se observan las culpas, los tutelajes, las angustias enquistadas y las asimetrías dadas. Tal contexto llevó a indagar el entretendido social femenino que envuelve a estos procesos, prestando atención a las prácticas tradicionales de acompañamiento en el parto, el posparto y prácticas que circulan bajo “redes de contención autogestivas”. Tal praxis realizada por mujeres, entre mujeres y para mujeres se encuentra en un terreno no explorado, no valorado y no visibilizado.

Se toma distancia de posturas de análisis que parten de cuán verdadera o falsa es tal identidad étnica o qué grado de indianidad es posible medir a partir de un conjunto de rasgos inmutables. Esto es propio de un discurso obturador de autonomías y procesos culturales, que buscan determinar cuáles son los contextos y los discursos hegemónicos que habilitan o deshabilitan ciertas pertenencias y reclamos. Aquí se encuentra una de las claves de reflexión -para el caso de esta zona vallista-, en relación a las trayectorias de las *comuneras*.

El abordaje teórico toma como referencia a investigadores/as/es que se sitúan y escriben desde América Latina, no para que sean modelos en donde los datos encajen, sino para que sean herramientas que colaboren en la construcción de análisis. En este proceso fueron importantes las reflexiones surgidas a partir del texto “*El movimiento de los conceptos en antropología*” (Cardoso de Oliveira, 2004), en donde se describe que la antropología europea

⁴ Si bien lo abordado en esta investigación puede ser extendido a lo que transitan otras mujeres en otras geografías -zonas rurales o de montaña- en este territorio se imprimen lógicas de accionar particulares que serán ampliadas más adelante. A su vez, las historias de otras mujeres que viven en otros territorios del valle (parajes y pueblos cercanos a la CIAV), otorgaron una comprensión mayor del grupo social específico que se analiza.

siempre hizo del “otro” un ser distante, la mayoría de las veces transoceánico. En el caso de los/as/es que estamos situados en América Latina, el/la/le investigador/a/e es miembro de la sociedad colonizada en su origen, después transformada en una nueva nación. En la mirada de ese/a investigador/a/e no tendría lugar el traslado de conceptos metropolitanos, sino que se trataría de un punto de vista diferente, significativamente reformulado, “(...) *en el cual la inserción del observador - esto es, del antropólogo como ciudadano de un país fraccionado por diferentes etnias- acaba por ocupar un lugar como profesional de la disciplina de la etnia dominante, cuya incomodidad ética solo es diluida si pasa a la acción- sea la academia o fuera de ella (...)*” (Cardoso de Oliveira 2004: 41). Lo dicho por el autor refleja parte de lo propuesto en la Tesis y el lugar situado desde donde se escribe: el sur del continente americano y su geopolítica.

Siguiendo esta línea de enfoque pensada en esas otras antropologías, se fue desarrollando el abordaje teórico. La investigación fue enfocándose y las “temáticas” quedaron definidas: colonialidad, género, salud y formas de construcción política territorializadas. Todo situado en un marco amplio donde toman notoriedad los procesos de reemergencia indígena y política indigenista argentina.

Las categorías de análisis para tratar temas vinculantes a la política indigenista argentina y a los procesos de reemergencia indígena, vinieron de investigadores/as como Diana Lenton (2009), Patricia Arenas y Víctor Ataliva (2017), Diego Escolar (2007, 2010), Alejandro Isla (2009), Rita Segato (2007), Rodolfo Cruz (2014) y Bárbara Manasse (2015). Los/as cuales aportan elementos de análisis sobre la génesis histórica y la estructura actual de las Comunidades Indígenas, de sus luchas en torno a procesos políticos y sociales en el contexto local-regional. Estos se vinculan a los complejos discursos y accionares políticos instalados en el sentido común desde la matriz estatal republicana hasta nuestros días. Pueblos Originarios, estado y territorio serán evocados en la investigación a través de los/as autores/as mencionados/as, siendo claves para esta Tesis.

A la hora de revisar conceptos importantes que hacen a la densidad del tema de investigación, vinculados al cruce entre colonialidad, género y patriarcado, se toma la construcción teórica de Rita Segato (2010, 2013) y Francisca Gargallo (2013) y se acuerda con la crítica a la matriz colonial de parte de Aníbal Quijano (2014) y Pablo González Casanova (2006). La reflexión sobre el contexto latinoamericano con respecto a estos temas permitió enmarcar las experiencias vividas en el campo, sin perder el eje de las condiciones particulares.

Partiendo de una antropología de los cuerpos fueron claves los abordajes de Manuela Rodríguez (2010), Mariana Gómez (2010), Graciela Alonso y Raúl Díaz (2018) y Rita Becker Lewkowicz (2018). Proponen una mirada -desde diferentes ámbitos- sobre un mismo tema: el cuerpo como respuesta política y también como condensador de marcaciones vividas que

aúnan discursos no oídos. A partir de tales enfoques se busca comprender dimensiones vinculadas a los cuerpos y los territorios, como así también afectivas del hacer, del demandar, del proteger y de politicidades femeninas singulares.

En relación a las perspectivas sobre salud/género/comunidad/estado los análisis sobre medicina hegemónica/farmacológica y la no-hegemónica/tradicional/autóctona/natural y sus interacciones y tensiones, se destacan los aportes de Bárbara Ehrenreich y Deirdre English (1973), Eduardo Menéndez (1994), Mónica Luna (2009) y Antonella Carabajal (2019). Sus análisis condujeron a comprender algunas de las lógicas en las que se sostienen dichas prácticas y la identificación de sus practicantes, las cuales nos hablan de paradigmas culturales diversos. Bajo tal mirada se tejió la construcción teórica sobre las medicinas.

Las perspectivas feministas descoloniales estuvieron referenciadas en lecturas de Julieta Paredes (2010), María Galindo (s.f.), Rita Segato (2013, 2010), Francisca Gargallo (2013), Mariana Gómez y Silvana Sciortino (2018). Éstas aportan una comprensión situada desde América Latina sobre este tema, mostrando tópicos de estudio propios de un análisis que busca descentrarse de los occidentalismos. Aquí es crucial la relectura que se realiza de la historia, ubicándola en contextos atravesados por la colonialidad, para desde allí elaborar sus teorizaciones y direccionar sus prácticas narrativas y políticas sobre las mujeres. Mostrar las fracturas y las distancias culturales, políticas y sociales, es parte de los aportes antropológicos y etnográficos que pone sobre la mesa este posicionamiento descolonial.

Previo al trabajo de campo y en paralelo al mismo, se exploraron estudios realizados por otros/as investigadores/as en Amaicha del Valle a partir de visualizar “el estado de la cuestión”. Tal búsqueda posibilitó un diálogo con esta investigación a partir de la cual plantear alguna diferencia o no, ver vacíos, nuevas miradas y datos estadísticos relevantes.

No hay investigaciones realizadas en la CIAV sobre los temas específicos que aborda esta Tesis, vinculados a colonialidad, género, salud/medicinas, espiritualidad y politicidad femenina. Es un territorio donde se han elaborado estudios desde la perspectiva arqueológica, geológica, biológica y arquitectónica, como así también desde la antropología (con enfoques históricos) y desde el ámbito de las letras.

Antes de iniciar el trabajo de campo, el libro “*Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*” de Isla (2009), fue importante porque aporta datos históricos necesarios para el análisis de la trama social/política/cultural de la comunidad y su génesis histórica. Contiene además datos estadísticos de la CIAV, articula los pasajes y vinculaciones entre la misma y el estado, donde se relaciona lo local y lo nacional. Y se revela lo identitario como una categoría a complejizar en los diversos sentires de la población amaicheña. Muestra cómo en el territorio se tensan facciones y familias, donde la política bajo el rol tutelar del estado cala hondo en el territorio, lo cual permite observar, a partir del tema de estudio, lo estatal a través de las instituciones en el territorio.

En vinculación con esta investigación, mostrando las movilidades de “lo identitario”, el artículo *“Disputas por la enunciación de los territorios y la identidad en la comuna rural/comunidad indígena de Amaicha del Valle”* de Cruz y Morandi (2016), da respuestas al por qué desde finales de la década de 1980 y en particular desde el decenio de 1990, los/as/es amaicheños/as/es se reivindican como indígenas. Explica cómo a excepción de momentos reivindicativos específicos, sólo se reconocían como tales entre sí y como vecinos/as o criollos/as frente a los demás. Analizan también cómo las dinámicas socio-territoriales como procesos socioeconómicos, contribuyen a que en la actualidad se observen discursos y prácticas tendientes a visibilizarse cada vez más como integrantes de los Pueblos Originarios. Estos conceptos fueron importantes a la hora de pensar los debates y alcances en torno a la política indigenista argentina, como así también relacionarlos a ciertos procesos de colonialidad en el territorio, lo cual se puede vincular a las experiencias de las mujeres en sus vivencias cotidianas, pero y en donde, la movilidad y fluctuación en lo identitario, también es parte activa de tal proceso, no sin generar conflictividades en algunas situaciones.

Por otro lado, desde la antropología histórica, Steiman (2013) aborda los cambios y continuidades socio-étnicos, políticos y económicos en la CIAV entre fines del siglo XIX y mediados del XX. Toma como punto de partida el traslado de la población amaicheña desde la localidad de Encalilla hacia su ubicación actual, con la consiguiente fundación de la Villa de Amaicha, a mediados de la década de 1880. Desde un similar enfoque, Rodríguez y Boullosa-Joly (2014), registran recorridos de líderes indígenas como vector de los derechos territoriales y de poder en la CIAV entre los siglos XIX y XXI. Ambos trabajos aportaron la creación de una línea temporal, es decir, la historicidad del territorio. Como así también la Tesis Doctoral *“Amaycha, la identidad persistente: Procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de una comunidad tricentenaria (siglos XVII-XX)”* de Sosa (2015), analiza un conflicto de larga duración sobre la posesión del territorio, donde los actores son por un lado, la comunidad de los *“indios de Amaycha”*, y por el otro, actores privados e instituciones gubernamentales. Estos últimos tres trabajos mencionados, fueron necesarios a la hora de relevar registros sobre la dimensión histórica de la CIAV, a modo de encontrar continuidades y rupturas en el contexto actual de la misma.

Desde el ámbito de las letras, pero con un enfoque que no deja de lado aportes históricos/antropológicos, la Tesis *“Reproducción de las prácticas discursivas orales: Los cuentos de animales en el Valle Calchaquí”* de Chein (2003) aborda el fenómeno de la desaparición de la práctica discursiva oral de los cuentos de animales en la CIAV. Sostiene que, en el marco de un proceso histórico de creciente intervención del estado sobre las prácticas cotidianas, fundamentalmente por la acción socializadora de la escuela, se propagó en las últimas generaciones un modelo identitario ideológico (modelo del progreso) a partir del cual son desvalorizadas una serie de prácticas culturales locales. Se estigmatizan

los/as/es actores sociales que las practicaban y se registran también las emergencias actuales con respecto a tales construcciones pasadas. El análisis de tal modelo identitario que se gestó, es interesante para esta investigación, al observar los vaivenes de lo antiguo/no antiguo y lo valorizado/desvalorizado, como marcadores que operan en varias prácticas ejercidas en el territorio, sobre todo en torno al ámbito de la salud y de la educación.

Por otro lado, el libro *“Las comunidades indígenas: etnoteritorios, prácticas y saberes ancestrales”* de Arenas y Ataliva (2017) fue clave a la hora de comprender el contexto actual de las Comunidades Indígenas de Tucumán con categorías antropológicas e históricas aportadas desde la academia, pero fundamentalmente también bajo los saberes/percepciones de *comuneras* y *comuneros*, lo que muestra, sus resistencias y persistencias en los territorios.

En el trabajo de campo “unas mujeres me fueron llevando a otras”, a partir de ello, tres generaciones, abuelas, madres e hijas, fueron las que conformaron el núcleo de la investigación. Al escuchar los relatos, también se fueron ordenando los temas de esta investigación, contrastando los grupos generacionales observados y escuchados a partir de sus propias lógicas y vivencias.

¿Cómo me fui vinculando con ese mundo de significados de las *comuneras*? Hay algo que excede al lenguaje, tiene que ver con la dimensión afectiva en la investigación, que en el caso de mi trabajo de campo estuvo presente. Se relaciona con las emociones, los sentimientos y los afectos que circulan en un contexto de investigación en tanto es el lugar donde resido y tengo lazos estrechados con el grupo social que analizo. Sostengo que interpretar la realidad a través del proceso reflexivo es una práctica donde media esa dimensión afectiva, muy presente por mi condición de residente en la comunidad; donde vivo, habito el cotidiano y tengo vecindades, amistades y lazos de pertenencia social, fundamentalmente que continuarán aun cuando la investigación termine. Considero que esta explicación no es de menor importancia, pues da cuenta desde dónde y cómo me acerqué al mundo de las significaciones estudiadas. La etnografía implica una posición, construimos conocimiento sobre un grupo social en donde ellos/as/es van a instruirnos y guiar a conocer, como bien lo describe Guber (2020): *“(...) la gente tiene su propio plan para enseñarnos y eso no implica interferencia es enseñanza”*. (Conferencia, exposición de Rosana Guber, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, 2020).

El momento que toma inicio el trabajo de campo formal y la construcción de la Tesis, se enmarca en una coyuntura particular: las mujeres y disidencias nos vimos interpeladas por la lucha feminista, nos (re)pensamos bajo esa bisagra actual y la CIAV no quedó exenta de tales interpelaciones, con otros modos, otras lógicas y otras formas de vivirlo. Mujeres de otros territorios indígenas a lo largo del país y América Latina, gestaron diversas prácticas como respuesta (Gómez y Sciortino, 2018). Los movimientos sociales, comenzaron a tomar

nuevamente vigor, las formas no institucionales y no formales de hacer política cobran fuerza, como así también las políticas corporales y el lenguaje corporal, a través de danzas, performances e intervenciones (Rodríguez, 2010). Se hacen presentes además la toma de los espacios públicos, la gesta corporal hecha demanda, bajo otros modos/medios de cuestionar y con nuevos objetivos, propios del tiempo/lugar en donde habitan, todo esto sumado a la emergencia del (re)planteamiento de las condiciones de desigualdad en América Latina, en relación a las asimetrías de género, acompañada del rol de las instituciones y las políticas públicas (Rodríguez Enríquez, 2018). Tal contexto atraviesa esta investigación.

La entrevista, la historia oral y la escucha etnográfica fueron claves en la investigación, siendo formas privilegiadas de abordaje, donde cobró fuerza la palabra, el testimonio y el espacio generado. Mediante la atención flotante y las libres asociaciones, fui construyendo mi análisis, ya que tenía algunas referencias de las entrevistadas y en base a aquellas aproximaciones se diagramaron las entrevistas. En este sentido, se realizó un “guion previo” y se lo tuvo presente “a mano”; el mismo tomó los objetivos de la investigación y focalizó la interacción, conformando una entrevista informal, no estructurada o “antropológica”, dando lugar a todo lo que se desconocía. Algunas de estas entrevistas fueron en los hogares de las/os entrevistados/as (y otras no), lo cual me permitió observar las interacciones dadas, las relaciones de parentesco y el grado de familiaridad con las temáticas abordadas. Tal contexto a veces dificultó hablar de algunos temas con las mujeres, pero constituyeron la minoría. Los relatos no tendrán un Capítulo específico, los mismos se irán tejiendo en la narrativa de acuerdo al criterio de selección de los mismos, por su alta significatividad, en referencia a los temas que aborda cada uno de esos apartados.

A su vez fue necesario preservar con quienes me vinculé en el trabajo de campo. Lo fue tanto para las entrevistadas como para mí, ya que los temas que visibiliza la investigación, no son fáciles ni cómodos de exponer para las mismas. Generamos un modo relacional a través del respeto y la confidencialidad. En este sentido, desde un inicio sostuve que solo haría referencias sobre las personas (como sus actividades/ocupación y edad aproximada) sin mencionar su nombre, respetando el anonimato⁵. Además de dejar asentado que parte de sus testimonios iban a formar parte de un trabajo de investigación.

Por otro lado, observar y participar radica en el tipo de relación que el/la/le investigador/a/e entabla con las personas que busca analizar/investigar/comprender a partir de sus mundos de significación y el nivel de involucramiento que resulta de dicha relación. En mi caso, la residencia en el territorio de trabajo de campo, permitió que “observar y participar” se

⁵ En algunos casos excepcionales si se exponen nombres y apellidos, por ser de público conocimiento (como extractos de diarios), o porque en la cita de algunos fragmentos de entrevistas -realizadas en el trabajo de campo- se nombra a alguien por su nombre.

conforme como una técnica de investigación que transitó reiteradas veces por el propio involucramiento en algunas actividades compartidas con las mujeres en el día a día. Como, por ejemplo, viajes, festivales, encuentros de copleras y tejedoras, almuerzos, mateadas, cumpleaños, esperas en los pasillos del Policlínico y charlas/jornadas de capacitación sobre temas diversos, entre otras cosas.

Con respecto a la búsqueda de archivos sobre el tema de investigación en la CIAV, no hay muchos registros como se explicó anteriormente. En este sentido se recurrió a archivos institucionales del Juzgado de Paz de Amaicha del Valle (registro de bebés nacidos en el territorio). A la Casa de la Gobernanza -sede del gobierno comunitario- para datos estadísticos de la CIAV y referencias sobre caciques/cas, gestiones y proyectos. También se recurrió al espacio/casa donde desarrollan su trabajo de oficina las agentes sanitarias del Policlínico “Dr. Adrián Said Tuma” de Amaicha, allí se obtuvieron estadísticas de interés de los relevamientos realizados en el territorio y en la Biblioteca Popular “Amado Juárez” se realizó la consulta directa en libros que aportan información. Como fuentes documentales se utilizaron artículos de diarios en la web sobre situaciones particulares en la zona relacionados al caso de estudio y el uso de páginas específicas.

Las interpretaciones realizadas a partir de la reflexividad en el campo, parten de ubicar al estado como producto de un proceso colonizador y donde las organizaciones, grupos y movimientos sociales son sujetos de dominación y explotación, pero también de resistencia y disputa. Los cuales tejieron y tejen vínculos, maniobras, estrategias y prácticas donde conviven dos procesos: por un lado, en el caso de las Comunidades Indígenas del NOA (lo que puede ser trasladado a otras Comunidades Indígenas del país y Latinoamérica), los grupos étnicos resultan ser objetos de dominación y explotación, por otro lado y en paralelo, reaparecen como sujetos de resistencia y disputa, como es el caso de la CIAV. Este proceso parece contradictorio, pues las Comunidades Indígenas son vistas como oprimidas, pero también como generadoras de resistencia. Tal cuestión desaparece al registrar que es una lógica que atraviesa la historia de las comunidades; un devenir en búsquedas de formas de contestar a ese proceso de dominación externa pero también interna -el sentimiento de extranjería en el propio territorio-. A partir de ello se pueden observar los desplazamientos discursivos para permanecer, siendo la Comunidad de Amaicha, pujante, de lazos identitarios fuertes y también fluidos y dinámicos.

El contexto da cuenta en cuanto a las demandas se refiere que la matriz patriarcal colonial se encuentra sofocando todos los espacios sociales y tal dominación es cuestionada hoy desde los movimientos sociales. En Amaicha del Valle los procesos y dinámicas de estos pilares hegemónicos son diferentes y más rígidos. La realidad está situada en órdenes simbólicos y geográficamente ubicados en los cuerpos feminizados atravesados por esa

matriz donde la interseccionalidad entre etnia, género, región y clase son categorías que permean toda la existencia y construcción social.

Los roles que se muestran como naturales -cuando son construidos culturalmente- son mayoritariamente impermeables, y ello da cuenta de las normativas de género y sus significados socialmente elaborados en el interior de las familias *comuneras*. Además de la exclusión y estigmatización que afectan a *comuneros* y *comuneras* en el ámbito educativo y de la salud, como en las migraciones y tránsitos entre el pueblo y la ciudad, lo que deviene en renegar de lo “indígena”, de lo “autóctono”, de lo “antiguo”, en algunos casos, dentro de la misma comunidad, conformándose lo étnico en una categoría móvil. Otra cuestión es que se obtura la politicidad femenina en el territorio, aun así, hay algunos casos que marcaron un punto de inflexión porque cuestionaron y disputaron esos espacios políticos que han sido negados (caso Esperanza Nieva en la CIAV, que será tratado en el Capítulo 1 y 2).

En la vinculación con el ámbito de la salud, específicamente en los procesos de atención de nacimiento, parto, puerperio, se nombraron las dificultades que hay en el territorio para las personas que transitan un embarazo. La retórica colonial se atrincheró en los cuerpos femeninos, pero como expresan Alonso y Díaz (2018) en cada reflexión de las entrevistadas además de la denuncia, está el anuncio de otras posibilidades, de otros modos posibles. Parir en la casa, en el territorio, en muchos casos es la única opción, pero ese proceso “habilita” a la demanda y “genera” afianzamiento del arraigo territorial. Se registran prácticas que denominaremos como “redes de contención autogestivas”, generadas en los procesos de acompañamiento y asistencia en los partos.

En los últimos años trabajadoras/as de la salud y áreas específicas de atención en la comunidad, trabajan sobre derechos sexuales que abarcan el respeto a la libertad sexual, la integridad corporal y la capacidad de decisión sobre el propio cuerpo, pero no se trabaja generalmente en las pautas culturales dadas para la práctica de dichos derechos, y allí es donde impactará este trabajo. La afección emocional, psicológica y física vinculada a la marcación de los cuerpos es doblemente compleja en el territorio, pone a consideración otras dimensiones: la espiritualidad, la creencia en las afecciones motivadas por causas no biológicas y la atención de la salud-enfermedad desde concepciones tradicionales ancestrales de la corporalidad. Se evidencia la interseccionalidad y transversalidad de las dimensiones físicas/espirituales que atraviesan. En muchas ocasiones esas prácticas de autocuidado, que en algunas situaciones fueron liberadoras o emancipadoras, en otras ha generado sentimientos de soledad en las mujeres, por lo tanto, son los vínculos y los recursos simbólicos los que darán un nuevo significado a las condiciones dadas. En este sentido se ubica la problemática del embate contra la partería tradicional, como parte de un proceso de despojo de saberes, como así también se sitúa esta práctica tradicional en el marco de la defensa del territorio y de la autonomía propia, siendo nexos vinculantes cuerpo y territorio.

Es importante observar como lo invisible de la asistencia femenina juega un rol fundamental en aminorar las violencias y la desmoralización de lo femenino. Si se visibilizan tales redes de asistencia y cuidado en miras de crear un sitio para la atención de partos ¿No será contraproducente para tales vínculos? ¿No se reforzará lo que se intenta dismantelar? Estas preguntas se construyen en relación a analizar como la conceptualización de la salud, gestación y nacimiento a lo largo del tiempo se vio atrapada dentro de relaciones de hegemonía/subordinación. Aún en los periodos de reemergencia indígena, de progresivo reconocimiento y de adquisición de derechos, se suprime el interés en temas concretos como la situación de las mujeres indígenas y campesinas, por lo tanto, también este trabajo propone pensar estrategias viables para la Justicia Comunitaria en el territorio.

En relación a lo que sucede en el interior de las instituciones y por fuera de ellas y pensando en políticas desde el género y desde lo comunitario, una propuesta bajo una metodología descolonial -como observa Curiel Pichardo (2014)- debe plantearse varios interrogantes: ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la clase, la sexualidad y lo étnico se nos convierten solo en categorías analíticas o descriptivas que no permiten establecer una relación entre esas realidades y la experiencia concreta vivida? Es aquí cuando se entrecruzan en el análisis las políticas, instituciones y lo invisible que opera por fuera de ello, esa trama social compacta que sostiene por debajo. Esta pregunta es crucial que acompañe la diagramación de tales políticas, como así también, revisar el lugar de los privilegios de quienes construyen conocimiento sobre los/as/es otros/as/es, de las teorías que se utilizan, se legitiman y de los propósitos para los cuales se hacen.

La Tesis cuenta con 4 capítulos. En el Capítulo 1 fue primordial describir a los/as/es lectores/as sobre donde está situada la CIAV, a modo de realizar una caracterización del territorio donde fue realizado el trabajo de campo (geografía, clima, paisaje), además de presentar la dimensión social, cultural, política y económica que se impregna en la comunidad. Luego son presentados los datos históricos/antropológicos necesarios para abordar el tema de investigación. Fue necesario hacer énfasis en la temporalidad en este primer apartado: trabajar sobre el pasado, pero visto desde el presente, trazando la génesis de varios procesos que actualmente continúan, bajo otros modos y medios, con sus excepciones. En este sentido ahondar sobre ello, no solo es hacer historia, sino elaborar una reconstrucción para entender, estudiar y explicar las temáticas que aborda esta investigación. Se analiza cómo operó y opera la política indigenista argentina, teniendo en cuenta el contexto, ya que me sitúo y hago campo en un territorio donde persiste una Comunidad Indígena que está en vinculación e interacción con otras Comunidades Indígenas y con el accionar estatal.

La visibilización del recorrido con los conflictos, acuerdos y tensiones que ocurrieron a lo largo de los años en clave cultural, social y política a nivel local y nacional permite mostrar

desde dónde se escribe este trabajo. A partir de esa instancia, continuar con los Capítulos siguientes en donde se concentran los temas de interés de la investigación.

En el Capítulo 2 tendrá un lugar sobresaliente el análisis sobre la transversalidad de las violencias en las trayectorias femeninas amaicheñas, mostrando cómo las mismas operan en diferentes ámbitos y bajo diferentes modos. Se enfoca en la condición de género en el territorio y los mecanismos de invisibilización, a través de las voces de las *comuneras* contando sus propias historias. Luego las reflexiones sobre los cuerpos feminizados situados, tomarán densidad en la Tesis, poniéndose en diálogo con las categorías de género, etnia y clase, donde los relatos en carne propia se ubican en un territorio atravesado por complejos procesos de colonialidad. Por último, se analiza el contraste generacional de las mujeres *comuneras* como una síntesis que muestra procesos graduales de acercamiento a lo que se considera como “otras maneras de construirse”, en miras de analizar la realidad actual en el territorio, en relación a procesos vinculados al activismo sobre los derechos de las mujeres y disidencias y cómo ello repercute en la comunidad, mostrando las complejidades y tensiones.

Esta contextualización posibilita la articulación al ámbito de la salud que se aborda en el Capítulo 3 donde se dirimen cuestiones que giran en torno a lo expuesto anteriormente. Se enfoca en la situación de las *comuneras* desde dos ámbitos que coexisten en el territorio: la medicina “formal” (ámbito público/ Policlínico) y la medicina “no formal” (ámbito privado/ casas de familia). Desde ahí se analizan las circunstancias y las atenciones dadas en el momento de los nacimientos y posterior al mismo. Se muestran las tensiones y las disputas, como así también se deja entrever una urdimbre de asistencia femenina, entendiéndose como procesos de agencia, otorgadoras de nuevos significados a la experiencia.

Por último, en el Capítulo 4 se realizan las reflexiones finales, a partir de las interpretaciones construidas en el proceso reflexivo, las cuales apelan a que las relaciones de género jerárquicas establecidas en el contexto local, deben ser leídas a través de la interseccionalidad ya nombrada y en articulación a la colonialidad inherente que estructura tales procesos. A su vez se sostiene que la burocracia institucional de la atención hegemónica de la salud y las tensiones generadas entre la salud pública y los derechos comunitarios, alimentan mecanismos de asistencia que se mantienen activos a través de redes autogestivas como construcción política femenina. Además, se manifiesta que quedan líneas abiertas a investigaciones futuras sobre tales temas poco referenciados en la zona de los Valles Calchaquíes, desde la disciplina antropológica.

CAPÍTULO 1

AMAICHA DEL VALLE, TENSIONES Y ENCUENTROS

I. Algunas precisiones sobre la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (CIAV)

Cerca del sol

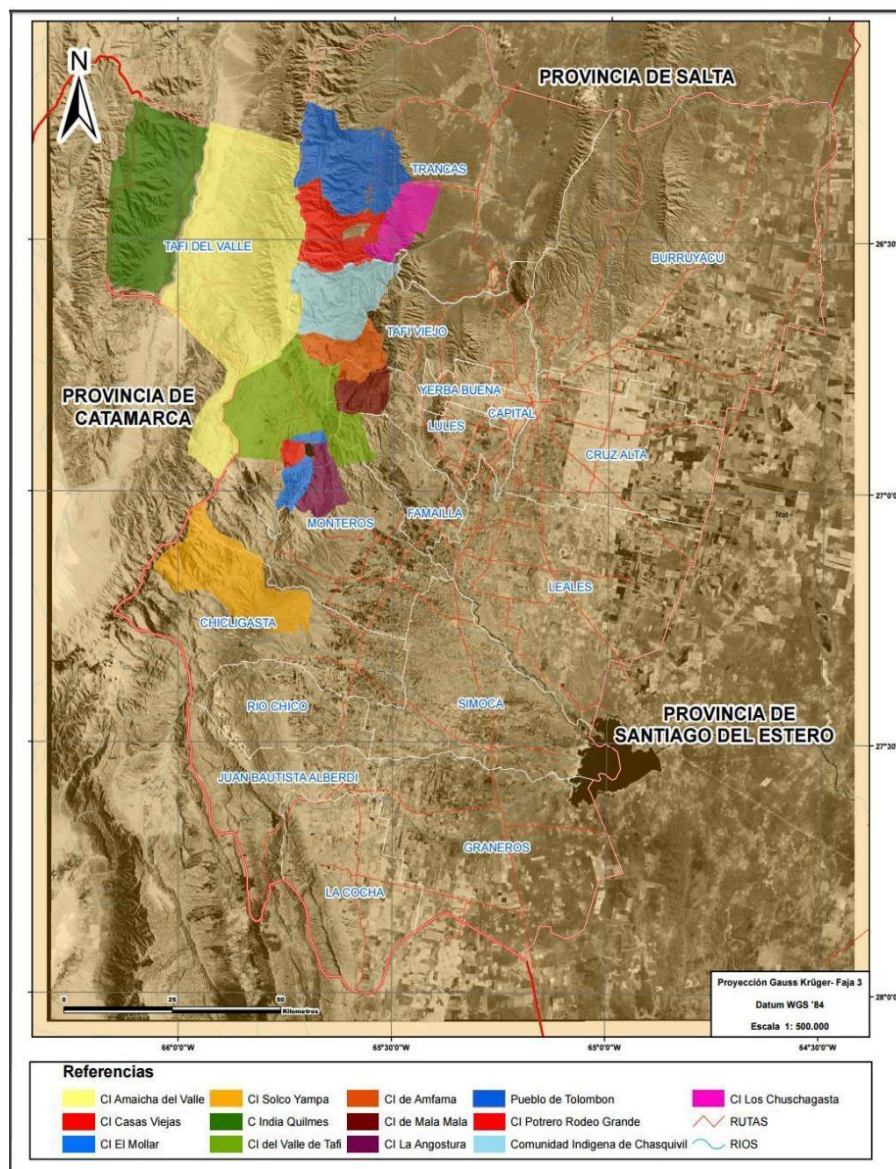
Los Valles Calchaquíes donde se encuentra Amaicha del Valle, conforman un sistema de valles y montañas que recorren más de 500 kilómetros desde el centro de la provincia de Salta, atravesando el oeste de Tucumán y culminando en el noroeste de Catamarca. Desde el ámbito de la etnohistoria se sectorizó el territorio conforme a las poblaciones que lo habitaron durante los siglos XVI y XVII: un área norte o valle de los pulares, un área central o Calchaquí y un área sur o valle Yocavil. Esta última se extendía desde los territorios de los Quilmes al norte hasta los Ingamanas al sur. Bajo estas referencias un tercio del valle de Yocavil constituye la “parte tucumana” de los valles, limitando hacia el oriente por las sierras del Aconquija y cumbres Calchaquíes y al occidente por las sierras del Cajón o Quilmes.

La CIAV se encuentra rodeada de otras Comunidades Indígenas: al este con la Comunidad India Quilmes, al sur con Comunidad Indígena del Valle de Tafí del Valle, al oeste con la del Pueblo de Tolombón, Comunidad Indígena Potrero Rodeo Grande, Comunidad Indígena de Chasquivil y la Comunidad Indígena de Anfama, con las que mantiene un fluido intercambio según el registro arqueológico, desde épocas prehispánicas.

La Comunidad es integrante de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita Tucumán⁶. Se encuentra ubicada a 164 kilómetros de la capital tucumana y a 2.000 metros de altura sobre el nivel del mar. De un clima desértico con precipitaciones entre 100 y 200 mm anuales, lo que implica un alto déficit hídrico, veranos cálidos y secos, alta heliofanía e inviernos rigurosos con heladas intensas. Los suelos son arenosos y con bajo contenido en materia orgánica. Las fuentes principales de agua para riego y para abastecimiento humano son: el río Santa María que corre de Sur a Norte a lo largo del valle, numerosas vertientes, ojos de agua, y aguas subterráneas contenidas en reservorios, semisurgentes y de buena calidad (Morandi, 2014).

⁶ La UPND-T (Unión de Pueblos de la Nación Diaguita en Tucumán) reúne a Comunidades Indígenas de Tucumán, Salta y Catamarca. Es una organización de primer grado, con sede en Tucumán, y Personería jurídica registrada en el Re.NO.PI bajo número 521, que nuclea a las siguientes comunidades del Pueblo Diaguita en la provincia: Comunidad Amaicha del Valle, Comunidad Potrero Rodeo Grande, Comunidad Chasquivil, Comunidad Pueblo Diaguita del Valle de Tafí, Comunidad El Mollar, Comunidad Quilmes, Comunidad Mala-Mala, Comunidad Casas Viejas, Comunidad La Angostura, Comunidad Diaguita de Anfama, Comunidad Solco Llampá, Comunidad Indio Colalao y Comunidad Los Chuschagasta. La existencia del pueblo Diaguita data de más de 9.000 años y su ámbito territorial comprendió antiguamente una extensión que integraba el sur de Salta, el oeste de Tucumán, Catamarca, La Rioja, Santiago del Estero y el otro lado de la Cordillera de Los Andes.

La población de Amaicha del Valle cuenta con aproximadamente 5.200 *comuneros/as/es*, 1.800 viven en otras partes del país⁷ y unos 800 no *comuneros/as/es* residen en Amaicha (Arenas y Ataliva 2017). La densidad de población se encuentra concentrada en la villa de Amaicha y Los Zazos, mientras que el resto se encuentra disperso en parajes y caseríos: Ampimpa, El Tío, Los Cardones, El Sauzal, Salas, El Antigal, Molleyaco y Yasyamayo. En el fondo del valle cercano al río Santa María hay caseríos dispersos alrededor de pequeños oasis de riego, como El Paraíso, El Paso, La Maravilla, Encalilla y Calimonte, y en menor medida sobre el pedemonte de la Sierra del Aconquija, como Las Salinas y Los Colorados.



**Mapa N° 1. Ubicación de las CI en la provincia de Tucumán
(Relevamiento Territorial de Arenas y Ataliva, 2017)**

⁷ *Comuneros/as* manifiestan que el mayor porcentaje se encuentra en Ushuaia, Tierra del Fuego y CABA.

Breve reseña histórica: conquista, lucha y defensa

*“Ellos nos daban
una posesión de algo que ya era nuestro”.*
(Docente amaicheño).

La población local con sus aldeas suburbanas se desarticuló con la llegada de los españoles al valle, las mismas estaban localizadas en las pendientes escarpadas o protegidas con murallas, cuyas huellas pueden verse hoy en la Ciudad Sagrada de Quilmes -ex Ruinas de Quilmes- y en territorio amaicheño en el complejo denominado Los Cardones y El Remate, en la quebrada del mismo nombre. Sitios que han sido poblados con sistemas de explotación agrícola mediante andenerías y acequias.

Las guerras calchaquíes marcaron la historia de los pueblos del Valle de Yocavil, con tres levantamientos (desde el año 1562 hasta finalizar en 1667). El primer levantamiento fue liderado por Juan Calchaquí en 1562, con réplicas hasta fines del siglo XVI. El segundo entre 1627 y 1643, liderado por Chalimín y con proyección en todo el NOA, así como el tercero, cuando se produjo además la huida de los pueblos encomendados del llano y de San Miguel de Tucumán hacia los valles. Fueron luchas que se dieron en extensos kilómetros de Cordillera, hasta llegar a las jurisdicciones de San Juan de Cuyo y de Mendoza. Los/as/es Amaichas una vez vencidos/as/es, fueron reducidos al llano tucumano a orillas de la Banda del Río Salí, en lo que en ese momento era el Curato de Chicligasta. Esta re-localización relativamente cerca al terruño, sumada a algunas dificultades de los/as/es españoles/as de controlar la mano de obra capturada, permitió a los/as/es Amaichas y Quilmes crear estrategias de movilidad (Sosa y Lenton, 2015).

Los/as/es Amaichas fueron los únicos que lograron mantener su territorio, ya que a los cincuenta años de su “desnaturalización”, medio siglo después regresaron al mismo obteniendo una Merced Real⁸ para la posesión de sus tierras según el derecho comunal español (los retornos permanentes o transitorios fueron durante la segunda mitad del siglo

⁸ El territorio “otorgado” se extendía desde el norte de Tolombón (actualmente Salta) hasta el nevado del Aconquija (actual límite entre Tucumán y Catamarca). Encalilla es el escenario geográfico donde transcurren los acontecimientos que relata el documento popularmente llamado “Cédula Real” de los Amaichas. Es un paraje ubicado en el noroeste de la provincia de Tucumán. La zona fue conocida con este nombre desde el siglo XVIII hasta fines del siglo XIX cuando cambia su designación por la de Amaicha, nombre con el cual se designa a la villa de Amaicha y como Comuna Rural de Amaicha. El caso de la Comunidad de Amaicha podría ser paradigmático dentro de los estudios de Comunidades Indígenas y territorio, por tratarse de la única comunidad del NOA que consiguió una reivindicación territorial de parte de la Corona española, mediante una “Cédula Real”, y logró mantenerla a través de los siglos gracias a su protocolización en 1892. Esto le ha permitido mantener una posición de privilegio, en comparación con otras Comunidades Indígenas del NOA, en cuanto al mantenimiento del uso comunitario del territorio (Sosa y Lenton, 2015; Sosa, 2015).

XVII y, en particular, el siglo XVIII). En definitiva, los españoles no otorgaron tierras, sino que se obtiene lo que había sido despojado y era propio de los/as/es Amaichas⁹.

“En el año 1716, mediante una Cédula Real entregada al Cacique Diego Utibaitina, el rey de España reconoce jurídicamente la posesión ancestral del territorio y lo devuelve a sus poseedores, comprendido en la misma al Cacique de los pueblos de El Bañado, Quilmes, San Francisco, Tiopunco, Encalilla y Amaicha, lo que constituye un documento emblemático para quilmes y amaichas, quienes en dicho acto y ritual demarcatorio, son reconocidos como dueños legítimos de aquellas tierras para que la posean ellos y sus descendientes. Es posible sugerir, en función de la Cédula Real, un incipiente repoblamiento a causa del retorno de los llamados “indios libres” que fugaron hacia este sector del Valle, al territorio”. (Arenas y Ataliva 2017: 12)

Los/as/es Amaichas mantienen en la memoria colectiva una experiencia de territorialidad con dos legados importantes por casi tres siglos: el árbol genealógico y la Cédula Real (Arenas y Ataliva 2012)¹⁰. La Cédula Real es de suma importancia para los/as/es pobladores/as del territorio amaicheño, lo que puede ser considerado como un mito fundacional -porque se construye como la bisagra que marca un origen simbólico- donde la memoria de los/as/es amaichas en la defensa de la misma es crucial en la persistencia como comunidad y donde los elementos orales de aquella experiencia traspasan generaciones, garantizan y actualizan su conservación y carácter comunitario¹¹.

⁹ Aquí opera “el doble domicilio” aludiendo a la estrategia de Los/as Amaichas de retornar de forma asidua a sus tierras reconocidas por el Estado español en el Valle y Quebrada de Amaicha (en Los Valles Calchaquíes), desde el pueblo de indios o reducción de los amaichas en la llanura tucumana. De tal manera de tener acceso a dos espacios de vida y reproducción social distintos, a fines de cumplimentar las demandas coloniales y lograr formalizarse como Comunidad. Es importante destacar que el retorno a los Valles, fue marcado por pujas y tensiones, como se indica en las Actas Capitulares del Cabildo de la ciudad de San Miguel de Tucumán en 1696, donde se establece que “los indios” no acataban lo aprobado por todos los superiores, se retiraban con sus familias, siendo prohibido por haberse conocido ser necesarios al servicio de ambas majestades y por la falta de dichos “indios” los pueblos están disipados y no acuden al cumplimiento de la sexta parte de la mita (fuente: Casa de la Memoria Comunitaria, CIAV).

¹⁰ Enmarcado en el Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI), Arenas y Ataliva, realizaron un informe histórico antropológico (IHA) que tiene por objetivo documentar el vínculo material y simbólico que sostiene la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (CIAV) con el territorio que habita en forma tradicional, actual y pública. De este documento fueron tomados algunos datos históricos aquí vertidos.

¹¹ Como así también “la Cedula Real” circula en el imaginario cotidiano en la Comunidad, a través de vinos o espacios que llevan su nombre, por ejemplo.

Como política de la memoria se ha construido un relato épico de las confrontaciones por el territorio contra el estado colonial, que traen al presente rebeliones, levantamientos, derechos territoriales y reconocimientos de derechos que están presentes en todos los relatos que reclaman territorio y pujan por reconocimientos de ciudadanía. Este reconocimiento de derechos que hace el rey de España en 1716, al “restituir” territorio en comunidad a un grupo de “naturales”, es considerado actualmente por *comuneros/as/es* como fundante de una historia que comienza mucho más allá del mismo momento del otorgamiento de esta cédula.

Isla (2009) sostiene que este proceso puede considerarse una política de identidad en la medida que permite generar límites entre ellos/as/es y nosotros/as/es, para la defensa de un territorio, pero además para relacionarse con otras comunidades y posteriormente con el estado provincial y nacional. Aun así, considera que no hay una actitud homogénea y constante a lo largo del tiempo en el modo de autoreferenciarse los/as/es amaicheños/as/es, este irá cambiando de acuerdo a quien sea el/la/le interlocutor/a/e. En este sentido expresa el autor, pueden enunciarse como *indios, vallistos, gauchos, comuneros* o *tucumanos*; entendiendo que esos cambios de enunciación están vinculados a maneras de sobrellevar años de exclusión, buscando estrategias de reconocimiento, vinculación o negociación (lo cual será retomado en profundidad en los apartados siguientes). Aun así, frente a este entramado dinámico, la categoría *comunera* y *comunero* en la zona de Amaicha, forma parte del paisaje social de manera vivida y sentida:

“La palabra comunero, yo crecí con esa palabra, Amaicha nunca la perdió a esa palabra internamente, asimismo Quilmes. Sin embargo, Tafí y el resto de las comunidades empezaron a rehusar esa palabra, a buscarla de vuelta, porque no la tenían presente (...). Desde Amaicha y Quilmes se extendió a otras comunidades y se empezó a denominar comunero. El resto de comunidades se han reconstituido, Amaicha tiene comuneros en Rodeo Grande, que es al otro lado cerca de Chuscha, ellos han mantenido la palabra comunero, pero como de Amaicha, y después la han retomado para sus comunidades, la historia también es parte de eso”. (Comunero amaicheño, integrante de espacios políticos de la CIAV).

En este sentido es que la condición de *comunero* y *comunera* a lo largo de los años ha persistido en el territorio como forma de enunciación frente a los/as/es otros/a/es.

Las consecuencias de las rebeliones a lo largo del XVII, a partir de la desigualdad de fuerzas entre las partes, fueron los traslados forzados, la ocupación territorial de los espacios comunitarios, como así también las represalias físicas. En los levantamientos de 1630 y 1659, gran parte de los/as/os Amaichas se encontraban en su territorio de los valles, por lo cual -y

dada su participación en la última rebelión- son “desnaturalizados” en 1665, donde debieron aceptar servir en las tierras de la llanura tucumana.

Balbín Aguaysol¹², maestro que fundó el Espacio Cultural “El Amauta”, en los Zazos, cuenta que no sólo a los/as Quilmes, sino también a los/as *Amaychas* los/as han desterrado al llano, explicando que a los/as *amaycheños/as* como los han llevado cerca del llano tucumano han tenido la posibilidad de volver. Menciona que en 1820 se realiza una protocolización sobre la propiedad de las tierras cuando ya el Cabildo era el Cabildo de Buenos Aires: *“de acá va Juan Carlos Pastrana. Se va caminando a Buenos Aires a pedir esa protocolización de una Cédula Real del 1716. La historia de nuestro pueblo es de mucho más antes que 1816”*.

Este ejercicio de memoria identitaria habla del destierro y de la posibilidad del regreso al terruño. Concluye con la visibilización de la lengua originaria *cakana*, el canto con caja y la observación de la naturaleza como práctica constitutiva de la cosmovisión de los pueblos nombrados. Recuerda que además de Juan Calchaquí, hubo otros nombres como Vitipolco, hombres que han sabido defender no solo a su pueblo sino también a una cultura. Explica además que la lengua era el *cakan* y que se ha perdido poco a poco *“dicen que era de sonidos guturales, pero no tenía escritura. Ahora, uno hace coplas, que tienen cuatro estrofas y tienen rima, y eso es muy español. El joy-joy nuestro, que todavía se canta acá, sólo expresa estados anímicos. Se canta con sonidos guturales y se acompaña con la caja. Todo eso se ha ido quedando. No sabemos qué quiere decir joy-joy y a la mejor quiere decir copla en cakan”*.

En este sentido abordar el pasado de la microrregión del Valle de Yocavil, implica aproximarse a una milenaria trayectoria histórica local marcada por sitios arqueológicos, considerados hoy territorios de memoria. En términos de los *comuneros* y *comuneras*, se trata de un territorio jalonado por lugares y construcciones de “nuestros ancestros” o de “nuestros antepasados”. Esto conlleva a jerarquizar el espacio y el tiempo, pues son categorías altamente significativas, proyectando así una continuidad en el tiempo y en el territorio, desde “los ancestros” hasta el presente. Las Comunidades Indígenas tucumanas demandan relevamientos de su continuidad poblacional en el territorio y de aquellos rasgos culturales que le dan particularidad, cuestiones que han sido trabajadas a lo largo de los últimos años en asociación entre comunidades e instituciones académicas (Manasse y Arenas, 2015).

Dimensión política, social, económica y cultural

Según fuentes etnohistóricas (Rodríguez; Boullosa-Joly 2014), para comprender la organización comunitaria es necesario tener en cuenta que la CIAV está organizada como tal

¹² En: Balbín Aguaysol, entrevista diario Página 12, 14 de abril de 2003.

en forma tradicional desde tiempos precoloniales y durante el período poscolonial mantuvo formas tradicionales de gobernanza. En la actualidad está inscrita en el Re.Na.C.I (Registro Nacional de Comunidades Indígenas) con la Personería Jurídica N° 3276-97. A su vez forma parte de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND), que propone acciones que favorezcan los procesos etnoidentitarios y los reconocimientos de los territorios ancestrales, no sin tener experiencias de tensión por situaciones de coyuntura. Desde el año 2004 comenzaron a reunirse los/as/les integrantes de las comunidades, ante la necesidad de organizar la defensa del territorio¹³.

En el año 2004 se aprobó la nueva constitución¹⁴ de la CIAV. Se comprometen a promover un desarrollo sustentable del territorio, el respeto a la Pachamama, la autodeterminación, el mantenimiento de la integralidad del territorio comunitario garantizando la participación activa de *comuneros/as/es* en los temas que hacen a la gestión comunitaria. Los órganos de gobierno están conformados por: 1- Asamblea General de Comuneros, 2- Consejo de Ancianos, 3- Cacique o Curaca principal, 4- Chasqui¹⁵, 5- Secretarías: a) Territorio, b) Desarrollo Comunitario, c) Contable, d) Educación, Cultura y Espiritualidad, e) Salud y Acción Social, f) Consejo de Jóvenes¹⁶.

El/la Cacique es elegido/a por Asamblea General convocada al efecto y en primer término y existiendo consenso se lo designa. En caso de no haber acuerdo se elige a través de votación por mayoría simple. En la actualidad, suelen ser muchos “los candidatos” por lo tanto se realizan reuniones previas para intentar consensuar uno/a/e (a lo largo del tiempo han sido varones, será ampliado en el Capítulo 2).

El espacio físico de debate y resoluciones de diferentes temáticas es la Casa de la Gobernanza de los Amaichas, que se encuentra en la ex Hostería Provincial¹⁷, lugar que

¹³ En los apartados siguientes serán revisadas esas primeras gestas y su evolución a lo largo del tiempo.

¹⁴ La Constitución Política de la CIAV, la cual cuenta con 78 artículos, en donde figuran objetivos, derechos y obligaciones de los comuneros, sanciones, derechos de defensa, derechos y obligaciones de los no comuneros, órganos de gobierno y funciones, funciones de los demás órganos de gobierno, objeciones a postulantes para ejercer cargos del gobierno comunitario indígena, información y publicidad, disposiciones finales. Ver: <http://www.amaichadelvalle.com/uploads/6/4/0/5/6405166/constituci%C3%B3npol%C3%ADtica-amaichadelvalle.pdf>

¹⁵ El Chasqui, hace mención a la figura de quien lleva y trae la información, por ejemplo, entre secretarías, pueden ser más de uno/a/e.

¹⁶ El Consejo de Jóvenes, tiene un accionar discontinuo, ya que muchos/as/es de los/as/es integrantes, viajan por estudios y actividades afines.

¹⁷ La Ley provincial N° 2352 -octubre de 1950- autorizó al Poder Ejecutivo a invertir en la construcción de cinco hosterías en Tucumán, una de ellas sería la de Amaicha. En febrero de 1955 se inaugura la obra, en la que se hacía una explícita relación entre la hostería y el proyecto de turismo vinculado al desarrollo socioeconómico. Sin actividad visible, la hostería fue reinaugurada en 1968 esta vez con un convenio con el ACA. Esta concesión se rescinde y fue entregada a un prestador local que no pudo sostenerla. En 1992 se sucedieron unos intentos de vender la hostería sin demasiado éxito. En 2004 la CIAV se hace cargo del edificio y comienzan las gestiones para que el estado provincial entregue el

estuvo abandonado varios años hasta que la dirigencia *comunera* decidió realizar gestiones para que el gobierno provincial entregue el edificio a la comunidad, siendo hoy sede del gobierno comunitario, centro cultural y de capacitación.

Desde el punto de vista territorial Amaicha del Valle, tiene tres zonas bien delimitadas, sobre todo en lo que respecta a los recursos y a los servicios: un casco urbano (la Villa de Amaicha), una zona periurbana y una zona rural. En la primera se centralizan los servicios (salud, correo, agencias del estado, Caja Popular y comercios), en la segunda aparecen las pequeñas quintas y emprendimientos agrícolas de pequeña escala, y en la última -zona rural- fincas agrícolas ganaderas asentadas cerca de los recursos hídricos y territorios de pastoreo con prácticas ancestrales de puesteo, en cumbres medias y altas.

El casco urbano de no más de 50 manzanas -no todas asfaltadas- se encuentran las oficinas de la Comuna, la Iglesia San Ramón Nonato construida en tierras donadas por la Comunidad a fines del siglo XIX, El Policlínico “Dr. Said Tuma” y antiguas casas de familias tradicionales amaicheñas.

La población económicamente activa se desempeña en actividades ganaderas y agrícolas en pequeña y mediana escala, en actividades vinculadas a la construcción (albañilería), elaboración de productos comestibles (quesillos, dulces, arropes, panes, vinos y aguardientes regionales, entre otros) y artesanías locales (destacándose el tejido en telar y la alfarería). Las unidades domésticas de la CIAV utilizan mano de obra familiar no existiendo relaciones asalariadas permanentes y la mayoría de los hogares, se dedican a las tareas de producción agropecuaria-artesanal antes nombradas. A su vez, dentro del espacio doméstico, hay trabajos feminizados, quedando privatizados e invisibilizados (Pérez Orozco, 2018; Rodríguez Enríquez; Federici 2018), como ser el cuidado de personas mayores, hermanos/as/es pequeños/as/es e hijos/as/es, asimismo tareas como cocinar, limpiar y ayudas escolares, entre otras. Siendo prácticas, en su mayoría realizadas por mujeres, como rol asignado culturalmente, en este caso dentro de las familias *comuneras* y no *comuneras* también.

Por otro lado, son empleados/as/es públicos: docentes, personal de la comuna y del área salud, empleados/as/es de Vialidad Provincial, Irrigación, Juzgado de Paz y Biblioteca Popular. Además, hay un sector de la población, que recibe jubilaciones, pensiones y programas sociales. Se completa con el trabajo en agencias estatales y múltiples emprendimientos turísticos, cuyos dueños/as/es son familias *comuneras*, pero también residentes. Al convertirse con el tiempo la comunidad de Amaicha en un punto turístico se

edificio a la CIAV para su gestión cultural. Existe un avance legal a favor de la comunidad, aunque la situación continúa siendo inestable, ya que en 2008 hubo un recurso de amparo a favor de la comunidad como poseedores, pero el edificio está a nombre del Superior Gobierno de Tucumán, es decir no hubo una transferencia de titularidad (datos aportados por *comuneros* y *comuneras*, relevados en diferentes encuentros donde se puso en consideración este tema).

han desarrollado emprendimientos gastronómicos y hospedajes, que los ponen en contacto con gente de las más diversas nacionalidades, muchas veces en la búsqueda de un turismo sustentable, donde la cultura local ocupa un lugar central. La producción agraria más importante es el cultivo de vid, las uvas y sus subproductos artesanales (variedades de vinos en pequeñas bodegas familiares). En este sentido, la Bodega Comunitaria “Los Amaichas”¹⁸ -única experiencia en el país de una Comunidad Indígena propietaria de una bodega- fue financiada por el Ministerio de Agricultura de la Nación a través de la Subsecretaría de Agricultura Familiar, conjuntamente con el Instituto Nacional de Vitivinicultura. Ubicada en la localidad de El Tío, alberga todo el proceso de producción de vino de la zona amaicheña. Se eligió un diseño de Bodega Comunitaria representativo de las unidades habitacionales propias del periodo prehispánico original, utilizando materias primas de la zona. El trabajo de edificación estuvo en manos de *comuneros* maestros mayores de obra, quienes utilizaron el pircado como técnica ancestral de elevación de muros para el desarrollo de los habitáculos circulares interconectados.

Un aspecto importante del desarrollo familiar y comunitario lo constituye el conocimiento empírico del territorio por parte de *comuneros/as/es*, lo que implica saberes específicos acerca de la distribución, manejo y época de recolección de las distintas especies vegetales para la alimentación y la construcción de hogares, corrales y puestos, como así también sobre el manejo de los recursos hídricos. Los conocimientos heredados de los/as/es “mayores”, en las construcciones de “antes” y elementos naturales del territorio son ampliamente usados por las familias *comuneras* y el territorio se comporta como la fuente primaria para la selección, extracción y empleo de materias primas para sus sistemas constructivos. En el territorio, en las unidades de viviendas como en los puestos y corrales, se utiliza el empleo sistemático de materiales principalmente de origen vegetal y mineral (tierra, rocas y jarillas) y también animal (los tientos de cuero usados para amarrar vigas, cañizos de las cubiertas, entre otros, etc.), combinando distintas materialidades y saberes para dar soluciones arquitectónicas concretas según las funciones específicas que las construcciones cumplen.

Los suelos de la zona son aptos para el cultivo de ajo, alfa, zapallo, cayote, pimiento y hortalizas de hojas verdes, sobre todo en la zona de Encalilla, donde se encuentra la estación

¹⁸ La obra inició en 2011 y se inauguró en 2016. La Bodega Comunitaria “Los Amaichas” recibe uvas cultivadas con trabajo de familias que se vinculan comercialmente entre sí. El modo de administración del emprendimiento puso en marcha la primera experiencia empresarial comunitaria regida por las reglas de la economía social y solidaria, propia del modelo sudamericano del Buen Vivir. Entró al mercado el vino “Sumak Kawsay” en sus dos variedades: malbec y criollo. Para ampliar información recurrir a: “*La Bodega Comunitaria de los Amaichas: proyecto agroindustrial económico y político para su desarrollo autónomo*” de Mario Arias en Arenas y Morandi comp. (2021).

experimental del INTA¹⁹. La agricultura de escala familiar se realiza en todo el territorio por *comuneros/as/es* siempre que se cuente con acceso al riego (por acequias). En las poblaciones de mayor densidad, en el casco urbano de la villa, hay actividad comercial como almacenes familiares de rubros generales, tiendas de ropa, carnicerías, forrajerías, un supermercado, negocios de ventas de artesanías y funciona una Cooperativa de Artesanos desde 1986, con trabajos de artesanos/as/es locales en donde se fiscaliza que los trabajos sean elaborados artesanalmente.

En lo que respecta a la atención de la salud, la comunidad cuenta con el Policlínico “Dr. Said Tuma”, que atiende las veinticuatro horas y que pertenece al Área Operativa Valles y dos CAPS (Centro de Atención Primaria de la Salud) ubicados en localidades cercanas de Los Zazos y Ampimpa. También se encuentra activo el Centro de Acceso a la Justicia (CAJ)²⁰, compuesto por una abogada, una médica, un trabajador social (no *comuneros/as/es*) y un chofer/administrativo (*comunero*). Cuentan con una oficina en la sede de la Casa de La Gobernanza de Los Amaichas, una oficina móvil (camioneta 4x4) y tiene estipulada un área de cobertura de 200 km. a la redonda desde su base en Amaicha, asesorando, gestionando e interviniendo en temas legales, sociales, médicos y comunitarios²¹.

Dentro de lo que es el área de la salud, es importante visibilizar en el territorio que la atención vinculada a los procesos de tensión y distensión entre la medicina “hegemónica” o “farmacológica” y la medicina “tradicional”, “ancestral” o “autóctona”²² marcan las prácticas territoriales, lo cual es demostrado en esta Tesis, específicamente en relación a las complejidades en los traslados a hospitales y la atención en los procesos de atención de nacimientos²³. En el ámbito educativo la comunidad cuenta en la zona urbana con la Escuela N°10 “Claudia Vélez Cano”, de nivel inicial creada en 1906, la que dispone a su vez de una sección de Educación Especial y Escuela para Adultos/as/es por la noche. Por otro lado, la

¹⁹ Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, es un organismo público descentralizado con autarquía operativa y financiera, que se encuentra bajo la órbita de la Secretaría de Agroindustria de la Nación.

²⁰ Tiene tres fechas de creación que responde a los tres momentos donde se fue concretando el proyecto. El 1 de noviembre de 2018, comienzan a trabajar la médica, el trabajador social, una enfermera y dos agentes sanitarios, como becarios/as del Programa Médicos Comunitarios. El 1 de febrero de 2019, se contrata a través del Ministerio de Justicia de la Nación al equipo definitivo. En relación al trabajo en territorio amaicheño que lleva a cabo el CAJ, realicé un pedido para la obtención de datos oficiales con respecto a los casos de violencia de género en la CI de Amaicha -cuantas denuncias se han realizado, cuantas tuvieron su debido recorrido jurídico y cuantas no- datos estadísticos/cuantitativos. Pero no se obtuvo una respuesta favorable, considerando desde el equipo de trabajo, que no podía hacerse pública tal información. Si bien era relevante poder acceder a la misma, esta Tesis hace hincapié en la profundidad de los testimonios recabados en el trabajo de campo, poniendo el foco en la legitimación de la palabra dicha, a través de la profundidad de la entrevista antropológica y la escucha etnográfica.

²¹ Será ampliado en el Capítulo 2.

²² Se puede oír diferentes denominaciones según cuál sea el lugar y grupo social con el que se interactúe.

²³ Son temas que este trabajo analizará en el Capítulo 2.

Escuela Agrotécnica (secundaria) tiende a la formación en áreas agrícolas y zootecnistas. “*Al filo del siglo pasado se abren las puertas para la instrucción de los amaicheños*” (Rodríguez Espada 1984: 52), de esta manera relataba el escritor, enumerando otras instituciones, como ser la Biblioteca “Amado Juárez” creada casi de forma simultánea a la Escuela N° 10. Posteriormente en 1908 se inauguró la Escuela N° 50. Rodríguez Espada (1984) comenta cómo se fueron abriendo las escuelas de Ampimpa, Salas, El Molle, Los Colorados y Yasyamayo. Agrega además que hasta 1935 existía una escuela en Calimonte y hacia 1943 la provincia inaugura la escuela de Los Corpitos, llamada “Manuela Pedraza”, también la comisaría de la Policía de Tucumán, el Juzgado de Paz y el Registro Civil. Posteriormente la receptoría de Rentas y en 1938 se inaugura la sucursal del Banco de la Provincia de Tucumán (Rodríguez Espada 1984: 52)., quedando de esta manera configurado el área de servicios estatales hacia dentro del territorio comunitario.

Actualmente en Amaicha del Valle los índices de escolaridad en el nivel inicial y primario son elevados, no así en el nivel secundario que suele decrecer, ya que los/as/es jóvenes desisten de cursar los estudios secundarios por diversas circunstancias: escasa valorización de la educación, prioridad a trabajos temporales como ser “changas”, oficios de carpintería o herrería, entre otros, como así también trabajos de cuidado en los hogares realizado mayoritariamente por las mujeres.

Amaicha cuenta con experiencia en Educación Superior: el Instituto de Estudios Superiores, que es un anexo del Instituto de Estudios Superiores de Tafí del Valle, que ofrece dos carreras terciarias: Tecnicatura en Economía Social y Magisterio. Recientemente se encuentra la carrera de Enfermería que depende del Sindicato de la Sanidad de Tucumán (ATSA) la cual se dicta en las instalaciones del Instituto de Estudios Superiores (IES) de Amaicha del Valle. Además, se encuentra en funcionamiento el Centro de Desarrollo Infantil (CDI), llamado comúnmente “Jardincito de la Comunidad”, con presencia en el territorio desde agosto del 2013, recibiendo niños/as/es desde los 6 meses de edad hasta el periodo previo de ingresar al Jardín de cuatro años. Mónica Quiroga, referente del espacio, expresa el valor que se le otorga a la educación en la comunidad:

“Nuestros abuelos nos dijeron que había que cambiar el semillero (...) había muchos robos, muchos chicos en la calle, así pensamos en gestionar el espacio y a nosotros los jóvenes nos costó hacernos cargo de nuestra identidad (...) aquí les enseñamos el canto con caja, algunas palabras en quichua, yo les digo de aquí va a salir una Pachamama y eso les va quedando (...) muchas chicas paren a sus hijos jóvenes y ya no podían hacer otra cosa, aquí los dejan y ya tienen libre 3 o 4 horitas (...) nosotros tenemos

un sentido de pertenencia y ese es nuestro compromiso". (Mónica Quiroga, Referente del CDI, 2019).

El Centro de Desarrollo Infantil es un espacio de suma importancia en la comunidad, ya que como nombra la referente, madres y padres puede en el horario de la mañana, realizar tareas laborales -dentro y fuera del hogar-, como así también completar los estudios, mientras los/as/es niños/as/es son contenidos en un espacio que cuenta con desayuno y almuerzo y áreas de juego y didáctica. El CDI comenzó a funcionar con una matrícula de 36 niños/as/es, cifra que se mantiene cada año (a veces ingresa uno/a/e mas si hay pedido de derivación de la Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia (SENAF). Es importante resaltar que más aún en tiempos pasados, en muchos relatos de *comuneras/os/es* es cotidiano escuchar que los/as/es docentes tenían una escasa información en relación a lo social, cultural y político sobre el territorio, en donde impartían sus enseñanzas. Al ser Amaicha del Valle "zona desfavorable" en los circuitos educativos, muchos/as/es docentes no eran *comuneros/as/es* y venían de ciudades a enseñar por un sueldo mayor (100% por considerarse zona desfavorable) , cuestión que aún hoy persiste. Ello se refleja en algunos relatos. Una docente *comunera* sostiene: *"es importante la designación de maestros de la zona, para llevar a cabo el Sumak Kawsay (Buen Vivir) (...) hemos sufrido discriminación de los mismos maestros que venían de afuera, que a veces nos retaban de tal o cual manera, te retaban (...) no diga caschi, diga perro"*, como así también, una enfermera *comunera* expresa *"antes nos garroteaban porque mostrábamos las manos y teníamos sucias de transplantar morrones y cebollas"*. En este sentido -coincidiendo con *comuneras/os/es* que expresaron su perspectiva sobre tal tema- es importante la implementación de políticas educativas que logren articular contenidos con las referencias de la escena local, en miras de poder llevar a cabo un trabajo situado y reflexivo. A pesar de la implementación de la educación intercultural continúa siendo complejo concretarla en el aula, aún con la modificación de la Constitución del año 1994, que a partir del artículo 75 inciso 17, reconoce entre otras cuestiones la educación intercultural bilingüe. Lo que también está reflejado en la Ley Nacional N° 26.206 en su Capítulo XI, sancionada en diciembre del 2006 y en la Ley Provincial N° 8.391 (Tucumán) que abarca el mismo tema. En los hechos, en la provincia de Tucumán existe una modalidad de educación intercultural bilingüe que depende de la Dirección de Asistencia Técnico Pedagógica, que articula otros programas como el Programa de Educación y Memoria y el Programa de Convivencia Escolar en vinculación al Servicio de Asistencia Escolar y el Gabinete Pedagógico Institucional. Hay algunos/as/es docentes que tienen una mirada intercultural y es llevada adelante en micro prácticas en el aula y también hay proyectos con los/as/es alumnos/as/es en articulación con programas provinciales y nacionales. Por ejemplo, las Jornadas de Juegos Originarios que se realizan en Amaicha del Valle desde hace cinco años, en vísperas al 12 de octubre -Día de la

Diversidad Cultural- donde participan las escuelas de la zona, con el objetivo de rescatar juegos tradicionales e indígenas.

Por muchos motivos que escapan al tema específico de esta Tesis hay que decir que la modalidad intercultural no tiene el desarrollo que debiera tener. Lo que se encuentra bajo el marco de una larga puja de las Comunidades Indígenas y el estado, como reflexiona un docente *comunero*, que ha realizado diversas prácticas en el territorio y que actualmente reside en la capital tucumana cuando afirma que las demandas por interculturalidad van de la mano de las reivindicaciones territoriales y las comunidades además “(...) *de estar muy fragmentadas, no tienen fuerza frente al estado, que es un monstruo, es un elefante el estado (...) no pueden obtener demasiadas concesiones de ese estado, por eso tenemos una educación intercultural bilingüe sin financiamiento en general*”. (Docente comunero).

Sincretismos, de ofrendas y rezos

*“Nos costó aceptar ser aborígenes”.
(Integrante de Espacios Políticos de la
CIAV).*

Dentro del ideario de la Constitución de la CIAV como un punto central y reiterado, aparece en el ritual andino la figura de la Pachamama. Este culto a la Pachamama en la CIAV se realiza en dos momentos: el 1 de agosto de manera privada en casas de familia (algunas abiertas a recibir turistas y residentes) y de forma comunitaria convocada por la CIAV y la Comuna en los días del Carnaval, una ceremonia pública que se transforma en un gran acontecimiento comunitario. Esta fiesta implica un acto de reciprocidad en tanto se devuelve lo recibido en dones durante el año. Las ceremonias están a cargo de personas ancianas o de mayor autoridad dentro de la Comunidad. La actividad central es el *chayar*, lo que en el mundo andino está vinculado a “dar de comer y beber a la tierra”.

En la CIAV la “Fiesta de la Pachamama” se celebra en el mes de febrero desde 1947²⁴ en forma pública y abierta en el marco de las fiestas del Carnaval. Se hacen honras a la Pachamama como en el mes de agosto, acompañado por una semana de espectáculos folclóricos. Comienza con el Jueves de Comadres y continúa con ofrendas a las apachetas, inauguración de las pascanas y la feria artesanal, como así también topamientos a pie. En el

²⁴ Años antes la Fiesta de la Pachamama en Carnaval se realizaba en la Plaza Central, bajo un enramado realizado en una de las esquinas. Con el paso del tiempo y el aumento de participantes que asistían al mismo, sumado a nuevos y más artistas convocantes, comenzó a realizarse en “el predio”, un espacio cerrado a trescientos metros de la Plaza (ver Fotografía 1).

Jueves de Comadres -día de inicio del Carnaval- es importante el rol de las copleras, las que se reúnen en una de las casas designadas por ellas en alguno de los cuatro puntos del pueblo, lo que ya es una tradición. Este día es muy sentido por las *comuneras*, como así también por mujeres que llegan de otras localidades, ya que es un día de encuentro y goce de la fuerza femenina a través del canto, la veneración, la hermandad y la amistad. Se pueden observar abrazos fuertes entre las mujeres con saludos de “*feliz día de comadres*”, en la llegada a la plaza con el resonar de las cajas. Las comadres se prometen cuidados entre ellas, que no opera solo en esos días de festejos, sino que se construye como un lazo que se mantiene en el tiempo y en esas fechas, es exteriorizado a través de tales prácticas en el marco del Carnaval. La Fiesta continúa con más de cuatro días de duración poniendo en funcionamiento a toda la comunidad y sus organizaciones culturales y sociales, además de ser una fuente de recursos económicos por la venta de servicios a turistas. Se trata de una trama sincrética: fiestas religiosas colectivas de raigambre hispana, casamientos, comuniones, bautizos, son parte de las expresiones religiosas comuneras, con la siempre presente Pachamama, motivo de veneración cotidiana. La iglesia de San Ramón y las capillas de las localidades rurales y semirurales, son espacios religiosos que muestran el tejido de ese entramado grueso, entre la religión católica y las prácticas/creencias ancestrales, las cuales conviven en una mixtura cotidiana de la sociedad.

La interpretación del presente comunitario y su integración e interrelación con el territorio, conlleva el reconocimiento de la cosmovisión de los Pueblos Originarios en la que sólo es posible el Buen Vivir logrando un estado de armonía con el lugar donde se habita y con los otros seres vivos, reconociendo, por lo tanto, el derecho de los humanos de lograr ese estado de equilibrio, y también los derechos de la Pachamama a ser respetada.



Fotografía N° 1. Fiesta de la Pachamana (sin conocimiento de autoría)



Fotografía Nº 2. Jueves de Comadres, Fiesta de la Pachamama (Carnaval, 2019). Foto de mi autoría.



Fotografía Nº 3. Jueves de Comadres, en el marco de la Fiesta de la Pachamama (Carnaval 2019). Foto de mi autoría.



Fotografía Nº 4. Primero de agosto, Día de la Madre Tierra (ofrenda, 2019).

Foto de mi autoría.

Geografías de pujas y resistencias: aquí y ahora

De las trayectorias que circulan en esta zona, participan tanto sus habitantes (*comuneros/as/es* y no *comuneros/as/es*) como sujetos sociales e institucionales extra-locales, en un escenario moldeado por la dinámica socio-económica local y las condiciones del contexto.

Como bien lo señala Cruz y Morandi (2016) los procesos socio-territoriales e identitarios que estudiamos en la Comuna Rural y la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, se los analiza desde la perspectiva de la colonialidad. Desde allí se comprende tanto la configuración de espacios de lucha emancipadora en términos estratégicos, comunicativos, identitarios y simbólicos. De esta manera las reflexiones implican entender la recreación del territorio comunitario en nuevos territorios (sagrados, ancestrales, colectivos y comunitarios) resultado de fenómenos recientes de re-territorialización. Estas estrategias están atravesadas por la presencia de relaciones sociales que son recreadas en permanente tensión con el desarrollo capitalista y por la coexistencia de las dos jurisdicciones organizacionales en Amaicha: la Comuna Rural y la Comunidad Indígena que coinciden en el mismo territorio.

En relación a ello, es importante visibilizar que toda intervención sobre los territorios involucra una afectación sobre las formas de vida, los medios de trabajo y las formas culturales y políticas de la reproducción social. Entendemos los territorios conceptualizados no sólo como espacios físicos sino como expresión de los procesos históricos (Cabnal, 2010; Manasse y Arenas, 2015; Alonso y Díaz 2018), de permanente construcción social,

escenarios donde se registra una diversidad de procesos productivos, socioculturales, simbólicos y políticos que representan las estrategias y los proyectos que asumen los distintos actores sociales.

Por otro lado, también es importante resaltar que continúa siendo dominante que los/as amaicheños/as se denominen *comuneros/as* descendientes de indígenas que reivindican la Cédula Real del año 1716, siendo la categoría de autoenunciación más comúnmente utilizada, pero no siendo la única. Alejandro Isla en “*Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y estado*” (2009), en base al trabajo de campo realizado en la CIAV años anteriores a la publicación del libro, constata que los amaicheños/as/es no conciben una única forma de autodenominarse o enunciarse frente a los otros. La misma cambia de acuerdo a quien sea el/la/le interlocutor/a/e, por eso se puede escuchar decir, como fue descrito anteriormente, *vallistos, comuneros, indios, tucumanos o criollos*, por ejemplo. Sostiene que esa no constancia se debe entre otras cosas, a lo residual de esa matriz colonial que los/as/es ubicó en situaciones de marginalidad y frente a ello buscan diferentes formas de contestación, visibilización o negociación²⁵. Entonces siendo expuestos/as/es a situaciones de expulsión hacia afuera, se generan tales desplazamientos discursivos para permanecer²⁶. Las identidades de las Comunidades Indígenas pueden ser consideradas abiertas, son dinámicas/performativas y habilitan negociaciones en el territorio (Manasse y Arenas 2015), ya que la identidad de la población oriunda del valle es una construcción compleja. Cada vez más familias nativas se reconocen como indígenas en un proceso que desafía los relatos sobre su desaparición en mestizajes y migraciones. Revisar esos lazos históricos y modos culturales bajo tal denso panorama, describe ese dinamismo.

En la CIAV se establece un complejo entramado de relaciones sociales y políticas que se entretajan donde el estado, lejos de ser una entidad externa y extraña a las relaciones de los espacios rurales-andinos, es en este caso una entidad permanente y cambiante en la práctica cotidiana de los/as/es actores/as.

En síntesis, el territorio comunitario se ha construido a lo largo de los años en base a una profunda historia ocupacional materializada en su trayectoria histórica y documentada desde al menos doscientos años, lo que constituyen ejemplos contundentes de la ocupación y uso

²⁵ A lo largo del siglo XX, los Pueblos Originarios de los valles fueron alternativamente descritos desde el discurso gubernamental y/o académico con una variedad de adscripciones étnicas, desde “descendientes de aquellos bravos calchaquíes”, hasta los “campesinos portadores de cultura folk” y el Censo Nacional Indígena entre 1965 y 1968 excluyó por completo a la provincia de Tucumán por considerarse a priori, que la misma estaba despoblada de indígenas (Lenton, 2004). Recién será en la década de 1970 donde la identidad vallista comienza a afirmarse públicamente su raíz originaria. En 1973 se celebra en Amaicha el Primer Parlamento Indígena Calchaquí. (Ver: apartado IV de este mismo Capítulo).

²⁶ Lugones (2014) con respecto a tales desplazamientos, sostiene que, de una realidad a la otra, la persona cambia en sus posibilidades expresivas, la autoridad de su palabra y su sentido mismo de ser persona, en donde cada realidad tiene una lógica distinta en términos de opresión y resistencia.

actual, tradicional y público del espacio jurisdiccional que ocupa y habita la CIAV. Este es el escenario donde se desarrolla esta Tesis.

II. Colonialidad y territorio

Experiencias comuneras

En el territorio actúan diversas tensiones que surgen de lo analizado en los relatos de las experiencias de *comuneras/os/es*, como así también por la incidencia, en los últimos cuarenta años, de los procesos de reemergencia indígena en el contexto argentino.

Un ejemplo de estas tensiones es el ser o no ser *comunero/a/e*, una categoría que es bisagra tanto a nivel discursivo como en las prácticas frente a otros/as/es, lo cual nos acerca a los temas específicos que aborda esta Tesis. En ese sentido es importante señalar que las naciones americanas esconden el racismo construido por la explotación colonial que sigue en pie, representando los intereses de la economía capitalista, actualmente en su etapa extractivista. Aún hoy el racismo y el sexismo son parte de las prácticas político culturales, como lo explican Segato (2010, 2013) y Gargallo (2012). La construcción del Estado Nación argentino y el proceso de formación de la identidad nacional fue y es un callejón que nos lleva a la problemática estructural y ontológica, que reaparece cada vez que hacemos un análisis sobre *“la nación blanqueada”* (Segato, 2007).

La autora refleja que nacionalizar en el contexto argentino, implicó invisibilizar y suprimir cánones culturales preexistentes donde los Pueblos Originarios, sumado a migrantes y migrantes internos posteriormente, como también señala en *“Racismo y discurso: un cuadro de la situación argentina”* Diana Lenton (2006), son excluidos a través de varias y constantes micropolíticas. Son también las opciones discursivas racializadoras en la Argentina contemporánea, las que anclan su lógica en la matriz de alteridades en el relato hegemónico de la nación, que, desde las primeras décadas del siglo XIX, postulan y legitiman maneras de interponerse políticamente sobre raza y cultura con una finalidad civilizadora. A partir de ello, se toma lo dicho por una joven *comunera* sobre algunas experiencias personales:

“Mi papá siempre me ha dicho que hay gente que ni siquiera dice de donde vienen, porque es mucho decirlo, que se te burlen o no consigas laburo. Él siempre nos ha dicho que es importante que lo hagamos pero que tiene su coste, sostener lo que uno es, eso nada más, sostener eso. Te juzgan por el hecho de ser, no por lo que haces y uno no elige eso. Vos no elegís el lugar donde has nacido, después podés elegir por dónde seguir. Siempre hemos

sido depositarios de la violencia ¿Y por qué lo rechazado no va a buscar volver?”. (Estudiante amaicheña, 22 años).

Esto muestra cómo el discurso racializador es eje de prácticas cotidianas y sentires enquistados en las marcaciones vividas, reproduciéndose en diversos ámbitos como lo son los espacios educativos, áreas de salud y en los tránsitos o pasajes entre el pueblo y la ciudad. Como también lo expresa una *comunera* mayor:

“A nosotros nos dicen coya y hay coyas mezquinos también, a la gente del campo nos dicen “estos son coyas”, así somos tratados a veces nosotros, cuando uno va a Buenos Aires te dicen estos coyas no saben ni hablar (...) a veces en Tucumán se dan cuenta por nuestro vestimiento (sic) y porque cuando pasan los autos nosotros corremos por miedo que te agarre el de atrás, nosotros pasamos corriendo y ellos los de ahí ya están cancheros y ellos pasan cuando frenan”. (Trabajadora ama de casa/cría de animales/ elaboración de panes, 65 años).

Ese pasado no es lejano pues habita, camina y circula en el presente. Observar esas fronteras que se construyen de ambos lados, no es crear estereotipos, sino reflexionar sobre preguntas *“(...) hemos sido depositarios de la violencia ¿Y por qué lo rechazado no va a buscar volver? (...)”.*

Esta investigación liga de manera constante el pasado histórico con la actualidad cotidiana de las mujeres *comuneras* donde establecen trayectorias afectivas, territoriales, políticas y organizativas en una Comunidad Indígena. En este sentido lo heredado del proceso de formación del Estado Nación argentino es una herida abierta en la contemporaneidad, que se vincula con los discursos racializadores actuales, que operan bajo una densa trama simbólica. Segato (2007) describe como el estado argentino se construyó instituyéndose como el gran antagonista de las minorías, encontrando su razón de ser en el conflicto con los grupos étnicos o nacionales formadores, así como hizo de este tema su discurso medular y la misión fundamental de sus instituciones, considerando que la nación fue construida en el laboratorio de la generación de 1880.

Sumado a ello y en vinculación con lo descrito sobre el caso argentino, la categoría de análisis de colonialismo interno de González Casanova (2006) permite comprender los fenómenos de conquista y analizar cómo en tierras latinoamericanas las poblaciones indígenas no son exterminadas y forman parte, primero del estado colonizador, y después, del estado que adquiere una independencia formal.

Estos procesos están constantemente presentes en el territorio de Amaicha y atraviesan el trabajo de campo. Poner en evidencia tal experiencia es vital porque disciplina, como así también reestructura y resignifica, las relaciones y prácticas en el territorio, cuestión que debe ser considerada en cualquier análisis crítico que vaya de lo local a lo global.

Bajo este panorama complejo las organizaciones, grupos y movimientos sociales diversos tejen vínculos, realizan maniobras y estrategias. En el caso de las Comunidades Indígenas del NOA, lo que puede ser trasladado a otras comunidades del país y Latinoamérica, resultaron ser objetos de dominación y explotación, pero a la vez y en paralelo, reaparecen como sujetos de resistencia y autonomía. Lo contradictorio que puede parecer se esfuma palpando la vida en los territorios, registrando que es una lógica que atraviesa la historia de las comunidades; un devenir en búsquedas de formas de enfrentar a ese proceso de colonialismo interno del cual habla González Casanova (2006) y bien detallan Segato (2007) e Isla (2009), la primera describiendo a nivel nacional y el segundo a la escala local de la CIAV.

A su vez lo dicho anteriormente se refleja en lo que Rivera Cusicanqui (2010) llama el “sentimiento de extranjería” en el propio suelo, como relata una joven *comunera*: *“Ponele, vos vas a Tafí y es una locura los indios están escondidos detrás de las casas de los veraneantes, vos acá no ves eso, acá si ves gente local”*. (Estudiante amaicheña, 2018).

Reflexionando sobre lo expresado en el relato es necesario explicar que el caso del Valle de Tafí, merece un estudio aparte²⁷, ya que algunas comunidades tienen una larga historia de lucha por “hacerse visibles” como Pueblos Originarios (caso de Quilmes y Amaicha del Valle) y otras comienzan a tomar visibilidad a partir de la reforma de la Constitución del año 1994. El proceso de reemergencia étnica en Tafí del Valle ha sido más tardío que en otras zonas de los Valles Calchaquíes. Sin realizar un análisis exhaustivo es complejo de entender por qué siendo muy próximo geográficamente e históricamente a la región de Amaicha y Quilmes, y salvo algunos procesos, no participó demasiado en aquellos movimientos sociales.

Es interesante reflexionar, a partir de lo expresado por Rivera Cusicanqui (2010), cuando se pregunta cómo la experiencia de discriminación racial produce sentimientos de extranjería y exclusión en el propio país, siendo estas formas de opresión percibidas como anacrónicas y contradictorias frente a los discursos nacionalistas e integracionistas de los estados - nación contemporáneos. De tal manera operan los modos de pervivencia de la dominación colonial, asentada en la jerarquía racial como mecanismos de estratificación social. En territorio amaicheño estos procesos, disímiles entre sí: lo local/nacional y sus tensiones, son parte

²⁷ Ver, Manasse, B. y Arenas P. (2015) *“Arqueología, tierra y territorios”*, Santiago del Estero, Barco Edita, 2 da. Edición ampliada y actualizada. Manasse, B; Arenas P, y Nolie (2007) (comp.) *“Paisajes y procesos sociales en Tafí. Una mirada interdisciplinaria”* Tafí del Valle, imprenta de la UNT.

troncal de las trayectorias en el territorio, asimilados y no asimilados a través de espacios y tácticas que ellos/as/es mismos/as/es se habilitan para crear la oposición.

Esto será tratado específicamente haciendo referencia al entretejido social femenino en el territorio de estudio -en el Capítulo siguiente- prestando particular atención a cómo operan las violencias sobre los cuerpos femeninos allí situados. Esto permite percibir cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por la colonialidad: reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana (Segato, 2013).

Todo lo expuesto anteriormente otorga una guía para revisar las continuidades históricas entre diferentes periodos y sus respectivas formas de explotación de los cuerpos femeninos, de los recursos y de lo comunitario. Esas violencias pasadas y reactualizadas en el presente tendrán lugar en los Capítulos venideros.

III. Política Indigenista Argentina

Sobre la lucha local

Ser aborígen todavía es un pecado (...) siempre hemos tenido que estar pidiendo permiso.
(Integrante del Consejo de Ancianos de la CIAV).

Hablar sobre política indigenista en la Argentina es complejo, nos referimos a la política de estado referida a lo que hoy llamamos Pueblos Originarios²⁸ (Lenton 2009). En nuestro país tal colectivo fue y es afectado por políticas discontinuas y en su mayor medida erróneas. Como se describe anteriormente sobre el trabajo de Isla (2009), la manera de autoenunciarse de los habitantes nativos/as/es de Amaicha cambia, es intermitente y se modifica de acuerdo a quien sea el/la/le interlocutor/a/e. A su vez el estado ha tenido políticas vinculantes y cambiantes a lo largo del tiempo con las Comunidades Indígenas y en la CIAV. Tal análisis no es menor a modo de abordar y entender con mayor agudeza los procesos vivenciados por las *comuneras*.

La política indigenista argentina fue variando a lo largo del tiempo de la mano de los posicionamientos ideológicos de cada gobierno de turno y de las vicisitudes de los cambios en los procesos históricos. A partir de la “Conquista del desierto” el impacto de esta política fue negativa y errante, con etapas de vacío e inacción (no hacer nada también esa una

²⁸ El estado nacional refiere a Pueblos Originarios y ello es acorde a las nominaciones internacionales. En los diferentes foros y congresos se habla de “Pueblos Indígenas u Originarios”. Estos conceptos son políticamente estratégicos al implicar la autodeterminación y remarcar la pre-existencia. De modo más específico y en Argentina a partir de la ley N° 23302 ya se refiere a “comunidades indígenas”, formas específicas de organización; el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas INAI inscribe de acuerdo a esta última categoría, habiendo varias comunidades de un mismo pueblo (Manasse y Arenas, 2015).

decisión). El giro comienza a darse a partir de la influencia de los procesos de reemergencia étnica (Escolar, 2007) de las comunidades. Sin tales demandas de visibilidad y reivindicatorias, la política establecida por los diferentes gobiernos hubiera sido sin espacios de respiro autónomo para las comunidades. Como bien lo describe Diego Escolar (2007), las coyunturas en que emergen las adscripciones o interpelaciones, generalmente coinciden con momentos de grandes cambios o de pasaje entre distintos modos de producción de soberanía, cuando las formas y repertorios de dominio, resistencia y bloques hegemónicos entran en crisis y con ellas la manera en que se articulan las subjetividades colectivas.

Las sombras coloniales pisan los talones de todo accionar sobre los Pueblos Originarios. Tal política se vio comprometida desde los inicios de la Organización Nacional por el éxito hegemónico de la negación de la diversidad en el territorio administrado por el estado en proceso de consolidación. Como bien lo describe Lenton (2009), tal pensamiento se impuso a lo largo del siglo XX en el discurso político y en el sentido común ciudadano, pese a las frecuentes pistas en contrario ofrecidas por la praxis política. Esto incluyó desde continuidades en la acción militar expansiva o regresiva (arduas de explicar aquí), hasta la experiencia siempre leída como “positiva” de utilización de mano de obra indígena en las agroindustrias regionales estratégicas, pasando hacia el fin de siglo por involucramientos nuevos en una desconfiada base participativa. La cineasta salteña Lucrecia Martel (2021), quien en más de uno de sus trabajos ha visibilizado tal cuestión, lo describe del siguiente modo:

“En los manuales en los que hemos estudiado historia, el indio es el pasado. Lo vemos en el capítulo Precolombino y luego nos cuentan que desaparecieron con las expediciones militares de fines del siglo XIX, que intentaban consolidar los territorios de la república Argentina. De los negros esclavos²⁹ y libertos que eran una población mayor a la indígena en el siglo XVIII no sabemos nada, absolutamente nada, salvo que vendían mazamorra en las calles cantando simpáticos pregones”. (Martel, 2021)³⁰.

²⁹ Alejandro Frigerio en *“De la `desaparición` de los negros a la `reaparición` de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina”* (2008), señala que en relación a los afroargentinos hay dos serias limitaciones que se presentan, en primer lugar la distorsionada información que se tiene sobre sus manifestaciones culturales, y en segundo lugar la falta de trabajos sobre la situación o la existencia de este grupo durante el siglo XX. Resulta interesante que hay “desaparición” a fines del siglo XIX y su “reaparición” o re-visibilización a comienzos del siglo XXI. Donde los historiadores/as tienen como horizonte temporal con respecto a este tema el periodo de 1880 y recién los antropólogos/as/es retoman en los últimos años, analiza el autor.

³⁰ Martel en: <https://jacobinlat.com/2021/09/07/lucrecia-martel-espero-una-pelicula-villera-sobre-la-clase-media-argentina/>

Es importante visibilizar que la política indigenista argentina abarca no solo las últimas normativas reconocedoras de derechos colectivos de los Pueblos Originarios, sino también por ejemplo a las históricas leyes que organizan la llamada Campaña del Desierto, tomando como objetivos de esa política la negación y el exterminio indígena.

Entre tanta espesura algunas luces en el último tiempo se pudieron ver a partir de los contextos dados en el Estado Nación del siglo XIX y posteriormente en el XX. Se ha pasado del confinamiento y la exclusión a otros procesos no menos complejos, de etnogénesis y visibilización de los grupos estudiados. Lo que demuestra prácticas que se ejercen de manera explícita y otras veces silenciosa, con mayor o menor grado de resolución en tanto grupos étnicos en los diferentes periodos de gobierno en la Argentina.

Tales observaciones permiten un ir y venir en estrecha relación con el abordaje que realiza este trabajo de investigación, el entramado entre *comuneras* / violencias / territorio / colonialidad / sistema de salud en el contexto de la CIAV. Ahondar en el tratamiento que el estado-nación otorga a sus alteridades implica develar la construcción profunda y perdurable de las mismas, en relación a procesos de exclusión/inclusión y promoción de los otros/as/es internos/as/es en el marco de la puja hegemónica, que perdura actualmente en el territorio amaicheño.

Los planteos aquí vertidos se orientan a rebatir antiguos prejuicios y estereotipos para explicarlos en paralelo a procesos históricos, coyunturas actuales e intereses en juego. En el trabajo de campo se observa el recorrido minucioso de cómo las alteridades en el territorio, en referencia a las trayectorias de las mujeres *comuneras*, muestran un proceso particular y poco referenciado en el ámbito de estudios en la zona de los Valles Calchaquíes.

Como ya fue expuesto será en el último tercio del siglo XX bajo la égida de las reemergencias étnicas y el accionar de las organizaciones políticas de raíz y militancia indígena³¹, que el estado comenzará a resolver muchas dificultades enquistadas para el reconocimiento. Es a partir de este momento cuando tales organizaciones logran realizar la afirmación étnica, superando, en parte, los riesgos de la discriminación racial, a la vez que logran demostrar la presencia indígena más allá del mestizaje. Con esto comienza a ser posible la denuncia del genocidio, junto con la afirmación de la presencia contemporánea de los Pueblos Originarios (Lenton, 2009). A pesar de los grandes vacíos reiterados en periodos de la historia argentina, donde ningún gobierno ha logrado resolver la “causa indígena”, los procesos llevados a cabo en las últimas décadas nos hablan de otros modos posibles de accionar y de herramientas legales que se establecieron que son fundamentales. Las

³¹ En referencia a las entidades que promueven la extensión y reconocimiento de los derechos de los Pueblos Originarios, desde una perspectiva primordialmente étnica, tomando la pertenencia genuina y la representatividad, Claudia Briones prefiere nombrar como “organizaciones con liderazgo y filosofía indígena”. (Lenton, 2009).

Comunidades Indígenas se aferran a las mismas para encauzar lo que durante años se excluyó o fue solamente la “administración del otro”.

Entrado el siglo XX la política indigenista argentina no otorgó un tratamiento específico a la causa indígena bajo espacios de participación y autonomía étnica. Este panorama estuvo presente hasta llegar el periodo democratizador que acompañó al fin de la dictadura militar en 1983. Allí comienzan algunos, en palabras de Bayer, “pálidos cambios”, previo a que en la década del `70 ya se vislumbrara el protagonismo y avance de los movimientos indígenas. Particularmente en la Argentina numerosas organizaciones indígenas locales comenzaron a agruparse y a conformar redes que apuntaron a trascender y a disputar por primera vez al estado, a la iglesia y a la academia la autoridad de enunciación y acción sobre la cuestión indígena.

Aquí resulta sumamente interesante vincular tales reflexiones con lo expuesto en “Comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales” de Arenas y Ataliva (2017), en el Capítulo denominado “Luchas y reivindicaciones. Una apertura hacia adelante”. Exponen cómo las Comunidades Indígenas regresaron a la agenda internacional y nacional a partir de la década del `80, en donde tiene fuerte relevancia el Convenio 169 de la OIT de 1989 ratificado por 17 países de los cuales 13 pertenecen a América Latina y en donde Argentina firma tardíamente. Tales hechos visibilizaron la lucha de los Pueblos Originarios en un contexto de proyectos liberales y neoliberales que “no tenían” el tema indígena en sus agendas. En el caso argentino específicamente la reforma constitucional en el año 1994, aportó un marco legal importante para las reivindicaciones de los pueblos indígenas en nuestro país. Además en el año 2007 el estado decide hacer frente a los reclamos de las Comunidades Indígenas por el territorio (el cual es uno de los temas más conflictivos hasta el día de hoy), sancionando la Ley N° 26160 que propone la ejecución de un relevamiento técnico, jurídico y catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas actualmente por las comunidades, para la instrumentación del reconocimiento constitucional de posesión y propiedad comunitarias³².

Todo ello posibilita mirar con agudeza la manera en que se fueron desarrollando los episodios de militancia indígena en la provincia. Amaicha del Valle fue epicentro de

³² En sesión ordinaria en el senado de la nación, se aprobó la emergencia que evita desalojos de tierras indígenas. La prórroga por cuatro años fue votada por 43 votos afirmativos, dos negativos y siete abstenciones de senadores de la oposición. La iniciativa pasará a ser tratada en Diputados. El texto aprobado, prorroga los plazos de los artículos 1, 2 y 3 de la ley 26.160 hasta el 23 de noviembre de 2025, que declaran la emergencia en materia de posesión y propiedad de “las tierras” que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas del país, suspenden los desalojos y disponen el relevamiento catastral del mismo. Este relevamiento se debía hacer en un plazo de tres años. Luego tuvo tres prórrogas: en el 2009 (Ley 26.554), en el 2013 (Ley 26.894) y en el 2017 (Ley 27.400). Y el 21 de noviembre del año 2021 finaliza su vigencia. Si no se prorroga nuevamente, quedará sin efecto. Fuente: <https://unjuradio.com/2021/10/29/el-senado-le-dio-media-sancion-a-la-prorroga-d-la-ley-26160-hasta-noviembre-del-2025-es-la-ley-de-emergencia-territorial-indigena/>.

encuentros claves como se nombró anteriormente, y no es menor que Esperanza Nieva³³ - *comunera* amaicheña asesinada en Amaicha del Valle (ver Capítulo 2)-, fue vicepresidenta de la Federación Indígena de Tucumán, lo cual muestra cómo los espacios políticos en clave femenina en la zona vallista, se encontraban y se encuentran en tensión.

Del 15 al 19 de diciembre de 1973 se realiza en Amaicha del Valle el Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes. A éste acudieron de Tucumán las comunidades de Amaicha, Quilmes, Valle de Tafí, Mala Mala, Chasquivil, entre otras y también representantes del NOA e invitados de Neuquén y Buenos Aires. Entre los logros además de compartir el análisis y el debate de la situación a escala regional y nacional, se menciona la conformación de la Federación Indígena de Tucumán que contaba con Pedro Pablo Santana Campos como presidente, y allí aparece como vicepresidenta, la referente amaicheña Esperanza Nieva. El documento concluye sosteniendo la importancia de organizarse en federaciones provinciales, regionales y nacionales y además solicitar las personerías jurídicas. Se proponía la recuperación de tierras usurpadas, la realización de mensuras territoriales, la implementación de políticas sanitarias y la aplicación de programas educativos adecuados a las distintas regiones (con formación de maestros y educación bilingüe). Cabe señalar la participación de Amaicha no solo aportando una dirigente femenina, en aquel contexto, sino también, la temprana demanda de programas interculturales en áreas de la salud y la educación.

Si durante la primera mitad de la década del setenta las incipientes organizaciones indígenas de Argentina comienzan a tener visibilidad, las prácticas sociales genocidas iniciadas en Tucumán en febrero de 1975 con el “Operativo Independencia”³⁴, obturaron el accionar de la dirigencia indígena.

A cuarenta años de aquel Parlamento en el año 2014 se realizó el “IV Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes” con integrantes de varias Comunidades Indígenas del resto del país y especialmente del NOA. Allí se volvió a reclamar al estado garantizar la real participación en el diseño de políticas públicas, además del control dominial y la ley de regularización dominial en las provincias donde avanzaron los relevamientos conforme a la Ley N° 26.160 (Arenas y Ataliva, 2017). Cabe señalar que muchos reclamos expuestos en 1973, vuelven a estar sobre el tapete sin respuestas en el Parlamento del 2014.

La otra instancia organizativa construida en los últimos años –descrita anteriormente- es la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán (UPND-T), un espacio de decisión intra comunitario. Su creación es un espacio que la propia dirigencia considera como toma de

³³ El caso de Esperanza Nieva, será revisado en el Capítulo 2, como así también, la organización autoconvocada de *comuneras/os/es* demandando justicia por la resolución del caso.

³⁴ El Operativo Independencia fue la primera intervención masiva de las Fuerzas Armadas en la provincia de Tucumán en el año 1975, para la implementación de un plan sistemático de exterminio de opositores políticos. La incursión militar fue un ensayo de la metodología represiva que se extendería luego al resto del país. La operación estuvo a cargo de Acdel Vilas y de Antonio Domingo Bussi.

decisiones colectivas sobre problemas y de articulación frente al estado. También es consecuencia y resultado de la militancia nombrada anteriormente en la década del `70, y que se materializa como sostienen Arenas y Ataliva (2017), en la realización del Primer Parlamento Indígena.

En el mencionado Parlamento del año 2014, se hizo referencia al asesinato del *comunero* Javier Chocobar³⁵; el asesinato del “12 de Octubre” fue un antes y un después. Mostró a los ojos de todos/as/es el accionar violento que se ejerció previamente al asesinato y posteriormente durante su juicio. La sentencia a favor de la familia de la víctima marcó un hito en la lucha de las organizaciones indígenas. Pero con el transcurrir del tiempo lo que parecía ser una batalla ganada no fue de tal manera, porque venció el plazo para que la Corte Suprema de Tucumán dejara firme la sentencia en mes de julio del 2020.

Este escenario complejo muestra los avances, retrocesos y las contradicciones internas de una política que a lo largo de los años fue inconclusa, como así también errante, donde los Pueblos Originarios fueron invisibilizados y estigmatizados a lo largo de los años, y los resabios de ello se cuelan en el contexto actual a pesar de las herramientas legales adquiridas. Es aquí donde mi investigación aflora, a través de un trabajo de campo que va a lidiar con este pasado que influye y marca las cotidianidades vividas en el territorio de Amaicha.

IV. Recapitulando

La tensión inherente a la conformación del estado nación argentino se enraiza en discursos racializadores en la Argentina contemporánea y desde la conformación de los estados nacionales desde fines del siglo XIX. Los Pueblos Originarios de América Latina sufren violencias diversas, simbólicas, epistémicas y físicas. En este sentido el reconocimiento como nuevos “sujetos legales y políticos” y sus “propios procesos de (re)etnización”, no disuelven por completo el agujero colonial, porque frente a estas nuevas reconfiguraciones políticas

³⁵ El 12 de octubre de 2009 Javier Chocobar, integrante de la Comunidad Indígena Los Chuschagasta, fue asesinado mientras defendía pacíficamente parte del territorio de su comunidad, ubicado en Trancas, Tucumán, Argentina. Desde entonces, el Pueblo Diaguita se ha organizado en conjunto con organizaciones de derechos humanos, sociales y políticas, y medios de comunicación para reclamar justicia por su muerte, enmarcada dentro de la lucha por el territorio de las Comunidades Indígenas frente a la explotación con fines económicos de terceros. Después de 9 años de espera, en el año 2018 inició el juicio. Sus asesinos, Darío Amín fue condenado a 22 años de prisión, Luis “El niño” Gómez a 18 años y Eduardo Valdivieso a 10 años. Meses más tarde, se venció el plazo para dejar firme la sentencia, por parte de la Corte Suprema de Tucumán, lo que ha generado nuevas movilizaciones por parte de las comunidades y organizaciones. Amin murió por complicaciones de COVID-19 en 2021 en libertad condicional ante esa demora, Luis Humberto Gómez y Eduardo Valdivieso se encuentran actualmente en libertad condicional. Lucrecia Martel ha realizado una película basada en el caso de Javier Chocobar, llamada “*Chocobar*”. Sobre su realización ver: <http://comunizar.com.ar/chocobar-entrevista-lucrecia-martel/>

propuestas desde las nuevas normativas legales, surgen obstáculos. Por ejemplo, la dificultad de adecuar el marco jurídico positivo del derecho occidental individual, a una normativa que contemple la figura de la propiedad comunitaria y el derecho colectivo (Manasse y Arenas, 2015). Esto vinculando al Derecho Consuetudinario o Mayor, es decir el derecho no escrito de los Pueblos Indígenas, como eje que guía sus prácticas (será ampliado en el Capítulo 2). Tal cuestión constata que, en el territorio, los/as/es *comuneros/as/es* no poseen una única forma de autodenominarse o enunciarse frente a los/as/es otros/as/es. La misma cambia de acuerdo a quien sea el/la/le interlocutor/a/e y el contexto (renegar de lo autóctono o no, por ejemplo). Al ser expuestos/as/es a situaciones de expulsión hacia afuera o de no aceptación en ciertos ámbitos, se generan tales desplazamientos discursivos para permanecer, siendo el colectivo de Amaicha: pujante, contradictorio y con lazos identitarios gruesos (y también fluidos).

Bajo este panorama complejo las organizaciones, grupos y movimientos sociales tejen vínculos y estrategias donde suceden ambas cosas: en el caso de las Comunidades Indígenas del NOA (también del país y América Latina) los grupos étnicos resultan ser objetos de dominación y explotación, pero a la vez reaparecen como sujetos de resistencia como es el caso de la CIAV. Lo contradictorio que puede parecer se disuelve registrando que es una lógica que atraviesa la historia de las comunidades; un devenir en búsquedas de formas de contestar a ese proceso de colonialismo interno del cual habla González Casanova (2006) y bien detallan Segato (2007) e Isla (2009), la primera describiendo a nivel nacional y el segundo a la escala local de la CIAV.

El conocimiento de aquellas violencias pasadas y reactualizadas en el presente en el territorio permiten abrir paso al Capítulo 2, el cual articula junto a éste, un ir y venir, donde las mujeres *comuneras* toman protagonismo en los relatos, en donde la revisión histórica expuesta anteriormente es soporte para entender muchas de las problemáticas que se analizan. El repaso de la historia habilita a una reconstrucción que es necesaria a la hora de contextualizar las vivencias, las violencias, las luchas, los silencios, los pesares y las nuevas dinámicas transitadas por las *comuneras*. Nos aproximamos a las tensiones entre la medicina farmacológica y tradicional en relación a los procesos de atención de nacimiento, parto y puerperio, como así también el análisis de los cuerpos/territorio bajo el accionar del espacio colectivo indígena con las redes afectivas y disruptivas como formas de construcción política. Todo ello conformando una gran trama socio-político-cultural que se va a analizar y describir haciendo foco en la construcción identitaria de las *comuneras* bajo claves de lecturas situadas en el contexto local.

CAPÍTULO 2

VIAJE A LA REACTUALIZACIÓN DE LAS MEMORIAS FEMENINAS COMUNERAS

I. Claves teóricas y experiencias de género en el territorio

“Creo que la resistencia a las mujeres es muy fuerte acá, acá prima mucho eso, prima mucho el tema de los antepasados de lo que se llama los antepasados, los antepasados han sostenido una vida machista seguramente”. (Estudiante amaicheña, 23 años).

En un mundo totalizado por el orden colonial, Segato (2013) y Gargallo (2013) indagan los tejidos ubicados entre el cruce de la colonialidad, el patriarcado y las consecuencias que de éstos se derivan. Ambas investigadoras retoman la propuesta de Quijano (2014), a partir de la perspectiva descolonial, pero incorporando los temas antes nombrados, en miras de una reflexión más actualizada. Tales análisis ordenaron la investigación desde el punto de vista teórico, puestos en constante articulación con lo observado y lo vivido en el territorio.

En este Capítulo se hará énfasis en analizar cómo las relaciones de género se vieron modificadas históricamente por la episteme de la colonialidad, reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana. En ese sentido, se trata de reflexionar críticamente sobre la matriz del poder colonial, teorizando desde identidades y espacios geopolíticos históricamente subalternizados, y que a su vez han accionado otros modos de habitar el mundo.

Distintas prácticas y voces abren nuevas epistemologías de conocimiento más allá de las jerarquías epistémicas globales. En *“La crítica a la colonialidad en 8 ensayos. Y una antropología por demanda”*, Segato (2013) observa cómo la colonialidad se permea en los diversos ámbitos y como la misma no ha terminado de destejarse. El giro descolonial se construye como una propuesta política, ética, estética e histórica emancipadora que, si bien se escribe desde la geografía latinoamericana, es una mirada localizada lanzada al mundo. En este sentido este trabajo tiene como punta de flecha una mirada anclada desde un territorio, que a lo largo del tiempo estuvo en tensión entre pujas coloniales y sus prácticas por mantener visible una perspectiva de reposicionamiento en el plano histórico. Por lo tanto, es prioritario realizar una relectura de la historia en la experiencia latinoamericana, enfocando en la invasión colonial, la fundación de esa matriz y el inicio de la modernidad de la mano del capitalismo.

Bajo tal contexto la raza y el eurocentrismo se conforman como dos aspectos de un mismo fenómeno “modernidad/capitalismo”, que pasan a reproducir el sistema de pares para la explotación: no europeo/europeo, primitivo/civilizado, tradicional/moderno, oriente/occidente,

mágico/formal-científico, irracional/racional y masculino/femenino, donde el referente de valor para esta jerarquía es eurocentrado, lo que implica visibilizar cómo la producción de conocimiento es, por lo tanto, eurocéntrica/ jerárquica y los saberes también pasan a regirse por este escalafón de prestigio, donde la “novedad americana”, incorpora autoridad colonial y relaciones asimétricas, estableciéndose además categorías nuevas como la de “indio”/“negro”/“blanco”/“mestizo” siendo marcas de exterioridad, creadas en este proceso histórico.

Bajo tal contexto Quijano (2014) hace referencia a la falencia democrática en América Latina, manifestando que el estado nación respondió a las elites locales que no cortaron lazo con el orden colonial. Las independencias no disolvieron la colonialidad que permaneció y reprodujo nuevas formas de dominación, lo cual fue expuesto en el primer Capítulo.

Segato (2013), Gargallo (2013), Paredes (2010) y Gómez y Sciortino (2018) amplían áreas específicas de estudio sobre colonialidad y patriarcado en articulación con la interseccionalidad de género, etnia y clase, analizados desde el contexto latinoamericano a través de sus estudios de campo.

Relacionando los enfoques teóricos mencionados y la experiencia en el territorio amaicheño, es notorio como la privatización del espacio doméstico es un tema clave de análisis³⁶. Esta privatización es hoy puesta en tensión desde los movimientos de mujeres y -sobre todo-, desde el ámbito de la economía feminista (Federici, 2018). En lo que al proceso histórico respecta, con el ingreso de la colonia se estableció una profundización de marginalización y expropiación de ciertas prácticas, por ejemplo, los vínculos exclusivos entre las mujeres que se orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria -tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas- se ven desgastados con el proceso de encapsulamiento de la domesticidad como vida privada, conformando el desmoronamiento del valor y de la política del espacio doméstico y las decisiones que afectaban y afectan a toda la comunidad (Segato, 2013). La distinción de los espacios públicos y privados con la consecuente asignación de funciones a cada uno de ellos se encuentra en la base de gran parte del pensamiento moderno occidental. Por lo tanto, hay contrastes entre el periodo previo a la conquista y el posterior, a partir de las transformaciones del sistema de género. Segato (2013) introduce el género en la propuesta descolonial otorgándole un estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de visibilizar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades, al ser captadas por el nuevo

³⁶ Ello es articulado en torno a la “división tradicional” que se ha realizado a lo largo del tiempo: la constitución de lo público como ámbito político propio de los hombres y de lo privado como ámbito doméstico propio de las mujeres. “División tradicional” que esta Tesis retoma en varios fragmentos de la misma en relación a las construcciones sociales en el territorio.

orden colonial moderno. Esta idea ha permitido interrogar las relaciones de género antes del orden colonial y su impronta en la actualidad.

A partir de las sociedades regidas por un estado moderno y la emergencia de la esfera pública como un ámbito separado (administración de la sociedad), el espacio político quedó reducido al dominio masculino, un pilar heteropatriarcal. Esta escisión profundizada a partir de la modernidad y el capitalismo, postula una desigualdad, el espacio privado como ámbito natural de las mujeres. Mientras el espacio público tradicionalmente es el ámbito reservado para la vida política de los hombres, que condensa los valores de la vida en sociedad, el intercambio, el trabajo reconocido socialmente, la recreación y los asuntos del estado. Aun así, es posible pensar que los lugares no se definen de una vez y para siempre, sino que se encuentran atravesados por relaciones de poder móviles que contienen determinados vínculos que los caracterizan, a pesar de que se encuentren estructurados históricamente a partir de la asignación de usos y funciones, según componentes genéricos, étnicos y de clase.

En relación a ello en *"Feminismos desde Abya Yala"* (Gargallo, 2013), la autora realiza un aporte a la producción de conocimiento de las mujeres latinoamericanas, articulando con el compromiso activista como ejercicio urgente. En vinculación a esto, explica desde dónde se ubica para comprender estas temáticas, que intersecta mujeres indígenas, comunidad y estado-nación, donde por estas latitudes sureñas -como en otras-, en las relaciones patriarcales se trenzan tradiciones ancestrales de supremacía masculina, a su vez articuladas con los cánones del catolicismo y la violencia de la conquista, las cuales son experiencias visibles en el territorio de Amaicha: los varones como portavoces de la comunidad en el ámbito público y toma de decisiones gubernamentales, la incidencia fuertemente arraigada por lo menos en el discurso del catolicismo en la comunidad y sus instituciones, por ejemplo, la escuela, como así también el rol que juega el componente étnico a la hora construir fronteras simbólicas, sociales, políticas y culturales, lo que puede ser observado en diversas practicas dadas, ya sea en el sistema de salud, en los procesos migratorios o en el ámbito de la justicia, entre otros.

Para poder comprender lo que sucede en Amaicha en relación a estos procesos, es interesante observar la descripción que hace Segato (2013), de las tres posiciones dentro del pensamiento feminista para visibilizar desde donde parte e interpela este trabajo. Por un lado, el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género y de la dominación patriarcal es universal, sin mayores diferencias, en donde no se visibilizan las problemáticas de las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Este posicionamiento sustenta una superioridad moral de las mujeres europeas o eurocéntricas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora-colonial modernizadora, lo cual en esta Tesis es planteado como una posición a-histórica.

La segunda posición es la de autoras como María Lugones (2007) y Oyeronke Oyewumi (1997), que afirman la inexistencia de la desigualdad de género en el mundo pre-colonial. Segato en contraposición a este argumento hizo un análisis de la civilización Yoruba, pero con conclusiones diferentes (Segato 1986; 2005)³⁷.

La tercera posición es respaldada por vastas evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran, la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas. Esta postura identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad. A su vez es una mirada que busca alejarse del feminismo eurocéntrico.

La última posición respaldada por las investigadoras referenciadas -Segato y Gargallo-, es clave a la hora de realizar una comprensión con referencia histórica sobre las trayectorias femeninas *comuneras* expuestas a lo largo de esta Tesis. Porque el territorio se construyó y se construye a lo largo del tiempo, a través de una trama identitaria indígena, atravesada por procesos e instituciones del estado-nación, donde las *comuneras*, tejen diversos mecanismos de defensa y protección, como así también de goce y afecto, como prácticas políticas distintas.

Mecanismos de invisibilización en la CIAV

Las *comuneras* nunca dejaron de verse en el espejo de las demás, en sus hermanas, madres, vecinas y amigas. Hay un rasgo constitutivo basado en una elaboración colectiva, un pensarse en y con otras, un hacer común y un hilo que une sus trayectorias, aunque en algunos casos con matices que varían, sobre todo en el caso de las *comuneras* más jóvenes.

En relación a esas trayectorias compartidas se observa como en la CIAV los roles femeninos y masculinos se muestran como naturales cuando en realidad son manifestados culturalmente y ello da cuenta de la construcción de género en el interior de las familias *comuneras*: un espacio laboral reducido para las mujeres y una maternidad que comienza a temprana edad. Las características asignadas a la función materna son producto de los aprendizajes y mandatos sociales establecidos. Existe en el imaginario social la idea de que una “buena madre” es la que cumple con la atención de los/as/es hijos/as/es, y tal atención se extiende en el territorio además a la familia más extensa. Esta visión se da aun cuando pueda tener trabajos remunerados por fuera de su hogar, ya que de lo contrario las mujeres suelen ser catalogadas como “madres desnaturalizadas”.

³⁷ De próxima reedición en la antología de la Colección Ayacucho organizada por Francesca Gargallo, que reunirá cien años de pensamiento feminista latinoamericano.

Por otro lado, en relación a pensar estas prácticas de invisibilización en otros ámbitos, es pertinente revisar como el sector educativo ha jugado un papel importante en el territorio. La importancia en la articulación del sector educativo con el tema de investigación, radica en mostrar quienes podían “salir” de la unidad doméstica y quiénes no, en la mayoría de los casos.

Se pueden caracterizar dos grupos etarios en donde el inicio del funcionamiento de la educación secundaria en el territorio opera como referencia para la división del mismo. Uno vinculado a las mujeres a partir de los cuarenta años y un segundo grupo en relación a las mujeres menores de cuarenta años. La educación secundaria se intercepta en el análisis ya que la misma se puso en funcionamiento a partir del año 1986 y generalmente al finalizar la educación primaria, los “varones” comenzaban con trabajos de changas u oficios y las “mujeres” ayudando en tareas del hogar, cuidando de hermanos/as/es pequeños/as/es, ancianos/as/es y enfermos/as/es, entre otras tareas. En aquel entonces -los años anteriores a 1986- cursar la educación secundaria se conformaba como un privilegio de pocos/as/es, *“de hecho antes la gente en el campo distinguía así a la juventud. Por lo general se daba por cierto que los jóvenes trabajaban, cuando alguno de ellos estudiaba”* dice un comunero.

Los pocos recursos económicos -vinculados al acceso a transporte y gastos asociados- fue una de las principales trabas para la escolarización. El sitio más cercano para estudiar era en la Escuela “Normal” en Santa María-Catamarca, ubicado a 20 kilómetros de distancia, pero en aquella época no había línea de colectivo como en la actualidad. *“Costaba estudiar”* fue una frase recurrente en los relatos. Otros lugares frecuentemente nombrados como destino para ir a realizar la educación secundaria eran sitios más alejados -en la zona del llano de la provincia de Tucumán- como ser Monteros, Tafi Viejo o Lules. Hoy en la Comunidad la escuela secundaria “Agrotécnica” cuenta con un porcentaje de estudiantes que fue elevándose en los últimos años, hasta llegar a ciento sesenta alumnos/as/es en el año 2020. Por otro lado, una joven comunera manifiesta que en la actualidad muchos/as comuneros/as terminan su Carrera de Magisterio *“pero no tienen el dinero necesario para realizar los cursos que acreditan puntaje y acceder a un cargo en el territorio”*, lo que genera una serie de obstáculos. En términos generales la escolaridad hasta la fecha ha sido baja, teniendo en cuenta también, por ejemplo, que hasta los años noventa había una fluida migración de las familias comuneras al llano tucumano, muchas “bajaban” con sus hijos e hijas y ello influyó en tales procesos de deserción en tiempos pasados, sobre todo en el periodo de la zafra tucumana.

Con una mirada que excede al territorio amaicheño, la provincia de Tucumán es conservadora y tradicional y da cuenta de ello lo acontecido en el ámbito educativo. En la actualidad todavía se pone en tensión la práctica de la ESI (Educación Sexual Integral) en las aulas, esto viene a colación de cómo en el territorio de Amaicha existía y persiste aun hoy

tensiones para hablar sobre tales temas. Es recurrente oír en los relatos “*no me preguntaban si quería tener hijos*”, haciendo referencia a la poca información sobre anticoncepción y diálogos casi nulos en el interior la pareja (la atención ginecológica en Amaicha en el Policlínico, está vigente en los últimos quince años), lo que será ampliado más adelante.

La dominación masculina fue moneda corriente en las generaciones de las mujeres a partir de los cincuenta años de edad en su mayoría y persiste en la actualidad bajo otras prácticas. Ésta ejerce propiedad sobre el cuerpo de las mujeres, anulando su placer sexual y encasillándolo al ámbito reproductivo, muchas veces no deseado y concretado por esa asimetría de poder. En los contrastes generacionales de *comuneras* se construyen transformaciones, pero también continuidades.

Por otro lado, las embarazadas son expuestas a constantes situaciones de vulnerabilidad en el territorio. Los obstáculos que se les presentan son varios, desde el desarraigo territorial, al despojo de la urdimbre identitaria y la violencia obstétrica, lo cual se ampliará y profundizará en las páginas siguientes.

También se obtura una forma propia de politicidad en clave femenina: la toma de decisiones en lo público en la CIAV es mayormente y desde años atrás, masculina. Los cacicazgos fueron todos masculinos, salvo una excepción hace más de un siglo atrás, con el caso de Bartolina Lera (será retomado más adelante). En el “Consejo de Ancianos” en términos cuantitativos, la composición también es predominantemente masculina. La figura de la mujer representa en lo público solo la transmisión del legado socio-cultural y espiritual, enaltecida en homenajes como la elección de una mujer que “representa” la Pachamama. Si bien siempre está presente en diversas festividades y actos institucionales, no tiene presencia en la toma de decisiones en la gobernanza comunitaria, como así tampoco en el gobierno comunal.

Los cuidados invisibilizados son un pilar de tal estructura en el territorio. El sistema patriarcal fundamenta su desarrollo en el capitalismo afectando directamente a las mujeres, porque el valor del trabajo doméstico (realizado en su mayoría por mujeres) es inexistente, iniciando así la cadena de explotación³⁸. En el territorio amaicheño el cuidado asignado a las *comuneras*, se encuentra enraizado.

En la discusión latinoamericana la noción de “cuidado” se ha asociado a las actividades indispensables para satisfacer las necesidades básicas de la existencia y reproducción de las personas, brindándoles los elementos físicos y simbólicos para vivir en sociedad: el autocuidado, el cuidado directo de otras personas, la provisión de las precondiciones en que

³⁸ Federici (2018) considera, que hasta que no se enfrente el trabajo no remunerado que la mayoría de las mujeres hacen en el hogar, además de otros trabajos, hablar de “integración” en el mercado laboral, es hablar de una sobreexplotación. Esta separación del trabajo de producción y reproducción a través de la discriminación del salario, es lo que denomina, patriarcado del salario.

se realiza el cuidado, la limpieza de la casa, la compra y preparación de alimentos, sumado a coordinar horarios, realizar traslados, apoyo escolar, entre otras prácticas. Por su parte el concepto de “Organización Social del Cuidado” (OSC) refiere a la manera en que interrelacionadamente las familias, el estado, el mercado y las organizaciones comunitarias producen y distribuyen el cuidado³⁹.

Uno de los mecanismos del engranaje patriarcal es derivar la responsabilidad de sostener la vida a las esferas económicas invisibilizadas. Como sostiene Amaia Pérez Orozco (2018), se use la nomenclatura que se use, la responsabilidad de sacar adelante los procesos vitales amenazados se encasilla allí, donde queda privatizada y feminizada, por lo tanto, el reconocimiento de político, pasa a ser clave.

Bajo este análisis, es prioritario remarcar que las condiciones de opresión en tanto económicas, étnicas y sociales no son las mismas para todas las personas en sus diferentes contextos. Por lo tanto, recuperar algunos espacios negados, como así también visibilizar marcaciones culturales, retirándolas de lo “natural” o “lo dado”, es más o menos complejo para ciertos grupos sociales, en tanto étnicamente, económicamente, socialmente y geográficamente diferenciados, conformándose una larga lista de alteridades que trazan fronteras en los distintos territorios. Articulando con el territorio amaicheño, las prácticas de interpelación femenina a nivel micro no resultan sencillas de concretarse en los diversos contextos y experiencias, como fue dicho anteriormente. Por lo tanto, sigue siendo imprescindible visibilizarlo, para que los trabajos feminizados dejen de ser el colchón invisible e infinitamente elástico. Por lo tanto, la reorganización de los trabajos socialmente necesarios y el reconocimiento de su papel político fundamental en la gestión de la comunidad, debe ser expuesto.

Con ello se hace referencia a que hay trabajos que producen éxito y mérito, que pueden individualizarse frente a otros trabajos en los que el mérito se diluye en lo colectivo. Trabajos que se hacen en lo público y en lo visible, frente a otros trabajos que se realizan en las sombras. Los hombres como interlocutores privilegiados en la comunidad en la toma de decisiones en lo público es un ejemplo de ello.

En Amaicha -extensivo también a otros territorios- hay una separación marcada de lo social/espiritual/femenino y lo masculino/político. El lugar de los hombres como portavoces de la comunidad y toma de decisiones políticas, es reflejo de lo analizado. Una joven *comunera* manifestó en relación a ello que “*acá hay machos alfas que son los que ordenan,*

³⁹ En América Latina, se evidencia que, las responsabilidades de cuidado se encuentran desigualmente distribuidas. El trabajo de cuidado es asumido mayormente por los hogares y, dentro de los hogares, por las mujeres. Esto deviene de la concurrencia simultánea de una serie diversa de factores: la división sexual del trabajo, la naturalización de la capacidad de las mujeres para cuidar, las experiencias socioeconómicas estratificadas, entre otros tópicos (Rodríguez Enríquez C., 2018).

hay una trama del poder masculino, a las mujeres les falta estructura también”. Los trabajos asociados a la masculinidad tienen una correlación directa con los réditos materiales y prestigio social, mientras que en los feminizados esa correlación muchas veces es a la inversa. Con respecto a la politicidad femenina en espacios de poder gubernamentales, una comunera expresa:

“Actualmente hay mujeres, dentro de lo que es el ámbito, dentro del Consejo de Ancianos. Son mujeres que están en espacios de poder y de toma de decisiones. Igual sigo pensando que las mujeres ocupamos un lugar secundario en lo que es el ámbito de la comunidad, pero porque creo que nos falta a las mujeres todavía decir ‘estoy en otro lugar, porque quiero estar en otro lugar o luchando por otros principios básicos’. Otra cosa es que las mujeres tenemos el papel más importante en la vida comunitaria, damos vida y la comunidad puede seguir. En segundo lugar, somos transmisoras de la cultura que se transmite de generación en generación, que nos permite ser mujeres indígenas, pueblos indígenas y esa tarea la llevamos las mujeres (...) otras mujeres ocupan espacios de poder en algunas instituciones y ellas podrían despegar ese poder y empoderar a otras hermanas en la comunidad”. (Docente amaicheña, 59 años).

En los registros históricos revisados, sólo Rodríguez Espada (1984) en unas Jornadas Culturales del Valle Calchaquí hace mención a Bartolina Lera, al mando del Cacicazgo (ninguna otra lo ejerció posteriormente hasta la actualidad, siendo la única mujer Cacica en la CIAV)⁴⁰. A su vez los/as integrantes del Consejo de Ancianos/as, que se conforma con siete personas, fueron y son en su mayoría.

Como dice Pérez Orozco (2018), la matriz heterosexual nos convierte en sujetos dañados, la masculinidad hegemónica sigue una lógica de construcción de sí y para sí, como así también una feminidad hegemónica que sigue una lógica para el resto, una inmolación a través del desempeño de los trabajos residuales. Se puede articular a datos documentales, históricos y etnográficos de prácticas antes de la colonia, que muestran estructuras similares a lo que se llaman relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de

⁴⁰ En el caso de Amaicha, ejerció el cargo de cacica Bartolina Lera en el siglo XIX, hija de Domingo Lera (atacameño) y Dolores Ayala (amaicheña), (fuentes orales). *“Hacia 1840 se hace cargo del cacicazgo una mujer: doña Bartolina Lera de Tolaba, que gobernó hasta 1855, año en que falleció; le sucedió Manuel Díaz. En 1880 le sucedió Pedro Ayala. Hacia 1904 le sucede su hijo Timoteo, que gobierna hasta 1934. Al fallecer le sucede su lugarteniente, Agapito Mamaní Arce. Dura en el cargo hasta 1961, fecha de su muerte. Le sucede su hijo Filemón, quien renuncia dos años más tarde. Una asamblea general elige a Reimundo Silva”* (Rodríguez Espada 1984: 50).

prestigio entre la masculinidad y la feminidad, pero en ese “patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2013) previo a la conquista, eran más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran obturadas en su equivalente moderno occidental. De manera similar lo expone Gargallo (2013), analizando que no sólo existe un patriarcado occidental en Abya Yala en la actualidad, sino también afirma la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental, luego con el ingreso de este último, se articulan y dan lugar a lo que desde el feminismo comunitario denominan como “*refuncionalización patriarcal*” (Guatemala) o “*entronque patriarcal*” (Bolivia).

En este sentido, Segato y Gargallo hacen explícito el tránsito previo al orden colonial y posterior al mismo con respecto a las relaciones desiguales de género a través de las categorías de patriarcado de baja intensidad y entronque patriarcal/refuncionalización patriarcal. Si bien es posible decir que siempre hubo jerarquía y relaciones de género basadas en relaciones de poder y prestigio desigual, con la intervención colonial estatal y el avance de la modernidad esa distancia opresiva se magnifica. Ocurre una mutación bajo el manto de una aparente continuidad. En definitiva, sostiene Segato (2013), estamos remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra.

Aún bajo un patriarcado de baja intensidad antes de la colonia, Segato (2013) explica que algunos pueblos indígenas como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquís de Paraguay, Javaés de Brasil, el mundo incaico pre-colombino y una cantidad de pueblos nativos norteamericanos y de las primeras naciones canadienses, como así también grupos religiosos afro-americanos incluyen lenguajes y contemplan prácticas sexuales no heteronormadas. Las cuales posteriormente son bloqueadas por la lógica binaria del orden colonial⁴¹.

En definitiva, la modernidad trae consigo nuevas construcciones sociales, más rígidas y desiguales. Las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno, es decir, aquellas prácticas que previamente eran jerárquicas en contacto con el discurso de la modernidad se agrandan. Esto se debe a varios factores: la magnificación de los hombres en el ambiente comunitario en su papel de intermediarios con

⁴¹ Estos temas también fueron analizados por la psicóloga y activista María Galindo en “*No hay libertad política si no hay libertad sexual*” (s/f), donde analiza la multiplicidad de prácticas sexuales de la cultura moche en Perú. Allí el mejor testimonio de lo mencionado, son las cerámicas moche de la costa peruana, colección de cerámicas que aportan una iconografía sexual elocuente de origen preincaico y precolonial.

el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la pérdida de poder de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos y la privatización de la esfera doméstica y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos, uno constituido como público en oposición a otro, constituido como privado (Segato, 2013). En este sentido hay una tendencia de jerarquías asimétricas, con variaciones de grados y matices en cada contexto, pero bajo una estructura profunda que rige esa universalidad⁴², siendo ejemplo de ello, lo que se fue exponiendo en esta Tesis en relación a la CIAV.

Tal sistematización teórica permite entrever continuidades, rupturas y transformaciones en una zona vallista -específicamente en una Comunidad Indígena- bajo sus diferentes prácticas, lógicas e intercambios con ese orden colonial moderno instalado. Donde hay varias intersecciones en juego y fisuras abiertas, que serán analizadas en los relatos posteriores en paralelo a tales herramientas teóricas.

II. La dimensión vivida de la transversalidad de las violencias: hacia la reactualización de memorias.

Las construcciones de ser *comunera*

Las historias y experiencias vitales de las *comuneras*, lo que aquí se denominan “trayectorias femeninas/vivencias femeninas”, son necesarias pensarlas como categorías plurales que indican un recorrido. No es posible universalizar(nos) en la producción de un concepto identitario estático. Por ese motivo se utiliza tal forma de enunciación que dejan ver esos movimientos.

Investigar y estudiar donde hay un vínculo por fuera del trabajo de campo con las entrevistadas/os/es, siendo ellas/os/es “no lejanos/as/es” implicó realizar una reflexión sobre cómo se construye este particular trabajo de campo, cómo fue mencionado en la Introducción. Se incluyen discusiones éticas, donde el quehacer antropológico asume el hecho de codearse con relaciones afectivas y sociales forjadas en la Comunidad, a partir de mi residencia en la misma.

⁴² El relativismo de las construcciones de “mujer” y “hombre” son categorías asociadas con contenidos diferentes y en épocas disímiles. A su vez el descubrimiento a través y a pesar de las diferencias culturales, de una tendencia a la universalidad de la jerarquía de género, es decir, de la universalidad del género como una estructura de subordinación, abrió el paso a trabajos hoy clásicos. Varias autoras escribieron sobre esta tendencia universal, e intentaron explicar porque a pesar de las diferencias culturales se da esta tendencia general: “Woman, culture and society” (Louise Lamphere y Michelle Rosaldo, 1954), “Toward an anthropology of women” (Rayna R. Reiter ed., 1975) y “Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality”. (Sherry B. Ortner; Harriet Whitehead, ed., 1981.)

La intervención científica es también de carácter político, es una constante el interrogarnos desde dónde se produce conocimiento y donde lo teórico y lo metodológico se combinan. Cuando se realizó este trabajo de campo, intervine políticamente: *comuneras* y yo, nos re-estructuramos, modificamos y re-aprendemos en un proceso reflexivo. Y la distancia ya no es prueba de objetividad. La antropología de sesgo positivista se escurre, entre el barrio, la plaza, los cumpleaños, las charlas en la despensa, las esperas en la sala del Policlínico y en el patio de la escuela, en lo “recibido” y lo “dado”.

Los relatos de las mujeres si bien se conforman como experiencias vividas de forma individual, expresan significados socialmente construidos, y en su expresión cotidiana manifiestan procesos y dinámicas culturales. Por ejemplo, en una siesta de otoño, una vecina reflexionaba sobre cuestiones diversas, aunque todo fluía por un mismo canal: las conflictividades de las mujeres en todos los planos en el territorio, con sus particularidades históricas, políticas e identitarias, expuestas algunas en los apartados anteriores. Parte de ese relato comenzó a ser tejido en este apartado, en relación a los condicionantes que de alguna manera construyen el lugar social de las mujeres, ya sea en una comunidad, en un pueblo, en un grupo o en una organización. A partir de las condiciones de género de las mujeres indígenas diversos estudios latinoamericanos (Gómez, M., Sciortino, S., 2018; Rodríguez M. 2010; Gómez M. 2010) vienen problematizando la idea de la triple opresión, esto es, que las mujeres indígenas atraviesan una triple marginalización a diferencia de otras mujeres: por su condición de género -por ser mujeres-, por su condición étnica -por ser indígenas- y por su condición de clase -por ser, en su mayoría, mujeres pobres-. Esa condición de género si bien se expresa en múltiples campos, no es estática sino histórica y puede ser fluctuante.

A su vez no es menor observar que en la Comunidad de Amaicha históricamente hay familias que han sobresalido en ingresos y acceso a los recursos materiales y culturales, siendo un sector minoritario de la población. Pero la noción de la propiedad comunitaria dada en la CIAV limita ese marco de ser “unos/as/es más que otros/as/es”. La propiedad comunitaria es una limitante conformándose como una Comunidad más “pareja” en términos socioeconómicos con respecto a otros territorios donde el modelo afín al capitalismo está enraizado con respecto a la tenencia de la tierra. Por lo tanto, frente a estudios como este -situado en un tiempo y lugar específico- es importante mencionar tales particularidades que la CIAV alberga, escapando de reduccionismos cuando de Comunidades Indígenas se trata. Otra cuestión no menor al respecto es que muchas de las complejidades socioeconómicas en el territorio, están vinculadas a las distancias de la Comunidad en relación a diversas instituciones y servicios de salud, educativos y entretenimientos, entre otros.

Así se articula una mirada no esencialista en este caso de estudio sobre las *comuneras*, pero también sobre los Pueblos Originarios y las Comunidades Indígenas en general. El

paisaje social dentro de una misma comunidad (en este caso en la CIAV), suele ser heterogéneo y también está atravesado por relaciones desiguales de poder en relación a las condiciones de vida actuales.

Es importante nombrar el rol de la escuela en el territorio y su influencia en los procesos de construcción y trayectorias *comuneras*. Como institución del estado la escuela tiene un gran poder de vehiculizar procesos de transmisión de las hegemonías, naturalizando contenidos remarcados en la cultura nacional y como aparato cultural construye buena parte del sentido común local (Isla, 2009).

La educación primaria en Amaicha del Valle se inició en vísperas del siglo pasado. En 1906 se crea la Escuela N° 10 “Claudia Vélez Cano” y casi en forma simultánea se inaugura la Biblioteca “Amado Juárez”. En 1908 se funda la Escuela N° 50 “Santa Cecilia” por parte de Amado Juárez en Los Zazos⁴³. A su vez la educación secundaria en la comunidad amaicheña comenzó recién en 1986⁴⁴, año de su fundación y se conformó en un privilegio debido a los restringidos recursos de algunos grupos familiares (datos que fueron detallados anteriormente). Una *comunera* describe la influencia de ello, en las experiencias posteriores de gran parte de la población:

“(…) en esa época acá no había secundario, o te casabas quedándote acá toda la vida, o buscabas una nueva oportunidad en otro lado. Mi hermana mayor ya estaba en Buenos Aires, si querías estudiar acá era en Santa María. Acá los únicos que estudiaron en esa época el secundario eran los hijos de los que tenían un sueldito, hijos de docentes. Terminabas el primario y tenías que ir a laburar, no había colectivo que vaya a Santa María como es ahora. Ahora los chicos que no quieren estudiar son vagos. Nosotros en esa época, si nosotros hubiéramos tenido la posibilidad todos tendríamos que ser profesionales todos, porque mi mamá no nos dejaba faltar nunca a la escuela. Yo lo que veo ahora, los chicos de ahora, los padres le dan todo a los hijos lo que ellos nunca han tenido y eso no está bien desde mi punto de vista, todos sufrimos de alguna manera, emocional, falta de dinero, falta de afecto, pero a los hijos les tenés que enseñar de donde viene el dinero, trabajar, sino te sale un desastre, o se van para el otro lado o no le dan nada. Ahora tienen a una cuadra la secundaria. Una amiga me decía vamos a

⁴³ Localidad ubicada a 8 kilómetros de Amaicha del Valle. Con un tránsito constante entre ambas localidades, en un paisaje que no demarca inicio y terminación de una y otra.

⁴⁴ “En el año 1986 se creó la primera escuela secundaria en Amaicha, como producto de largas gestiones de la dirigencia pastranista para aprovechar las oportunidades que dieron los primeros gobiernos democráticos en las comunas rurales. En 1988 esa escuela contaba con ciento cuarenta alumnos” (Isla 2009: 208).

terminar la secundaria. Pero mi mamá no tenía condiciones, ella si tenía. El padre de ella trabaja en Vialidad. En esa época, treinta y cinco años atrás, no había autos como ahora para pasear a la vuelta de la plaza. Solo algunos tenían auto, dos o tres. Y ellos los mandaban a los hijos a estudiar a Santa María y llevaban a un par, pero pagando y no había colectivo. Y yo decía qué hago acá, acá me voy a morir de angustia, era muy activa". (Artesana amaicheña, 45 años).

El no acceso al título secundario -habilitador para continuar carreras terciarias, superiores o universitarias- lleva a la toma de trabajos varios en el territorio, sobre todo en un tiempo ubicado antes de 1986, como fue mencionado⁴⁵. En la actualidad se cuenta con tres opciones de estudios superiores en la CIAV: Enfermería, Profesorado de Educación Primaria y Técnico Superior en Agro Economía de los Alimentos. Tal contexto previo a la instauración de la enseñanza secundaria, generaron formas particulares de transacciones y de intercambio para la subsistencia, que se dieron en mayor magnitud en los/as/es *comuneros/as/es* que en la actualidad tienen 35 años de edad para arriba. Desde las *changas* basadas en trabajos diversos como construcción, desmalezamiento, cercadas, limpieza, jardinería - "*hacer de todo*"-, generalmente realizadas por los varones en la comunidad. Sumado a la elaboración de artesanías y productos comestibles regionales, comúnmente realizado por las mujeres en la comunidad. Circulan además los trueques de verduras, frutas y animales -"*lo que se pueda trocar*"- y se pagan trabajos o favores en bienes de este tipo⁴⁶, como se lo explica una *comunera*:

"Yo que voy y vuelvo, acá no te cagas de hambre, acá vas a sobrevivir, acá la gente no te puede ver tirado mendigando comida que es lo que más

⁴⁵ En la actualidad hay una migración más fluida de jóvenes integrantes de la CIAV a la capital de la provincia de Tucumán para concurrir a carreras universitarias, por otro lado, a partir del acceso a tecnologías y el uso de internet, la realidad se ha modificado para los/as/es chicos/as/es jóvenes. A partir de una mirada que busca no perder los lazos socio culturales que muchas veces conlleva el desarraigo, se ha conformado un grupo/espacio que realizan podcast llamado "*Jóvenes comuneros y comuneras migrantes en la ciudad*", pensado para que lo construyan jóvenes que pertenecen a Comunidades Indígenas, pero residen en San Miguel de Tucumán por distintas circunstancias. "*Es necesario encontrarnos, estrechar lazos y contactos entre nosotros y nosotras para pensar proyectos e iniciativas que puedan conectar el lugar donde vivimos y el que nacimos. Sabemos las dificultades que tenemos, por eso un primer paso es encontrarnos para recuperar contacto*". Fuente: <https://archive.org/details/podcast-ep-4-hoy-migramos-en-busca-de-mejores-opportunidades-hacia-las-ciudades-e>

⁴⁶ "*Como pueblo de tradición agrícola los Amaichas mantienen una relación especial con la Pachamama y siembran conciencia sobre el carácter de sujeto vivo que debe reconocérsele a la Tierra. Su organización social incluye la "minga", el "trueque", el "torna y vuelta" y el "al partir"; institutos de trabajo comunitario vigentes, aunque sin la periodicidad suficiente para contraponerse al individualismo*". (Nieva, s/f).

impresionaba de cuando me he ido a vivir allá, gente pidiendo monedas, lo que ha hecho aca todo es la moneda, antes era otra forma. La moneda viene a hacer aca todo, acá no nos manejamos así (...) yo mucho al centro no voy, es como hacer la vista gorda, o los trapitos en la esquina. Acá no, acá la gente si esta cagada de hambre y bueno empezas a laburar de otra manera, mi hermano labura de changas y a veces ni cobra plata, le pagan de otra manera, tampoco es que lo negrean, acá no siempre es monetario". (Estudiante amaicheña, 21 años).

“Acá no siempre es monetario” nos habla de esas otras lógicas expuestas anteriormente, otros modos posibles de prácticas económicas y sociales⁴⁷ en el territorio, pero también de otros reducidos espacios laborales, como expresa una comunera:

“Mi hermana se quería casar, nosotras éramos muy unidas, íbamos a todos lados, éramos unidas juntas. De pronto ella se casa y quedé sola. Y yo dije si me quedo acá me voy casar y tener doscientos hijos y no quiero, no tengo ganas. En esa época a mi abuela la tenían que operar de las cataratas, mi mamá tenía una hermana de ella en Buenos Aires. Mi hermana se casaba y yo iba quedando en la casa y le dije a mi mamá que quería ir, pero ya sabía que me quería ir para quedarme, ya lo tenía pensado, era la excusa, yo tenía 16, 17 años, mi idea era irme, irme a laburar”. (Artesana amaicheña, 45 años).

A través de los relatos se enlazan varias categorías -género, etnia, clase y región-, esta última pensada como espacios geopolíticamente subalternizados donde el proceso de racialización⁴⁸ como operación discursiva debe ser leído en este caso de estudio en clave de género en el territorio latinoamericano:

⁴⁷ En este sentido, la estructura de las disputas sobre el control de la fuerza de trabajo es discontinua: no todas las relaciones de trabajo bajo el capitalismo eurocentrado y global encajan en el modelo de la relación capital/salario, aunque éste sea el modelo hegemónico. Para comenzar a pensar el alcance de la colonialidad del poder es importante advertir que el trabajo asalariado ha sido reservado, casi exclusivamente, para los europeos blancos. La división de trabajo se halla completamente racializada, así como geográficamente diferenciada. Aquí, vemos a la colonialidad del trabajo como un cuidadoso entrecruzamiento del trabajo y la raza. (Lugones, 2008).

⁴⁸ La racialización, considera Claudia Briones (1998), es una operación conceptual que tiende a inscribir, fijar, y explicar diversos rasgos (fenotípicos y culturales, como el color de piel, el coeficiente intelectual o el vigor corporal, por ejemplo) sobre la base de argumentos que amalgaman la cultura y la biología. Así, se cree que “ciertas capacidades” o “discapacidades”- según como se las lea- de ciertos grupos culturales son innatas, indelebles y yacen como componente biológico-genético marcando y predeterminado las potencialidades de cada grupo. De esta manera, la racialización implica la creación de jerarquías sociales sobre la base de diferencias biológicas y culturales que se creen innatas.

“(..) a mí me ha pasado que yo termino la secundaria en Tucumán y vengo de nuevo Amaicha porque mi mamá estaba enferma. Me casé joven tuve mi primera hija muy joven. Luego cuando estaba embarazada del segundo fallece mi marido. Entonces ha sido tremendo, en la ciudad no fue tanto, pero después de tener los dos niños era imposible ir a trabajar, hacía cosas en la casa, hacía masitas y dejaba en la Cancha de Atlético, en los restaurantes y después se enfermó mi mamá y mis hermanos. Mi papá justo se llevó a mis hermanos que estudien a la ciudad, pero tuve que venirme yo. Mi papá me dice vos con los chicos vas a estar mejor, pero cuando me vengo era tremendo porque acá no conseguía trabajo en ningún lado”. (Docente amaicheña, 55 años).

Además de hacer referencia a los trabajos de cuidado asignados a las mujeres fuertemente en el territorio, agrega los inconvenientes en el sistema educativo, además del laboral:

“(..) luego me encuentro con una señora que necesitaba alguien en Santa María y bueno me voy a trabajar en Santa María, y cuando estaba ahí decido seguir una carrera terciaria un profesorado y resulta que me piden requisitos y había que llenar ficha médica y con la psicóloga. La psicóloga me dice desconozco los motivos por los cuales me caes bien y te voy a decir esta sociedad santamariana es tremendamente discriminadora. Te voy a decir algo, hace como veintiocho años atrás te estoy hablando, por nada del mundo digas que tenés hijos porque no te van a dejar ingresar. No es que los negué, nunca dije, nomás me lo guardé y hace poco me encontré con el preceptor, con el que era mi preceptor y le cuento de mi hijo que estaba operado y me dice ¿que usted tenía un hijo y como ha podido estudiar? De eso te tenías que callar (...) Yo decía antes ‘me recibo y me voy a buscar trabajo con mis hijos a otro lado, aquí no me van a dar trabajo por mis hijos, me voy de este valle’. Ha dado la casualidad que salió el cargo y me quedé. Y a la par de lo laboral, era trabajar con personas que de algún modo estaban formados para discriminar, al pobre, al excedido en edad, a los que no eran del centro del pueblo y esas eran las grandes luchas u objetivos que una se proponía. Porque cómo puede ser que en tu pueblo a tu raza la discriminen”. (Docente amaicheña, 55 años).

Este relato refleja la experiencia de muchas comuneras, donde la maternidad temprana es una constante en sus trayectorias. En la actualidad en menor medida, pero no deja de ser un

patrón que persiste en la comunidad, donde operan cánones de dominación masculina y jerarquías de género. Esas construcciones culturales producen desigualdades sociales y económicas en un mismo grupo étnico, como relatan varias *comuneras*:

“Una ahora planea tener los hijos, habla con el marido, antes no. Antes no nos hablaban en la casa de eso, de cómo cuidarnos, daba vergüenza ir a preguntar”. (Comerciante amaicheña, 50 años).

“Si la mujer sale a trabajar, es porque ya sale a buscar marido afuera. Ese es el temor”. (Empleada en local comercial/amaicheña, 45 años).

“La mujer del valle es muy golpeada, muy sumisa, es una zona muy difícil ahora se fue abriendo camino, ‘muy quédate en la casa y obedece’. Años atrás trabajaba el marido y toda la familia trabajaba para esa persona, un solo sueldo al marido y los otros voluntarios. Tal vez eso debe haber porque antes la mujer no era documentada ¿qué vos no sabes la historia de Eva Perón? Ya viene de una generación. No tenés identidad para reclamar nada, no teníamos derecho de voto y eso tuvo influencia para todo”⁴⁹. (Trabajadora ama de casa, amaicheña, 63 años).

Con claridad se describe una situación vivida por las mujeres -no solo en el contexto local, pero en este territorio lo étnico marca alteridad y es parámetro de subalternidad para el pilar hegemónico/colonial. Gargallo (2013) expresa la situación en el interior de las comunidades, donde las mujeres piensan su realidad de mujeres en diálogo con otras mujeres en el dentro/fuera de su comunidad y compartiendo con los hombres la explotación, el racismo, la violencia institucional, la negación del valor de sus saberes y artes, la sustracción de tierras y agua, pero sufriendo la violencia del padre, del hermano o del marido, dentro de la propia comunidad, conformándose un complejo ordenamiento social.

En ese sentido, la exclusión es compartida por los/as/les integrantes de la Comunidad Indígena frente a un estado que ha generado vínculos asimétricos y desiguales a lo largo del tiempo con la misma, pero a su vez en lo intra-comunitario, opera otro engranaje dispar. En

⁴⁹ Lo cual sugiere una articulación con las palabras de la socióloga Virginia Franganillo en su paso por la CIAV -nombrada anteriormente- cuando ella expresó *“somos herederas de esa historia”*, haciendo referencia a la inclusión de las mujeres en la política a través del ascenso del voto femenino, frente a una ronda de, en su mayoría *comuneras* amaicheñas, en la Casa de Gobernanza de la Comunidad.

este sentido es que las mujeres y las diversas construcciones de feminidad en el territorio quedan en el último escalón aún dentro de sus comunidades.

En el territorio los relatos se unen, conversan y se articulan. Es notoria la construcción de la trama identitaria entre *comuneras*, bajo un contexto y sistema que les señala debilidad y fragilidad. Dice una mujer amaicheña:

“Mi madre era blanquiza, mi papá no. Yo salí como mi papá, mírame la cara. Yo de chica ya me iba a encuentros, encuentros indigenistas y mi mamá me decía ‘esta me salió india’, porque yo era así, rebelde. Mi madre les decía ‘chinita’ a las que no se casaban y tenían hijos de soltera. A mí me pedían que me digan ‘niña’. Por eso todavía la gente me dice niña”. (Comerciante amaicheña, 60 años).

En el relato de la *comunera* sobre su experiencia familiar se ve reflejado el trazo de fronteras en el interior mismo de la comunidad, asociado a la noción de superioridad moral. La madre llamaba a las otras mujeres “*chinitas*”, denominación atribuida a las madres que tenían hijos/as/es en soltera -no casadas- y utilizó en su hija la denominación “*niña*” para diferenciarlas del resto, conformándose un binomio de carácter moralmente asimétrico entre “*chinita*” y “*niña*”.

Lo dicho me recuerda a lo sucedido en un “Encuentro de Copleros” en Talapazo⁵⁰. Una fiesta local en la que acuden copleros/as/es de los alrededores e interesados/as/es en general, al cual asistió un grupo de Amaicha de copleros/as/es. La coplera salteña Balbina Ramos al subir al escenario a cantar, contó que cuando era chica en Bacoya (Salta), no la dejaban en su familia que toque el “erke”⁵¹, porque solo era tocado por hombres. Relató que se crió escuchando la sonoridad del instrumento a través de sus hermanos y luego se dio

⁵⁰ Talapazo es un pequeño poblado ubicado a 7 kilómetros al oeste de la Ruta Nacional N° 40, dentro del recorrido de Valles Calchaquíes. Su entrada se encuentra sobre dicha ruta a 26 kilómetros de Amaicha del Valle y a 6 kilómetros al sur de Colalao del Valle aproximadamente. En esta comunidad viven alrededor de 24 familias. La experiencia vivida aquella tarde talapaceña aunó a diversas personas que residen en los caseríos y pueblos cercanos, que se acercan a este sitio de difícil acceso una vez al año para ofrendar, compartir comidas, bebidas y cantar coplas.

⁵¹ Es un instrumento de viento de diferentes formas y tamaños típico en celebraciones públicas en el norte de Argentina (provincias de Jujuy, Salta y Tucumán), zona norte de Chile, sur de Bolivia, los andes del Perú (Catamarca, Huancavelica, Abancay) y Ecuador. Está formado por 5 o más tramos largos de caña unidos en sus extremos y formando un solo tubo. Al tubo formado por las cañas se le eliminan los nudos interiores y exteriormente puede aparecer forrado con tripa o lana. En el extremo superior posee un pabellón de cuerno vacuno o de latón. Los sonidos se obtienen mediante el sople, las notas se gradúan tapando o destapando la parte ancha con la mano. El extremo inferior posee una embocadura por donde se sopla. Este instrumento puede alcanzar una longitud de tres a siete metros; la “caña” tarijeña suele medir 4 metros. El erke típico carece de lengüeta en su embocadura, cumpliendo la función de ésta la misma lengua introducida dentro de un orificio lateral de la caña.

cuenta que con su voz podía hacer el sonido del mismo. Es allí cuando Balbina comienza a realizar la resonancia del erke con su voz en el escenario. El público quedó en silencio, dando paso a la vibración demandadora.



Fotografía N° 5. “Encuentro de copleros” en Talapazo (2018). Ofrenda a la Pachamama.

Foto de mi autoría.



Fotografía N° 6. “Encuentro de copleros” en Talapazo (2018). Momento previo al almuerzo.

Foto de mi autoría.

Tal experiencia es trasladada a las vivencias de muchas mujeres en los Valles Calchaquíes, donde la trama de género, etnia y clase se presentan en el cotidiano, desde adentro hacia afuera (Comunidad Indígena/ no Comunidad Indígena), como así también en el interior mismo de la comunidad (dentro de las mismas familias y las relaciones de parentesco). Sumándose la historia de opresión compartida con los hombres de la comunidad, como fue descripto anteriormente:

“El contexto de opresión que recibimos en las comunidades es fuerte y simultáneo (...) históricamente nos ha afectado, no sólo a las mujeres de las comunidades sino también a los hombres. Por ejemplo, yo lo veo cuando íbamos a la zafra, las mujeres llevaban la peor parte, pero porque el patrón oprimía al marido de esa mujer, en los surcos, en la pelada de caña, y obviamente, un hombre oprimido, maltratado, descargaba con la mujer y esas cosas nos han afectado y hay cosas que nos siguen afectando. Yo no quiero ir en contra de los hombres, tenemos que ir a la par”. (Docente jubilada amaicheña, 59 años).

Lo puesto a consideración por la *comunera* -las trayectorias de migración, la sobreexplotación de los cuerpos y las formas de interpelación-, será nombrado nuevamente en las páginas siguientes con respecto al análisis de los cuerpos feminizados, realizando articulaciones con un proceso tan particular para la historia de la provincia de Tucumán como fue el periodo de la zafra⁵² en los años setenta y ochenta, donde había una fluida migración de *comuneros* y *comuneras* al llano a trabajar en el *despunte* de la caña de azúcar. En este sentido el relato visibiliza que las relaciones de opresión y violencia de género no escapan al contexto de la historia social de la industria azucarera.

Las *comuneras* protagonistas de estos recorridos de aprendizaje y conocimiento, nunca dejaron de verse en el reflejo de las demás mujeres -y en algunos casos como lo muestra la cita anterior-, como integrantes de un colectivo mayor: los Pueblos Originarios. Hay un tejido constitutivo basado en una elaboración colectiva en donde afloran demandas, pensado en y desde las *comuneras*, pero también en la búsqueda de nombrar opresiones compartidas con los *comuneros*, en una larga historia de lucha desde el orden colonial.

⁵² Se le llama Zafra al periodo en el que se cosechan los campos de caña de azúcar para que pueda ser procesada en los ingenios, ya sea para producir azúcar o para producir etanol.

¿Hay deseo de recuperar esas memorias? Sí. Allí aparece una trama gruesa conformando un campo de tensiones sobre esa multifacética y plural memoria colectiva -sobre el construirse como *comunera*- que se actualiza en los conflictos del presente.

Prácticas liberadoras se presentaron en escena en el relato vivencial que enunciaron y corporizaron ¿o no es liberador despojarse en el discurso de violencias asumidas como lo que debe ser?

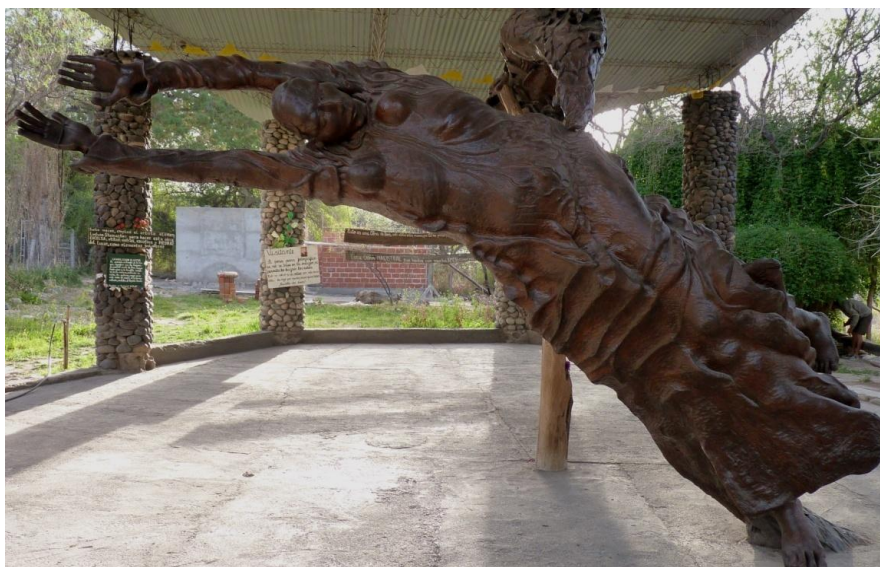
III. Indicios para el estudio del cuerpo feminizado situado

La Virgen Escultórica y la maternidad en el territorio

“Vos fijate la escultura dice mucho, se tiene que observar, es la mujer del valle sufrida, es exactamente igual, igual y ha podido sobrevivir”. (Integrante de Espacios Políticos en la CIAV, Consejo de Ancianos).

En Amaicha del Valle hay una escultura que es muy visitada, denominada en la comunidad como “*Virgen Escultórica*”. La misma fue tallada sobre un tronco de algarrobo (“el árbol” de la zona) por el escultor alemán Ludwig Schumacher. La obra se encuentra a la vera del río “Amaicha”, a unas diez cuadras de la Plaza Principal.

El proceso creativo inició en septiembre de 1995 y culminó en 1996. *Comuneros/as/es* cuentan que las personas se acercaban con comida o utensilios a modo de ayuda y acompañamiento hacia el artista, en los siete meses que duró la creación de la obra. Utilizó como elementos de trabajo, gubias, escofinas y piedras del lugar, como así también herramientas pulidoras.



Fotografía Nº 8. Virgen Escultórica. Foto de mi autoría.



Fotografía Nº 9. Cara de la Escultura de la Virgen. Foto de mi autoría.

Otro artista dedicado al cine, describe a través de su relato la personalidad del escultor, dejando pistas sobre esa vida de viajero solitario. Sumado a relatos de *comuneros/as*, se construía como un anacoreta:

“Lo conocí al artista en una situación particular. Él hacía dedo, en Tafí del Valle o Acheral, no recuerdo bien. Yo iba a hacer un corto en Amaicha, que se llamó la ‘Maquina de Humo’, que participó bastante gente en Amaicha. Lo recogí, estaba haciendo dedo hace un día creo, esperando que lo recojan de ahí. Él no sabía muy bien donde iba, no es que llegó a Amaicha sabiendo que iba a hacer la escultura, esto me lo contó en el viaje, en el primer viaje que hice, dos veces viajé con él. Él llegó a Amaicha, no me acuerdo si se instaló en el camping, donde se instaló (...) y después lo volví a ver, una vez en la plaza, y me dijo que quería hacer un homenaje al lugar. Era una persona muy agradable, parco y de pocas palabras, muy agradable, tenía un mundo muy interesante, había viajado mucho”. (Director de cine, tucumano, 50 años).

Esta obra forma parte de una serie de otras esculturas que realizó en diversas partes del mundo. Lo que sí es una certeza es que el artista en la CIAV sintió algo particular para decidir parar y emprender la realización de la escultura, siendo un territorio que caló hondo en él. La cartelera expuesta en el sitio dice: *“En su mensaje de paz a todos los hombres del mundo, Ludwig Schumacher, eligió este lugar (¡DICHOSO DEPOSITARIO!) en Sudamérica para dejarnos una joya, con altísimo contenido espiritual y artístico (obras realizadas en Europa y Estados Unidos, a realizar en Kenya y Sumatra). Además de esta excelsa obra, Ludwig dejó*

el sello, de una personalidad especial, donde su humildad rayaba con lo sublime, caló hondo los corazones amaicheños, sentimiento profundamente manifestado en la emotiva despedida que se le tributó. ¡Ludwig muchas gracias por tu mensaje de amor! Que el señor y la M. Santísima te protejan e iluminen el camino de tu vida”.

A lo largo de los años el sitio donde se ubica, se ha conformado como un lugar de visita de turistas, siendo un punto importante de recorrida por el paso en el pueblo, donde hay merenderos y asadores para pasar el día. Allí los/as/es visitantes suelen tomarse una foto con la imagen de recuerdo, configurándose como un punto de parada turística.

Por otro lado, la “imagen” es interpretada de diversas maneras. “*La comunidad la interpreta como una imagen religiosa*” cuenta una integrante de Espacios Políticos de la CIAV a un grupo de universitarios/as/es que llegaron a la Comunidad en vistas de estudiar las prácticas políticas, sociales y culturales dadas allí. La cartelería exhibida en el lugar describe la obra “según el autor”: “*La posición inclinada de la Virgen, significa que ha tropezado, pero la mano de Dios, (cuyo brazo nace en la base) la sostiene en la cintura, evitando su caída. La paloma, cuyo pico casi roza en el vientre de la Inmaculada, simboliza el Espíritu Santo. A su vez, la iguana ubicada detrás, es la firma del escultor*”.

Otros relatos de *comuneras* cuentan que los pájaros expresan “*el bien y el mal*” y que la mujer representada es “*una mujer indígena caída del cielo, una mujer golpeada*”. Asimismo, las obras que realizaba el escultor eran representaciones de sus propios sueños, cuentan algunos/as *comuneras/os*. Los/as mismos/as también manifiestan que el artista era “*un hombre místico, que vivía al día con lo que la gente le daba*”, el cual fue declarado “*Ciudadano ilustre de los Valles Calchaquíes e hijo dialecto de Amaicha*”, como se puede leer en las inscripciones realizadas en el sitio.

Para llegar al sitio donde se ubica la imagen -que tiene cuatro metros de ancho por cuatro metros de largo- se toma una calle que lleva el nombre del escultor “*Pasaje Ludwig Schumacher*”, camino que no tiene salida, pues desemboca en un río que la gran parte del año se encuentra seco, salvo en algunos días del verano.

El decir popular registra algunas versiones, desde que el artista fue asesinado a golpes en Kenia (África) donde los/as lugareños/as del lugar no estaban de acuerdo con la creación de una escultura que representara a una Virgen, como así también que fue “comido” por una tribu.

El terreno donde se ubica la escultura fue donado años atrás por la abuela de quien es hoy la partera en oficio y *comunera* amaicheña. Siendo la donación para su ubicación, como así también el vínculo construido con el artista, una gestión *comunera* y no del estado (algunos/as *comunero/as* cuentan que hubo tensiones para definir el lugar de su ubicación). A su vez se conformó una cadena o red de vinculaciones femeninas a lo largo del tiempo, desde la abuela

de la partera actual (quien también asistía partos) hasta la labor de ella, su nieta, en vinculación con las mujeres de la zona hoy en día:

“Soy nieta de Justa Pastrana, nieta de quien donó la tierra para que se haga la escultura. Esto fue enviado por Dios me imagino. Fue algo muy importante plasmado en nuestro pueblo. El escultor era muy creyente, él decía que era más que católico, que era humano, humanista, el dejó varias obras religiosas, en todas partes del mundo. Esta obra es valorada por nuestro pueblo y por los turistas, la escultura fue hecha donde está la apacheta, pero luego viendo las crecientes del río, se la subió, se hizo una Comisión, se la trajo a pulmón, a rodillos (...) Dios ha permitido que esté en ese lugar, la ven como una obra de arte algunos y otros la vemos como que cumple milagros (...) la Virgen está embarazada y arriba está el Espíritu Santo”. (Partera amaicheña).

Son las mujeres las principales interlocutoras en referencia a la representación que se tiene de la obra, a través de relatos enraizados en lo católico. Hay una construcción social *comunera* que observa a la escultura como una obra de arte o hasta una imagen que *“cumple milagros”*, relacionando a la escultura de la Virgen con su rol de “mediadora” entre la comunidad religiosa y Dios dada por la Iglesia Católica a lo largo del tiempo a la Virgen María. La misma se configura para el catolicismo como dispensadora universal de todas las gracias por su divina maternidad.

Se conforma el lugar como un espacio religioso, espiritual y popular, siendo frecuente verlo concurrido por *comuneros/as/es* en fechas importantes, como el 8 de diciembre en el Día de la Virgen, y en las fechas de conmemoración de algunos Santos, como ser San Antonio y San Ramón Nonato, entre otros.

A su vez la Virgen en el plano de lo espiritual, religioso y simbólico, aparece acompañando embarazos y prácticas de atención de partos. A través de la misma, emerge un aura femenina protectora que trasciende. Muchas mujeres se acercan a los alrededores de la escultura a emprender caminatas antes de los partos, también es cumplidora de deseos y se le suele hacer peticiones, como relatan *comuneras*:

“(...) resulta que llego y la doctora había salido de vacaciones y me atiende un médico clínico, encima era varón, me dice te voy a hacer un tacto, tenía así una mano, me mete la mano, era como que la sentí a la mano acá (...) me hizo doler tanto (...) me dijo no va a nacer porque no está dilatado, vaya a la casa y me dijo así. Entonces como que quedé en la nada, llegué y fui a

ver a Olga, me dijo que todavía no había dilatado mucho y que camine. Todo el día caminé. Caminé el domingo, el lunes, todo el día, me dice ya va a nacer. Yo caminé solita por la Virgen, caminaba desde la entrada hasta el fondo, todo solita. Ya en su casa me dijo yo me voy a dormir y vos avísame, luego se levantó a las seis de la mañana a verme y al rato nació, también llamó a una vecina, y fue trabajoso, yo ya estaba muy cansada". (Empleada en local comercial, amaicheña, 45 años).

Al vivir a pocos metros del espacio donde se encuentra la escultura y al haber pasado por allí incluso años antes de mi residencia en la zona, redescubro la imagen, observándola posteriormente a través de la relación con los relatos de las *comuneras*. Hay un proceso de resignificación a través del conocimiento del lugar que ocupa para las embarazadas en el territorio.

El aspecto simbólico en la escultura comenzó a cobrar fuerza en la densidad del trabajo de investigación, mezclándose con las reflexiones sobre género, violencias, territorio, espiritualidad, ancestralidad, gestación y nacimiento. La escultura muestra matices de lo que voy tejiendo en el territorio, una especie de sincretismo tallado, a la vista de todos/as/es.

A su vez, no siendo de menor importancia, la Iglesia del pueblo lleva el nombre de "San Ramón Nonato" el cual se configura como el Patrono de las "embarazadas". Cuenta una *comunera*:

"Dicen que nació muerto San Ramón Nonato, y dicen, que es abogado de las mujeres embarazadas, y también de las malas lenguas y habladurías".
(Artesana, amaicheña, 50 años)

En el pueblo entre *comuneras* y *comuneros* afirman que San Ramón es el patrono de las embarazadas, pero el relato varía desde que él nació muerto y/o que su madre murió durante su nacimiento. En este sentido hay una articulación entre la Virgen vinculada a la maternidad y los partos, y a su vez emerge la figura de San Ramón como patrono de las embarazadas en el pueblo. También cabe destacar que el espacio en donde se construyó la Iglesia "San Ramón Nonato" -frente a la Plaza Principal del pueblo- fue donado por la Comunidad Indígena, lo que muestra la gran trama sincrética en el interior de la misma, donde comulgan las devociones católicas en paralelo a las de impronta indígena.

Es el Santo Patrono de los "*partos difíciles*", "*las mujeres embarazadas a punto de dar a luz*", "*de los infantes recién nacidos*", "*de las personas dedicadas al auxilio de las parturientas*" y "*las oraciones dedicadas a él serían en alejar los malos pensamientos y las habladurías malas*". A su vez, debe su apodo de nonato, "*no nacido*", "*a la primera tragedia que marcaría su vida*": su madre murió horas antes de darlo a luz, por lo que su padre se vio en la necesidad

de autorizar a realizar un parto mediante una cesárea, para poder salvarlo. Fue el primer milagro que la Divina Providencia le habría otorgado. Debido a su milagroso nacimiento se le dio el nombre de Ramón que tiene el significado de ser protegido por la Divinidad⁵³.

Articulando con el análisis de la *Virgen Escultórica*, en la fotografía a continuación aparecen los elementos ofrendados, baberos, porta chupetes, zapatos y ropas de bebés, accesorios como trabbitas del pelo y pulseras, también rosarios, estampitas y papeles de ecografías.



Fotografía Nº 10. Espacio donde se depositan objetos ofrendados, ubicado atrás de la Escultura. Foto de mi autoría.

Estos objetos forman parte de un espacio de ritual y de ofrenda donde la Virgen embarazada representada en la escultura y las personas gestantes, se enhebran en un círculo demandante y místico, en donde religión, arraigo territorial, amparo femenino y saberes tradicionales toman protagonismo en ese tejido.

Se hace presente un hilo sin cortar de violencias colonizadas y re-colonizadas, en la representación de una “mujer indígena” -connotación étnica- y “la Virgen” – de raigambre católica, como construcciones de feminidad: “*Vos fijate la escultura dice mucho, se tiene que observar, es la mujer del valle sufrida, es exactamente igual, igual y ha podido sobrevivir*”, como así también, “*es una mujer indígena caída del cielo*”. Relatos que se conforman como

⁵³ Fuente: <https://hablemosdereligion.com/san-ramon-nonato/>.

demanda de identidad “*mujer del valle, mujer indígena*”, y confirma una resistencia: “*ha podido sobrevivir*”. Lo “indígena” en la figuración de la Virgen se alberga en algunas subjetividades, donde lo étnico y lo católico se permean como la historia misma desarrollada en el territorio.

En la identificación con alguna práctica o alguien hay un reconocerse: “mujer” / “del valle” / “indígena” / “sufrida” / “sobrevivir”. Tales procesos vivenciados, incluido el “reconocerse en” no son elementos aislados, sino que forman parte de un entramado identitario como parte del conjunto social. Como bien explica Geertz (1992), considerar las dimensiones simbólicas de la acción social -arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común- no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas, donde la vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros (Geertz, 1992).

La religión como actividad social encarna varios posicionamientos, donde pueden operar lo sobrenatural, las relaciones interpersonales y los comportamientos de devoción. Siendo prácticas menos racionales y más emocionales que alimentan las creencias y que permean otras partes del todo -cultura- de un grupo social. A su vez tales procesos se encarnan dentro de la experiencia de las mujeres en el territorio, a partir de los embarazos y partos, donde el ritual religioso (caminatas, rezos, ofrendas de objetos preciados) alivia tensiones, crea emociones, propicia encuentros y rememora valores. Lo religioso que abraza a estas experiencias responden a representaciones sociales, cobijadas por una comunidad, en tanto componente cultural articulado al territorio.

En carne propia y el qué dirán

La matriz patriarcal y hegemónica comienza a ser cuestionada con mayor tenacidad en la actualidad, proceso que se encuentra articulado al avance de las organizaciones, movimientos sociales y otros/as/es actores/as a través de sus diversas luchas.

En Amaicha del Valle esta matriz es más marcada, la realidad está situada en órdenes simbólicos y geográficamente ubicados en los cuerpos, en un territorio que adquiere características propias y que fueron descriptas en el Capítulo 1. Bajo este contexto se considera importante diferenciar la “tierra” que se posee, se mercantiliza, del “territorio” que va a adquirir sentido en tanto es “vivido” desde adentro, en vinculación con el espacio, en su relación histórica, familiar, cultural, económica, simbólica y ancestral (Manasse y Arenas 2015). En articulación con Gargallo (2013) sostiene que pensar desde el territorio/cuerpo de una mujer indígena implica pensar desde un cuerpo que ha sido doblemente feminizado: por ser un cuerpo portador de genitales femeninos y por ser cuerpo indio, donde la rapiña que se desata sobre lo femenino, se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin

precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados se practica como nunca antes y en esta etapa de la humanidad es expoliadora hasta dejar solo restos. El discurso cultural sobre el género restringe, limita y encuadra las prácticas. La construcción occidental del género, es una de las menos creativas, porque acorralla la sexualidad, la personalidad y los papeles sociales de manera esquemática (Segato, 2013).

Un relato de una *comunera* abre líneas de análisis con respecto a lo expuesto. Creció a las afueras del pueblo, criando ovejas, vendiendo leche y *"haciendo cosas del campo"*. Nació en la casa como la mayoría de las mujeres de su edad, pasados los 60 años también fue partera en el nacimiento de su sobrino, asistiendo a su hermana sin saber cómo era la práctica de estar en un parto. También recuerda que su abuelo curaba los huesos con pomadas que él mismo hacía con grasa o con aceite y le ponía *"yuyitos"*.

Tiene un hijo producto de una violación. No le contó a su madre *"porque saldría a buscarlo y hacer lío"*, y ella no quería que nadie se entere por miedo a la burla, *"que va a decir la gente"*; situación que igual sucedió porque el violador se reía delante de ella cuando se lo cruzaba en el pueblo, *"lo contaba como chiste"*.

Cuando su hijo creció pudo ir a otra provincia (Buenos Aires) a trabajar en casas de familia, con referencias de una señora que viajaba desde años antes a realizar el mismo trabajo: *"Somos gente honesta, por eso buscaban chicas de acá"*. Allí tenía una amiga de Tafi del Valle; me cuenta que no tuvo problemas: *"no me hicieron faltar nada"*.

Hablando sobre sus trayectorias vividas me expresa que, *"antes era peor la violencia, los viejos de antes"*, relatándome otro caso de violación sufrida por una conocida de ella, cercana a su casa en aquellos tiempos. *"Ella sí le contó a su madre, creo que lo denunciaron, ella sí se animó, le avisaron creo a la policía que venía a caballo en esa época"*. La vergüenza opera como canal del derrame patriarcal. La mujer se anexa como parte de lo conquistado y hay un acto domesticador y apropiador sobre ella.

Estos no son casos aislados de tiempos pasados, hay otras mujeres que lo han padecido también en el presente. En Amaicha del Valle -como fue expuesto en el Capítulo 1-, hace aproximadamente dos años trabaja en territorio el Centro de Acceso a la Justicia (CAJ) el cual aborda entre otras áreas sobre la violencia de género, construyendo espacios de formación, consulta y asistencia. Pero como me expresó una mujer de la comunidad, la situación no termina *"porque las chicas vuelven al origen"* (se refiere a que retornan a la casa familiar, donde muchas de estas situaciones se desarrollan, porque no tienen a dónde ir). Aún frente a este panorama complejo, en los últimos dos años hubo un avance notorio a partir de la asistencia profesional del CAJ, donde las mujeres comenzaron a visibilizar problemáticas y enunciar experiencias sumamente sensibles, como por ejemplo las violaciones mencionadas anteriormente. Realizando una articulación con el relato citado previamente, hoy en día sigue

operando un mismo canon, en su mayoría las violaciones son cometidas por “gente que conocían” ya sea amigos o la propia pareja y sobre todo sienten -como fue expresado en el relato- mucha vergüenza porque fue cometido por personas que ellas “confiaban” o que eran de su “círculo íntimo”. En la actualidad las violaciones y abusos están presentes en los discursos en el territorio.

En relación a ello Segato en *“Las escrituras en el cuerpo: mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”* (2013) sostiene, luego de haber hablado con presidiarios en Brasilia condenados por violación, que los crímenes sexuales no son anomalías sociales u obra de desviados individuales. Las mismas son *“expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza actos y nuestras fantasías y les confiere inteligibilidad”*, por lo tanto, se debe situar a las violaciones como actos que se dan en sociedad. La víctima es expropiada del control sobre su territorio-cuerpo, se conjuga una dominación física y moral. Se ejerce una derrota psicológica y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte del dominador. El caso citado es un claro ejemplo: “la vergüenza, el qué dirán” devenidos en la derrota moral y psicológica.

“Lo contaba como chiste”, remite a eso que Segato (2013) recalca como el eje vertical y horizontal de la práctica -enunciado- que se dirige a uno o varios interlocutores que se encuentran físicamente en la escena o “presentes en el paisaje mental” del sujeto de la enunciación. En el eje de interlocución vertical el agresor da un mensaje a la víctima, el destino de la persona es ser censurada, disciplinada, reducida, el gesto violento de quien encarna a través de ese acto la función soberana. En el eje horizontal de interlocución, el agresor se dirige a sus pares y lo hace de varias formas, compite con ellos, mostrando que merece por su agresividad y poder de muerte, “ocupar un lugar en la hermandad viril”. Así hasta adquirir una posición destacada, en un grupo, fratria o cofradía, que solo reconoce un lenguaje jerárquico y una organización piramidal.

Cuando el trabajo de campo de esta Tesis finalizaba a inicios de la pandemia por COVID-19 se abrió en Amaicha del Valle un albergue para las mujeres en situación de violencia de género. Es importante, porque va de la mano de lo que expuso la *comunera* al inicio de este apartado *“las chicas vuelven al origen”*: no tener a donde ir y volver a la casa familiar donde ocurren las situaciones de violencia, era lo que acontecía cotidianamente y aún hoy en algunos casos. A partir de ello se piensa y se pone en movimiento el albergue *“La Chacana”* el cual surge de una iniciativa particular de una joven *comunera* de 36 años -transitó su infancia en la zona de El Tío junto a su bisabuela viviendo de la cría de animales- con el apoyo de su familia. Ha logrado realizar una articulación con el Ministerio de Desarrollo Social, la Secretaría de la Mujer y el Observatorio de la Mujer de la provincia⁵⁴. En ese sentido

⁵⁴ <https://www.facebook.com/193224654381853/posts/1466650957039210/?flite=scwspnss>

se ha trabajado con el programa “Acompañar”⁵⁵, por ejemplo. En relación a esta iniciativa cuenta que:

“El albergue surge a partir de que muchas chicas no tenían a donde ir, chicas de Quilmes, de la Quebrada de Los Chañares cerca de El Paso, de Colalao, de Anjuana (...) también han venido de Tafí del Valle, un chico...él se siente varón, aquí entra la diversidad (...) la pandemia y la situación de encierro acrecentó las situaciones de violencia, pero ya venía (...) el patriarcado está de antes”. (Comunera, 36 años).

El trabajo realizado construyó redes en la zona del valle, ya que se han contactado mujeres de El Mollar, Colalao, Quilmes, Tolombón, Anjuana, El Bañado, incluso de Santa María. En el albergue se realizan clases de canto con caja, telar y también salidas turísticas a diferentes lugares cercanos, como ser sitios arqueológicos “con el objetivo de despejarse y vincularse a algo más espiritual”. Las edades de las mujeres y disidencias que la contactan varían “hay jóvenes y mujeres más grandes que recién ahora han podido hablar”⁵⁶. Asimismo, manifiesta que no dan a conocer públicamente el lugar para “proteger a las mujeres” y que viene al albergue una asistente social de El Mollar, localidad del Valle de Tafí (sesenta y siete kilómetros de distancia con Amaicha) “es originaria y está comprometida con la causa”. También hace visible que no fue estrictamente planificado todo lo que se fue gestando, al notar una problemática que crecía, fue buscando estrategias para hacerle frente.

Una de las principales problemáticas a resolver cuando llegan es “que las chicas salgan adelante”, “tengan una salida laboral”, porque insiste en que es muy difícil la “reinserción social y laboral”. Manifiesta que la “violencia material” (violencia económica) es moneda corriente en el territorio “acá les cuesta comprar la ropa a los chicos, a veces no hay plata y eso es violento, a veces tienen esas necesidades y no te salen a decir” y agrega en relación a ello “(...) muchas de nuestras hermanas se han sentido ofendidas, que no las reconozcan, por ejemplo, violentadas cuando viajan a la ciudad, entonces generar un recurso laboral acá resuelve eso”.

⁵⁵ El programa nacional “Acompañar” está destinado a mujeres que sean víctimas de violencia de género, en el marco de las políticas públicas que se llevan adelante para atender esta problemática, coordinado con los gobiernos provinciales y municipales del país, con el objetivo de fortalecer la independencia económica de las mujeres y facilitarles acompañamiento integral. El programa beneficia a mujeres que hayan sufrido o sufran violencia, con un aporte mensual equivalente al salario mínimo, vital y móvil, durante seis meses y por única vez. Fuente: <https://www.smt.gob.ar/novedades/15972/la-municipalidad-lanzara-el-programa-acompanar-para-mujeres-victimas-de-violencia-de-genero>

⁵⁶ A partir de la apertura del albergue (febrero del 2020) hasta fines del año 2021 (periodo en que esta Tesis se escribe), la cantidad de personas que recurrieron al mismo en diferentes momentos son 50 personas y las edades son variadas, no hay un grupo etario que prevalezca sobre otro.

En ese sentido menciona algo particular en vinculación a estos procesos, relacionado al caso específico de la propiedad comunitaria en Amaicha, reflexiona que algunas *comuneras* que tienen su tierra y que, por razones de diverso tipo, entre ellas de violencia, se tienen que ir, pierden su tierra *“ya alguien les cerca o pasa algo, no por vivir en otro lado se pierde la tierra, sino que al estar ausentes a veces ocurren estas cosas”*. A lo cual su pareja, presente por momentos en la charla agrega:

“Acá en Amaicha hay título de propiedad, Cédula Real ¿En qué otro lugar existe eso? Hay una tierra que heredan los hijos, no hay en otro lugar del mundo que exista esto creo yo. Esto sucede en Amaicha, que son cosas muy buenas. También lo que veo es que hay mucho movimiento de ideas políticas, vas a la plaza y ves carteles de Maxi y Diario, ves los pañuelos de las Abuelas de Plaza de Mayo (...) con respecto a la violencia de género son las organizaciones sociales las que han visibilizado esto, aquí antes el incesto era ‘normal’ y eso no forma parte de ninguna estadística”.
(Residente, 37 años).

Lo que enuncia la pareja de la joven creadora de *“La Chacana”* se vincula a lo mencionado arriba por otra *comunera* en relación a las situaciones de abuso en el territorio: los abusos como práctica interiorizada dentro de algunos hogares.

La joven *comunera* además cuenta cómo fue la experiencia de iniciar este proyecto en un contexto de pandemia:

“A veces me llaman a las tres o cuatro de la mañana y hay que salir. Lo que hice es lograr una articulación con las bomberas⁵⁷ de Tafí del Valle, con ellos hicimos el convenio. Entonces las buscan y las traen al albergue, porque no es solo la mujer, imagínate que a veces hay que buscar a los hijos, los muebles, las cosas que tienen, muchas veces se atrincheran adentro hasta que llegamos, otras si pueden se toman un remis. En la pandemia en la primera fase fue muy difícil, ya que no se podía salir después de las dieciocho horas y nos podían multar si salíamos, a veces a las dos o tres de la mañana. Muchas cosas pasaron en pandemia con respecto a estos temas y no había un protocolo, fuimos muy audaces”.

⁵⁷ Articulan con el grupo de Bomberas de Tafi del Valle, sus integrantes son mujeres.

Hilando fino, también ha mencionado que la violencia de género no figura en la Constitución Indígena de Amaicha del Valle, en ese sentido, ella lo expresa como un tema a pensar, visibilizar y poner a consideración de manera prioritaria en el corto plazo.

Esperanza y Silvia

Esperanza Nieva⁵⁸, coplera y activista indígena por los derechos de los Pueblos Originarios fue encontrada sin vida en su casa de Los Zazos (ubicado a 6 kilómetros de Amaicha) en el año 2010.

Este hecho que demuestra el accionar de la violencia y las lógicas que operan territorializadas, se conformó como una bisagra: la comunidad empezó a levantar la voz sobre temas relacionados a la violencia de género y las exigencias comenzaron a aflorar en cuanto a visibilizar las desigualdades para las mujeres en el territorio, la justicia patriarcal y la propia lucha indígena en clave femenina. Su muerte desató dudas y abrió un manojito de demandas:

“Era mi amiga (...) sabía de los mojones de la comunidad, sabía darte consejos, sabía de las hierbas (...) después del asesinato, nunca se esclareció el caso, quedamos haciendo marchas solas, las autoridades nos abandonaron, quedamos pocas pidiendo justicia en soledad, sigo pidiendo justicia, que no haya más Esperanzas Nieva, con mucha saña se la mató, los cuerpos de las mujeres como territorios de conquista (...) desde este lado me paro en este camino de lucha, aquí las mujeres venimos trabajando, sobre todo a partir de lo que paso con Esperanza”. (Comunera amaicheña, 59 años/Exposición en la mesa “Problemáticas de la mujer indígena”, organizado por el CAJ en la CIAV).

Posteriormente a su muerte, un grupo de *comuneras/os/es* comenzó a reunirse en la puerta de la Policía en la Comunidad y marchaban una vez a la semana a la vuelta de la Plaza Principal del pueblo, conformándose el semillero desde donde gestar demandas con respecto

⁵⁸ Esperanza Nieva tenía 81 años, su muerte fue el 7 de junio de 2010. Hay varias versiones de su muerte: 1- La golpean y asesinan por temas vinculados a su activismo político y comunitario 2- La mata el hijo de la mujer actual del ex marido, para robarle. Esta hipótesis no tiene fundamento porque la encontraron con fuertes signos de violencia en su cuerpo y no creen que por un robo esto suceda. Desde aquel entonces, se realizaron sentadas y vueltas a la Plaza principal de la comunidad en protesta, los días martes, surgiendo un semillero de mujeres *comuneras* autoconvocadas, que luego militaría por vencer la Violencia de Género en el pueblo. Ver: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5952-2010-09-03.html>

a la “Violencia contra las Mujeres”. Como lo reflejan, los siguientes relatos de algunas comuneras:

“Otro hecho relevante que me puso bien a la cabeza de las mujeres de Amaicha fue el asesinato de doña Esperanza Nieva, yo la conocí, era una persona mayor, yo la iba a visitar que me cuente como ella había sobrevivido, había luchado, a lo largo de sus años para tener sus terrenos y que cosas la habían hecho a ella repensar esto de la tierra, ella fue una de las luchadoras en defensa del territorio, ella estaba en contra de la venta de tierras (...) no es que estaba en contra y solo defendía su territorio, ella cada vez que podía hacía uso de la palabra y decía estar en contra que se vendan las tierra. Hablaba de las asambleas que se hacían antes. Las asambleas se dejaron de hacer porque creo que nos ganó el miedo a la sociedad amaicheña (...).” (Docente amaicheña, 50 años).



Fotografías Nº 11 y 12. Marcha por Esperanza Nieva en Amaicha del Valle.

Fuente: <http://uniondiaguita.blogspot.com>

Asimismo, en la actualidad se habla mucho del temor que genera hablar del tema, de escarbar sobre aquel episodio, como se describe en los relatos:

“(...) a veces éramos dos o tres que estábamos con el cartel, denunciando”.
(Docente jubilada amaicheña, 59 años).

“Por lo de Esperanza Nieva, hicimos marcha tras marcha, no sabemos todavía quién la mató (...) ella tenía mucha documentación, tanta sabiduría, tanto conocimiento, eso quizás llevó a que la mataron”. (Enfermera amaicheña, 54 años).

El caso Esperanza Nieva es clave, teniendo en cuenta que en aquellos tiempos los temas no tenían la visibilización que poseen en la actualidad. De esta manera se construye una forma de demandar a través de la vivencia cercana y territorializada.

“(...) aprendí mucho de muchas mujeres que para mí han sido referenciales (...) una mujer que me referenció en lo que es salir a luchar, reclamar derecho de las mujeres de las comunidades, primero fue por su experiencia de lucha y después fue por la forma en que la asesinaron, eso me puso en pie de lucha, por el crimen de mi querida hermana Esperanza Nieva. En ese contexto es que abrazo esa causa y en el camino conozco a otras mujeres que me enseñaron muchas cosas, desde hablar, hasta pararme frente a una autoridad policial, por eso traigo a mi memoria a la hermana Marcelina Tolaba de la comunidad de Quilmes de quien he aprendido mucho, a Sonia otra hermana de Quilmes de quien también aprendí mucho y también mirando cómo las mujeres de mi comunidad se han organizado y que la vida de las mujeres nunca ha sido fácil”. (Docente jubilada amaicheña, 59 años).

A mediados del 2020, pasados diez años de aquel caso, el hijo de Doña Esperanza -René Astorga- sigue pidiendo justicia por el asesinato de su madre.

En una nota para el diario *“Catamarca actual”*, Astorga detalla que los familiares esperan que la causa sea elevada a juicio lo antes posible ya que vienen esperando hace diez años que los culpables paguen por el hecho ocurrido.

"Estamos esperando que pase todo esto para poder dar continuidad al recurso que nosotros hemos planteado porque han dictado el sobreseimiento en un primer momento y nosotros hemos apelado a la medida a través de nuestros patrocinantes. La justicia en Tucumán continúa de feria y es por eso que la causa no puede continuar. Estamos al aguardo de que se resuelva este paso y el siguiente que es ir a tribunales y que se haga el juicio oral que tanto esperamos". (Entrevista a René Astorga en Diario "Catamarca actual", 13 de junio, 2020).

También destacó en la entrevista que la impotencia de la familia radica en observar el vínculo directo que tienen los culpables con quiénes en su momento obraron mal, considerando que hay un parentesco entre el principal homicida, con un funcionario de la fuerza de seguridad. Respecto del hecho en sí, su hijo René Astorga mencionó que existen varias versiones pero que ellos están seguros que tiene que ver con lo político y afectivo, considerando que han hecho intervenir a un ex marido de su madre y han aprovechado esa circunstancia. Incluso manifiesta que han mezclado a gente que nada tenía que ver y los han hecho intervenir como cómplices y por eso todo se ha desarrollado de manera confusa desde un principio. Su hijo sostiene que hay políticos que quisieron tapar el tema porque no les convenía que su madre diera versiones sobre lo que pasaba en el plano político. Versión que también refuerzan los relatos de las *comuneras*, antes citadas.

En la actualidad la causa está "archivada", es decir, que no entró en movimiento en el juzgado, lo que no quiere decir que esté cerrada. Esto se debe a la inacción de las partes, en este caso, no de la familia Nieva. En la actualidad la familia se encuentra al aguardo de que se realice el juicio oral que tanto esperan, por otro lado, se dictó una medida judicial que permite a los acusados estar libres.

Otro caso en el cual ha operado un velo de silencio en el territorio, es el femicidio de Silvia Ayala, mujer *comunera* de 25 años, asesinada por su pareja en Amaicha del Valle un frío 18 de julio de 1993. La palabra femicidio en aquella época era inexistente, operaban términos como violencia pasional o sentimental. En la actualidad las nuevas formas de enunciación de ciertas prácticas son fundamentales. Cambiar el lenguaje, iluminar lo inadvertido, movilizar las estructuras de lo aprendido y utilizado es trascendental. En aquel contexto histórico la militancia del movimiento de mujeres y disidencias no tenía el auge que comenzó a tener en los últimos años en nuestro país. Se suma al aumento de las instituciones que crearon espacios y áreas dedicadas al registro e investigación de la violencia de género⁵⁹.

⁵⁹ Datos estadísticos del Sistema de Justicia Argentino de femicidios del 2020: 287 víctimas letales de violencia de género. En cuanto a la distribución por jurisdicción de ocurrencias de las víctimas directas

En el día del crimen en el pueblo se realizaba lo que se conoce como la “*Fiesta del Vino Patero*” y a pocas cuadras del festejo se encontró el cuerpo de Silvia. Los relatos de *comuneros* y *comuneras* describen que la joven fue golpeada en la carnicería que poseía el femicida, arrastrándola por algunas calles del pueblo, hasta dejarla en un descampado. Allí fue encontrada moribunda y llevada a un hospital de Santa María donde falleció. Este hecho ocurrió mientras se desarrollaba la celebración; festejo que años posteriores se dejó de realizar y luego fue retomado. Según cuentan *comuneros* y *comuneras*, el asesino estuvo pocos años en la cárcel -saliendo antes de tiempo- a partir de una fianza que pagó la familia.

Dos hechos que han calado hondo en el territorio. El caso de Esperanza Nieva se construye como un punto de inflexión, porque a partir del mismo se origina en el territorio un pequeño grupo de personas (en ese momento) que comienzan a demandar sobre este caso, como así también, visibilizar la violencia de género en Amaicha, cuestión que en aquellos tiempos no era una práctica común. A través de lo sucedido con Nieva, se retoma el caso de Ayala a partir de una visibilización de ambos femicidios, es decir, se resignifica el relato con los nuevos matices dados por los movimientos sociales y políticos que influyen en esa re-actualización. Se puede pensar en el caso de Esperanza y recordar tantos otros en América Latina, sin dejar de visibilizar a hombres indígenas, que también fueron asesinados por defensa de su pueblo (sin ir más lejos, en la provincia de Tucumán, la autoridad comunitaria Javier Chocobar -nombrado en el Capítulo anterior-). Lo que sucede con los asesinatos de mujeres líderes indígenas, como es el caso de “Doña Esperanza” es que se hace desaparecer un liderazgo particular, lo que se mata en ellas es una modalidad de la política, una forma propia de politicidad femenina y de gestión colectiva.

La imbricación del género con el componente étnico y de clase, asociado a rasgos particulares de sus trayectorias vividas -analizadas en los relatos de las *comuneras*- nos permite revisar esos entrecruzamientos. A su vez son categorías movedizas, o como dice Giudice (2018) tales clasificaciones tienen un carácter metamórfico, es decir, pueden virar a estados distintos con nuevas condiciones y adaptaciones.

Es importante tener en cuenta los esencialismos que se anidan en los criterios clasificatorios, cuando se abordan análisis vinculados a Pueblos Originarios, Comunidades Indígenas o prácticas en contextos indígenas. Por lo tanto, situarnos en esas precauciones, en las dinámicas históricas de la zona de estudio y teniendo una lectura de los procesos de

de femicidio, en el año 2020: Buenos Aires 94, Catamarca 2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 15, Córdoba 11, Corrientes 7, Chaco 12, Chubut 3, Entre Ríos 7, Formosa 2, Jujuy 11, La Pampa 1, La Rioja 1, Mendoza 5, Misiones 9, Neuquén 3, Rio Negro 4, Salta 11, San Juan 2, San Luis 2, Santa Cruz 1, Santa Fe 25, Santiago del Estero 5, Tierra del Fuego 0 y Tucumán 18. (Fuente: Corte Suprema de Justicia de la Nación, Oficina de la Mujer. Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina, Resumen de la edición 2020).

reemergencia étnica de los últimos tiempos (Escolar, 2007) habilita otro tipo de análisis, actual y más agudo.

IV. Otras maneras de construirse

Revisionismo del pasado

“Hay dos aspectos, una cosa era antes y una cosa es ahora. Si hoy les pidiera a los jóvenes que se organizaran como antes, sería un retroceso, si pienso que las organizaciones hay que volverlas a contar, transmitir, de que hubo organización. Eso tiene que obligar de alguna manera a las nuevas generaciones a seguir, mejores organizadas y ése es un desafío que tenemos por delante”. (Docente amaicheña, 59 años).



Fotografía N° 14. Primera Conmemoración/Encuentro por el Día de la Mujer Indígena⁶⁰, San José (Catamarca), septiembre de 2019. Foto de mi autoría.

A partir de lo analizado anteriormente en relación a las experiencias de las *comuneras* que integran el grupo etario mayor a los cuarenta años, este apartado viene a poner en diálogo los “nuevos procesos” que comenzaron a encauzarse en los últimos años en el territorio, en

⁶⁰ El Día Internacional de la Mujer Indígena es una conmemoración instituida en 1983 durante el Segundo Encuentro de Organizaciones y Movimientos de América para centrar la atención en las mujeres indígenas, su historia, su situación y sus perspectivas. La fecha fue designada como homenaje a Bartolina Sisa, mujer indígena aymara que fue asesinada el 5 de septiembre de 1782 tras liderar una sublevación indígena contra la corona española. La sublevación llevó al establecimiento de un cerco a la ciudad de La Paz en 1781.

relación a las vivencias femeninas visibilizando contrastes generacionales entre las *comuneras*.

Algunas de esas nuevas experiencias fueron analizadas en lo enunciado, vivido y realizado por las mujeres en el Primer Encuentro por el Día de la Mujer Indígena en San José (Catamarca), ubicado a cuarenta kilómetros de Amaicha. Este hecho fue tomado como disparador en este análisis, para pensar las nuevas identidades *comuneras*. Donde el papel central del cuerpo en prácticas de demanda y de afecto como construcción política, afloraron en lo público en la Plaza Principal de San José⁶¹.

Las *comuneras* amaicheñas allí presentes, levantaron la voz a través del canto con caja y de su discurso. El reservorio cultural que constituyen los/as “*ancestras/os*” fue un punto en común nombrado por la mayoría de las mujeres: el legado que llega y se re-actualiza. A su vez como el mismo se articula en procesos más amplios, de actualización identitaria. El siguiente relato da cuenta de ello:

“Cuando me entero que se hacía este Encuentro, que nos enteramos con el grupo de las copleras que tenemos, yo dije ‘que bueno que estemos ahí justamente por nuestras raíces’. Gregoria Cayo, mi abuela, era una mujer sanadora, trabajó la medicina natural. Tuvo nueve hijos, todos varones y una sola mujer, mi mamá. Seguramente las mujeres de aquí la deben recordar. Mi mamá luego se casa con un amaicheño, toda familia de tejedoras, hace muchos años que trabajamos con el tema de cultura, somos muy activas. Mi madre fue una gran luchadora en épocas difíciles, ella era muy perseguida, como también la recordaron hoy a una persona de Amaicha, doña Esperanza Nieva. Ellas eran aquellas mujeres que luchaban cuando en esa época no se hablaba mucho de pueblos indígenas. Acá estamos cantando, hay mujeres jóvenes y grandes como doña Paulita, que fue una gran tejedora allá en Laguna Blanca, que ahora vive en Amaicha. Nosotras vimos que se estaban perdiendo las copleras y de ahí nace esto de juntarnos, las invito a todas las mujeres del lugar, que nos juntemos a cantar y a trabajar sobre nuestra cultura de la copla, trabajemos el joy joy que es un canto nuestro muy ancestral. Cuando vimos que las mujeres con

⁶¹ Se encuentra ubicado a unos 35 kilómetros de Amaicha del Valle. El mismo fue organizado por la Municipalidad a través de la Dirección de Pueblos Originarios y la Dirección de la Mujer. Convocaron a las mujeres de Comunidades Indígenas, de las cuales su mayoría eran de la CI Ingamana de Catamarca y también asistieron mujeres de la CIAV, muchas de ellas copleras (canto con caja), mujeres de localidades catamarqueñas como de Punta de Balasto, Famatanca, y de parajes como Entre Ríos.

bastoncito iban a cantar a la Pachamama dijimos ‘tenemos que juntarnos y aquí estamos’. (Artesana amaicheña, 50 años).

La última de ellas que tomó la palabra, fue otra *comunera*, guía espiritual en las ofrendas a la Madre Tierra en el territorio amaicheño:

“Me enorgullece que sea el primer Encuentro de la Mujer Indígena, luchadoras que siempre estamos al pie del cañón, viendo los hijos, juntando leña, viendo los animales. Vivo de mi hacienda, no tengo sueldo, tengo cinco hijos, así los crío, haciendo mi propio dulce, mi propio pan, esquilando, como nos han enseñado, ese es el legado. Es un orgullo estar acá, decirles a nuestros ancestros que estamos presentes por lo que pasaron ellos. Nosotras como mujeres no vamos a dejar que los de arriba nos pisoteen, sobre todo el gobierno porque ellos se llenan los bolsillos, las industrias, yo digo para que tanto el dólar, si la gente del campo (...), por ejemplo, dicen ‘pobrecito como andan’, no saben que nosotras andamos más felices que ellos, no andamos a las apuradas ni andamos afligidos por vestirse bien, en pintarse, en qué ropa, qué marca me pongo, si me pongo unas toppe, una adidas, nosotras hacemos hasta nuestra propia ropa, así nos enseñaron. No nos dejaremos pisotear por los de arriba, porque nuestra Pachamama nos da la fuerza, ese coraje. Todas aquí reunidas y las que no pudieron que están en su casa con la familia, somos felices y orgullosas de vivir aquí y gritamos o grito a los cuatro vientos porque llevo sangre diaguita calchaquí, todos llevan una gota de nuestra sangre aunque no lo crean y no lo quieran lo llevan, por eso defendemos y gritamos ‘Madre Pachamama kusilla kusilla’ que significa ‘ayúdame, ayúdanos, ayúdalo’, que nos de esa fuerza, ese valor, ese coraje como mujeres”. (Trabajadora de ama de casa y guía espiritual en la CIAV, 52 años).

El rol político de las *comuneras* como sostenedoras de la vida comunal se visibiliza en este discurso. Se observa una articulación entre ese trabajo, que a lo largo del tiempo se construyó en la invisibilización, y el valor que ella le otorga en relación al aporte indispensable para la vida del conjunto de la población. Por ejemplo, una de las prácticas propiamente latinoamericanas a partir de las mujeres originarias, es su atención a pensar el cuerpo desde las perspectivas del trabajo agrícola femenino y ecológicamente compatible (pero muchas veces marginado), que es otro punto en el cual hace énfasis la *comunera* en su relato.

La reorganización femenina que se construye desde esas diversas maneras de vivir los territorios “periféricos” -para la narrativa y el imaginario social dominante-, es realizada sin dimensionar muchas veces el carácter disruptivo y su trascendencia intra comunitaria. En este sentido, las formas de politización adquieren un carácter no convencional y no a la vista de todos, sino que opera por debajo. Como lo expresa una *comunera*:

“Las mujeres indígenas no luchamos en masa, pero estamos luchando (...) los maridos migran por trabajo y somos las mujeres las que transmitimos la cultura, aun así, en silencio lo hacemos, somos las mujeres las que damos ese legado (...) Pienso que las mujeres indígenas tendríamos que organizarnos, nos tienen que dar el lugar en lo público”. (Docente amaicheña, 53 años).

En relación a lo mencionado en el relato, hay activistas, referentes culturales y espirituales que gestionan y accionan en Amaicha. Por más que no exista un colectivo, movimiento u organización de mujeres *comuneras* en el territorio -en tanto “originarias/es”-, hay prácticas donde disputan y contrarrestan la hegemonía y hacen frente a ciertos avatares de vulneración de sus cuerpos.

No todas quieren “volver a lo antiguo” pero muchas de esas prácticas les imprimen una identidad femenina colectiva para poder demandar el cumplimiento de ciertos derechos. En este sentido una mirada esencialista o reduccionista sobre el tema, no es lo que guía esta Tesis. En ese sentido, es importante poder ofrecer retóricas y ponerles palabras a los procesos. Nombrar diversas prácticas y visibilizar los aspectos de la politicidad, para repensar también en qué consiste estar en la vida política desde la experiencia femenina territorializada en la “actualidad”, como una praxis política distinta.

Las conflictividades en el territorio en los tiempos actuales

Reconocerse como personas que fueron vulneradas en reiterados casos, nunca fue un hecho individual en los relatos de las *comuneras* en el territorio amaicheño.

A partir de esas articulaciones es cuando el pensamiento feminista se reaviva, en el sentido de que fue y sigue siendo un asunto colectivo, expresándose en los escritos y prácticas de mujeres y disidencias que tuvieron que darle nombre al mundo vivido. Para hacerlo tuvieron que reconocerse una en la experiencia de la otra, en experiencias de género y colectivas, aunque vivenciadas y encarnadas individualmente.

El análisis sobre las corporalidades en la perspectiva feminista es bisagra en la actualidad. El feminismo no puede obviar el cuerpo como objeto de posesión colonialista, racista,

misógina y capitalista siendo una decisión política, social y cultural encuadrar al movimiento y a su respectiva teoría política desde tal interrelación. Como así también es importante analizar qué cuestiones se dejan de lado muchas veces desde la academia, las aulas, los congresos y la militancia en clave urbana y también desmantelar muchos componentes del estado -por sus propios resabios coloniales- lo cual es complejo al ser un problema estructural. Poner en diálogo lo personal y lo colectivo, es lo más arraigado de las prácticas feministas, porque es propio de sectores que piensan su vida colectiva en una política de grupo. Esto pasa en las ciudades y entre los grupos de mujeres que se reúnen en Comunidades Originarias para pensar la propia autonomía y las propias responsabilidades al interior de sus universos culturales. Cabe preguntarse ¿será el feminismo de tipo comunitario un feminismo disidente? Seguro lo es, porque tantas lógicas ritualizadas en las urbes, no entran en el engranaje de las comunidades y por lo tanto las formas de asumir la autonomía tampoco. Territorio, geografía, capital, cuerpos e historia, forman un entramado con características propias.

Como dice la feminista aymara Julieta Paredes⁶², *“viene colectivamente y retorna colectivamente, viene de lo colectivo, de la comunidad y vuelve a la comunidad”*, el registro de los procesos políticos, históricos y comunitarios es vital para responder a la coyuntura actual. Donde el feminismo comunitario⁶³ es un reclamo, una convocatoria, un llamado, una invitación y una provocación, considera la activista (Paredes, 2015), donde la demanda consiste en revelar la existencia de una continuidad, de un hilo sin cortar, entre las violencias coloniales y re-colonizadas.

En este sentido, es que desde el feminismo comunitario se busca establecer nuevas relaciones de equilibrio en el seno de las comunidades, permitiendo un fortalecimiento de las mismas y un cambio con respecto a la violencia ejercida desde fuera de ellas por la sociedad colonial capitalista y hétero patriarcal, acentuada a través de la conquista. Las/es referentes

⁶² Julieta Paredes en *“Hilando fino: desde el feminismo comunitario”* (2010), plantea rupturas epistemológicas con el feminismo occidental. Como integrante de la comunidad comparte la sistematización de la re-conceptualización política colectiva del feminismo desde los contextos comunitarios de Bolivia. En el camino por donde nos lleva deconstruye los conceptos centrales de la lucha de las mujeres occidentales del siglo XX y XXI, como los de género, equidad de género, perspectiva de género, feminismo, para develar los riesgos intrínsecos a éstos y reconstruirlos desde abajo proponiendo otras categorías o elementos para dar sentido a las realidades, acciones y luchas políticas de las mujeres en las comunidades.

⁶³ Son las mujeres mayas y xinkas de Guatemala, y el Grupo Comunitario Mujeres Creando Comunidad de Bolivia, quienes inician esta nueva propuesta de construir una epistemología feminista indígena para aportar a la pluralidad de feminismos contruidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte de un continuación de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental, siendo Lorena Cabnal (maya-xinka), Julieta Paredes y Adriana Guzmán (aymaras) sus principales valedoras, y quienes están dando a conocer esta propuesta desde los niveles más locales hasta el internacional, y tejiendo redes y alianzas con otras organizaciones de mujeres indígenas, feministas, y de otros movimientos sociales.

del mismo han construido una teoría social que acompaña esas prácticas. Esto no es menor, teniendo en cuenta que el racismo no se ejerce solamente atacando los rasgos fenotípicos, sino también es epistémico: excluye saberes y producciones de conocimiento.

Frente al abordaje teórico y práctico que nutre a este feminismo, lo analizado en la CIAV desborda esos marcos, con particularidades locales.

Lo heterogéneo de la CIAV se ve reflejado en las posiciones propias del encarnado sincretismo, que envuelve a la comunidad. No todos/as/es los/as/es *comuneros/as/es* creen conveniente aproximarse o tan siquiera relacionarse con el movimiento feminista, por esta misma heterogeneidad y porque el feminismo en clave urbana les queda ajeno, ya que hay fronteras, distancias y alteridades construidas. La religiosidad, por ejemplo, es un pilar clave en el territorio y no es algo menor. Hay *comuneras* católicas, evangelistas y una gran incidencia de fieles de testigos de Jehová, abriéndose nuevas sedes en la zona que pregonan tal religión. También hay *comuneras* que no poseen religión alguna y mujeres que tuvieron un pasado católico y luego se alejaron de la iglesia. Al mismo tiempo hay *comuneras* que practican algunas de las religiones nombradas y comulgan con las demandas de mujeres atravesadas por los debates actuales feministas. Por otro lado, hay mujeres religiosas que son impermeables a los discursos actuales del feminismo. En paralelo otras mujeres vienen promoviendo desde hace algunos años un semillero de lucha, a partir sobre todo del caso Esperanza Nieva (nombrado anteriormente) y en donde lo comunitario del feminismo entra en juego y emerge despacio gestándose como luchas propias de círculos más pequeños en el territorio. Aun así, bajo este posicionamiento diverso las *comuneras* se interrelacionan y comparten inquietudes y exigencias, como así también sus contradicciones, sus aciertos, sus tensiones y sobre todo sus sentires en el territorio día a día.

A su vez algunas mujeres y disidencias que residen en Amaicha del Valle, en los últimos tres años han tomado protagonismo a través de la organización de actividades, marchas y talleres en fechas importantes como ser el 8M, el 25N y las diversas movilizaciones antes de la promulgación de la Ley del Aborto Legal, Seguro y Gratuito. A partir de ello se ha conformado la “Colectiva de Amaicha”, que reúne en su mayoría a residentes, es decir, a personas no *comuneras* que viven en Amaicha del Valle. Se realizaron capacitaciones a través del Centro de Acceso a la Justicia (CAJ) a través de la conformación de “Promotoras contra la violencia de género”, con integrantes *comuneras* y también residentes. A su vez, hay personas que no pertenecen a ningún grupo específico en el territorio y que participan de las actividades.

En los encuentros realizados, generalmente en la Plaza Principal de Amaicha del Valle, se puede observar la participación de *comuneros/as/es* como de residentes, como así también de turistas que circulan para las fechas de las actividades y deciden colaborar con algunas tareas: pintada de murales, carteles y participación en las ferias o simplemente estar

presentes acompañando las consignas propuestas. También hay tensiones que están presentes, por ejemplo, a los días de finalizar varias de las jornadas vinculadas a la concientización sobre la violencia de género, con solo dar una vuelta por la plaza se puede ver como algún mural o intervención fue vandalizada, prácticas realizadas reiteradas veces. Asimismo, el cinco de septiembre en el Día de las Mujeres Indígenas en el año 2021, una *comunera* -la cual es hija de una ex Pachamama y actualmente es guía espiritual en la comunidad- izó el estandarte/símbolo de la Wiphala en el mástil de la Plaza Central de Amaicha, la cual a las pocas horas fue retirada. Tal hecho desencadenó en un debate público en la explanada de la Comuna. Este debate se da, a pesar de que en el año 2017 la Legislatura de la Provincia Tucumán, estableció en carácter de Ley la Simbología de los Pueblos Indígenas, Whipala, en los mástiles de la provincia.

Aun así en el territorio hay en el último tiempo nuevas miradas, a partir de un revisionismo del pasado, que no es tan pasado y que hoy tiene lugar en la CIAV a partir de discursos y debates que visibilizan estos temas, por ejemplo, en programas de radio⁶⁴, encuentros y plataformas digitales de jóvenes migrantes⁶⁵ y cada vez más conversaciones en el interior de las familias.

V. Recapitulando

Lo abordado en el Capítulo 2 expone a través de los relatos de las *comuneras*, situaciones y experiencias que dispararon preguntas y respuestas sobre temas concretos: género y colonialidad en vinculación con las trayectorias femeninas en el contexto local. En este sentido se construyen interpretaciones a partir de un proceso reflexivo, que serán prioritarias al conformarse como un puente del siguiente Capítulo. Retornando a los tópicos principales:

- Las *comuneras* en sus relatos se reflejaban en las experiencias de las otras, hay un rasgo constitutivo basado en una “elaboración colectiva, un pensarse en y con otras”, un hacer común. A partir de esa trama se abre un campo de tensiones sobre esa multifacética y plural memoria colectiva femenina que se actualiza en los conflictos del presente y se muestra a viva voz en los relatos.

Hay deseos de recuperar esas memorias porque las prácticas liberadoras se presentaron en escena en el relato-vivencial que enunciaron y corporizaron ¿o no es liberador despojarse en el discurso de violencias asumidas como lo que debe ser? Considero que sí, y hacerse

⁶⁴ En los últimos dos años se realizaron diversos programas de radio vinculados a las temáticas nombradas en este apartado, uno de los actuales al aire es: <https://www.facebook.com/semillajoven.radioamaicha>

⁶⁵ https://instagram.com/jovmigrantes?utm_medium=copy_link ; <https://archive.org/details/podcast-ep-4-hoy-migramos-en-busca-de-mejores-oportunidades-hacia-las-ciudades-e>

conscientes de los habitus enquistados construye la importancia de estos procesos generados en la reflexividad.

- En Amaicha del Valle los pilares hegemónicos (patriarcal, androcéntrico, heterosexual) son más rígidos. La realidad está situada en órdenes simbólicos y geográficamente ubicados en los cuerpos: feminizados y atravesados por esa matriz, donde la interseccionalidad entre etnia, género, clase y región, son categorías que permean toda la existencia y construcción social. En el territorio los roles que se muestran como naturales -cuando son construidos culturalmente-, son mayoritariamente impermeables en femeninos y masculinos bajo la marca de lo que debe ser según esa matriz y ello da cuenta de la construcción de género y sus significados socialmente construidos en el interior de las familias *comuneras*: rígidos y con poca movilidad para salirse de esos casilleros.

- El espacio laboral es reducido para las mujeres y la maternidad desde temprana edad se ha conformado como un patrón que se repite. La Escuela Secundaria entró en funcionamiento a partir recién del año 1986, lo que no es un justificativo de lo mencionado anteriormente, sino que tal contexto influyó fuertemente sobre tales procesos. Se finalizaba la primaria y los “varones” comenzaban con trabajos de changas u oficios y las “mujeres” ayudando en tareas del hogar, cuidando de hermanos/as/es pequeños/as/es, ancianos/as/es y enfermos/as/es – trabajos de cuidado asignado a las mujeres- y embarazos a edades tempranas. Estudiar era un privilegio de pocos/as/es con acceso a transporte y gastos extras para el traslado a Santa María-Catamarca.

- Se obturó a lo largo del tiempo una forma propia de politicidad en clave femenina en el territorio. Las construcciones de feminidad indígenas distan de lo hegemónico y viceversa, que en este caso es representado por el aparataje patriarcal -que como se expuso en el inicio de este Capítulo- con el ingreso de la colonia trasmuta a una versión más descarnada (se describió el caso de Esperanza Nieva). La toma de decisiones en el ámbito de lo público en la CIAV es mayoritariamente masculina. Los cacicazgos fueron y son masculinos a excepción del caso de Bartolina Lera a finales del siglo XIX y el Consejo de Ancianos que es compuesto por siete integrantes, mujeres y hombres, a lo largo del tiempo, tuvo mayoría de hombres.

En este contexto la mujer representa en lo público la transmisión del legado cultural y espiritual enaltecida en homenajes como la elección de la Pachamama, una vez por año en fechas de carnaval y su presencia en diversas festividades y actos institucionales como guía espiritual. En donde lo profundamente político no yace con visibilidad política. Por otro lado, las *comuneras* son tejedoras de la vida comunal y sostenedoras de estructuras económicas como prácticas invisibilizadas.

- A lo largo del tiempo hubo un reducido diálogo entre padres/madres e hijos/as/es sobre temas como “sexualidad” e incluso dentro de la misma pareja, lo que devino en mínimas consultas al ámbito de la salud/ginecología. De esta manera se estableció a lo largo del tiempo

una dominación masculina que ejerce propiedad sobre el cuerpo de las mujeres, retirando su placer sexual y encasillándolo al ámbito reproductivo, muchas veces no deseado y concretado por esa asimetría de poder. Un patrón que se ha repetido en las mujeres a partir de los 50 años de edad. Los relatos han dado muestra de ello.

- Con respecto a la articulación de cuerpos y territorios, los órdenes normativizadores se encuentran en los discursos y en prácticas que inciden sobre las corporalidades, las cuales están atravesadas por la trama que articula género, etnia, clase y región. Los casos de femicidios de Esperanza y Silvia absorben al extremo las realidades descritas de los procesos que tejen género y colonialidad. También las reflexiones sobre *“La Virgen Escultórica”* presenta un hilo sin cortar de violencias colonizadas y re-colonizadas en la representación de una “mujer indígena” de connotación étnica, y “la Virgen” de raigambre católica, ambas como construcciones de feminidad y en donde emerge la noción de “mujer sufrida”. Lo “indígena” en la figuración de la Virgen se alberga en algunas subjetividades, donde lo étnico y lo católico se permean en una composición sincrética, como la historia misma desarrollada en el territorio, marcada en paralelo por procesos de resistencia en la zona. A su vez, el próximo capítulo figura lo dicho a través de la visibilidad de prácticas de disciplinamiento en los cuerpos gestantes, pero también demanda y construcción de autonomía que estas experiencias en el territorio “revitalizan desde lo femenino”.

- En lo intra-comunitario como en lo extra-comunitario se generan fronteras que marcan alteridades: exclusión o estigmatización en el ámbito educativo y de la salud por agentes no situados/as/es en el contexto en donde curan o enseñan (no en todos los casos, pero es un patrón que se repite). En las migraciones dadas entre “el pueblo y la ciudad”, en donde renegar de “lo indígena”, “de lo autóctono” o “de lo antiguo” no solo se da en el contexto por fuera de la comunidad, sino en algunos casos dentro de la misma comunidad. De esta manera lo étnico se conforma como una categoría movediza, o como dice Giudice (2018) tales clasificaciones tienen un carácter metamórfico, lo cual es una condición imprescindible para revisar esencialismos que se anidan en los criterios clasificatorios.

- Por lo tanto situarnos en esas precauciones, en las dinámicas históricas de la zona de estudio y teniendo una lectura de los procesos de reemergencia étnica de los últimos tiempos (Escolar, 2007), habilita otro tipo de análisis -actualizado- donde el acercamiento a lo antiguo o a lo ancestral no siempre es “lo que debe ser” o “se espera” de integrantes de Comunidades Indígenas en el imaginario nacional heredero del producto colonizador, allí es donde habita lo fluctuante, lo abierto o dinámico de la trama identitaria, que describí en el Capítulo anterior.

- Hay activistas, referentes culturales y espirituales, que gestionan y accionan en el silencio. Por más que no exista un colectivo, movimiento u organización de mujeres *comuneras* en tanto pertenecientes a una Comunidad Indígena, hay prácticas donde disputan y contrarrestan la hegemonía y hacen frente a ciertos avatares de vulneración de sus cuerpos.

A veces es ese el único canal que algunas eligen y a otras les toca. Como será mencionado en el Capítulo posterior en la experiencia de nacimientos, no todas quieren “volver a lo de antes”, pero esos espacios y prácticas les imprimen una identidad colectiva, para poder demandar el cumplimiento de ciertos derechos. Se conforman formas de politización no convencionales y no a la vista de todos/as/es, dialogando con eso invisible que opera por lo bajo.

- Se ha planteado la inquietud de analizar el feminismo de arraigo territorial y comunitario, donde lo heterogéneo propio del sincretismo dentro de la comunidad brota. No cabe análisis por fuera del cuerpo como objeto de posesión colonialista, racista, capitalista y misógina. A través del trabajo de campo se acentuó la importancia de nombrar cuestiones que se dejan de lado muchas veces desde la academia, las aulas, los congresos y la militancia en clave urbana. Son tantas las lógicas ritualizadas en las urbes, que no entran en el engranaje de las comunidades y por lo tanto las formas de practicar y construir la resistencia varían según los territorios que conviven con violencias coloniales y re-colonizadas, ya analizadas en el Capítulo 1.

- Lo heterogéneo de la CIAV se ve reflejado en espacios, grupos y facciones políticas como así también por el atravesado sincretismo religioso que envuelve a la comunidad. No todas las *comuneras* creen conveniente aproximarse o tan siquiera relacionarse con el feminismo por esta misma heterogeneidad. También porque el feminismo en clave urbana les genera contradicciones, porque no enuncia desde el territorio en el que viven. La comunidad se encuentra cargada de marcaciones religiosas, desde un enraizado catolicismo hasta corrientes de evangelistas y testigos de Jehová que hoy se expanden en la comunidad. No es menor al pensar las trabas para el acercamiento a demandas que pueden socavar discursos propios de tales instituciones. Aun así, se ha generado, a partir del caso Esperanza Nieva, un entramado de *comuneras* y *comuneros* que de manera progresiva ha enunciado y denunciado los abusos morales, físicos y simbólicos, sufridos en los últimos años.

- La parte final de este Capítulo deja abiertas preguntas que se expanden en la actualidad en nuevas charlas y temas que afloran cuando la elaboración de esta Tesis finaliza. Analizando esas otras “nuevas maneras de construirse” de las *comuneras* más jóvenes, que son quizás (o no) las que tomarán la escena en lo público en años venideros.

CAPÍTULO 3

LAS TRAYECTORIAS FEMENINAS Y EL SISTEMA DE SALUD: PROCESOS DE ATENCIÓN DE NACIMIENTOS

I. Problemáticas territorializadas en torno al parto

Los obstáculos frecuentes atravesados por las personas gestantes

“El bebé nació en el CAPS y estaba la Olguita también, pero el doctor estaba como negativo y el bebé no quería nacer y lo han sacado al doctor y ha nacido el gordo”. (Trabajadora ama de casa, amaicheña, 33 años).

Los procesos de atención de nacimientos se han constituido -por visitas al territorio y luego a través de mi residencia y el trabajo de campo- en un tema que me ha interpelado. Es por ello que la experiencia de las *comuneras* en relación a las prácticas que operan en el sistema de salud formal y por fuera del mismo en relación al embarazo, parto y puerperio será clave de análisis en este apartado. La identificación de un contexto de atención de la salud con varias falencias con respecto a esta área, las particularidades dadas en el territorio, geográficas y socioeconómicas, sumado a la articulación o desarticulación con las instituciones de la salud y el estado, conforman tramas de importancia en esta Tesis. En este sentido, el fragmento siguiente de Auyero (2019) es propicio para figurar parte de lo que aborda este Capítulo:

“El tiempo está estratificado, uno sabe que la gente que más recursos tiene espera menos en general, por el médico, por los servicios. Espera menos cuando se relaciona con el Estado. Lo que argumento en “Pacientes del Estado” es que en esa relación entre pobre y Estado lo que se construye no es un ciudadano activo sino un paciente, hacer esperar se convierte en un mecanismo de dominación y control. La espera es la forma que tienen los más instituidos de experimentar el poder”.⁶⁶

⁶⁶ En: Javier Auyero, entrevista en diario “Página 12”, 29 de julio de 2019.

En el territorio de la Comunidad ser pacientes del estado es una escena que transcurre y persiste. Amaicha del Valle cuenta con un Policlínico⁶⁷ que depende del SIPROSA⁶⁸. El mismo no cuenta con quirófano, si con guardia médica y enfermería las veinticuatro horas, además de medicina general. Sumado a la atención de especialidades médicas (una vez en la semana), como ser, neurología, traumatología, teco ginecología, dermatología, psicología, psiquiatría, pediatría, urología y ecografía.

A cincuenta y tres kilómetros de Amaicha se encuentra el Hospital de Tafí del Valle, pero el mismo no funciona como tal porque no está equipado por completo. Por tal motivo los/as/es residentes de esta zona con afecciones de urgencia deben “bajar” a las ciudades de Concepción (sur de la provincia), San Miguel de Tucumán (capital), o trasladarse a otras provincias como Catamarca o Salta. Las personas gestantes que van a parir tienen que viajar a una ciudad que, en algunos casos, no conocen o fueron muy pocas veces (desarraigo, migración y traslado). Allí generalmente no tienen redes familiares que puedan asistirles en lo que respecta a las internaciones, cuidados y contingencias dadas. A su vez muchas *comuner*as expresaron que “dejan” a sus otros/as/es hijos/as/es pequeños/as/es (la mayor parte de los casos) para ir a ser atendidas. Además, muchas de ellas vivenciaron prácticas de violencia obstétrica⁶⁹, las cuales no llegaron a denunciar en el marco de la Ley comúnmente llamada de “Parto Respetado” (se ampliará más adelante), salvo pocas oportunidades.

Parir y volver a casa en los valles, no es tan sencillo por las situaciones frecuentes que atraviesan las embarazadas:

⁶⁷ Policlínica “Dr. Adrián Said Tuma” (Amaicha del Valle), su personal asistencial cuenta al momento de esta Tesis con: enfermeros/as 4 de Amaicha del Valle; 1 de Ampimpa, 1 de Oran/Salta, 1 de El Bañado y 1 de Concepción. Médicos/as de guardia 7; 2 de Santa María, 3 de San Miguel de Tucumán, 1 Orán/ Salta, 1 Salta. Médicos/as de consultorio; 1 de Los Zazos y especialistas son 8; 1 de Santa María y 7 de San Miguel de Tucumán. Odontólogos /as; 2 de Santa María. Agentes Socio Sanitarios, 4 de Amaicha. Técnico Radiólogo 2 de Amaicha. Psicología, 1 de Los Zazos y 2 de San Miguel de Tucumán. Fonoaudiología, 1 de San Miguel de Tucumán.

⁶⁸ Sistema Provincial de Salud.

⁶⁹ La violencia obstétrica es aquella que *“ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales”* (Ley N° 26.485 en su artículo 6). De acuerdo con esta Ley, la violencia obstétrica se comprende como una de las “modalidades” de la violencia, pero a su vez cabe señalar, que se intersecta con los “tipos” de violencia, de modo tal que puede presentarse violencia obstétrica de tipo física, psicológica, económica y simbólica. Algunos ejemplos expuestos en esta Tesis, cuando se realizan prácticas médicas sin ser informadas ni consultadas, así como cuando sus cuerpos se exhiben para ser revisados por médicos/as/es, practicantes y estudiantes, sin consulta previa, como se describe en uno de los relatos citados. A pesar de que en 2004 se aprobó la Ley Nacional 25.929, explicitando que las mujeres tienen derecho a un parto respetado, y se reglamentó en octubre de 2015, el sistema de salud, público y privado, sigue produciendo y reproduciendo violencias contra los cuerpos de las personas gestantes. En el caso de los partos y según cifras de todo el país que publicó el Ministerio de Justicia de la Nación, durante 2017 cada cuatro días se realizó una denuncia por violencia obstétrica (fuente: <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/proteccion/violencia-obstetrica>).

- Las distancias las aíslan de las instituciones de la salud (Maternidades/Hospitales) ubicadas en: San Miguel de Tucumán (Tucumán), Concepción (Tucumán), Santa María (Catamarca) y Cafayate (Salta).
- Los recursos económicos contribuyen a este aislamiento: *“la ambulancia te lleva, pero después arreglátela para venir con el bebé”*. Con respecto a los traslados hay varias eventualidades: que no haya camas disponibles; quedarse más días de lo previsto, a veces no tienen el dinero necesario para cubrir tales contingencias, sumado a los gastos de estadía de los/as/es que acompañan a la persona gestante (madre, hermana, marido, compañero, hijos/as/e mayores, vecina, etc.).
- El desarraigo territorial -el alejamiento de las personas gestantes de su entorno familiar, de sus afectos y el espacio comunitario- se traduce en factores de riesgo, que son invisibles.
- “Dejar” a los/as/es otros/as/es hijos/as/es *“arriba”* (el valle, zona de alta montaña), articulándose con la presión del altruismo materno⁷⁰ asignado culturalmente a las mujeres y que frente a estas situaciones se acrecienta. Las mujeres cargan con el trabajo reproductivo a donde se dirijan: acompaña un estado emocional.
- Inscripciones y registros: las familias deben registrar a los/as/es recién nacidos/as/es en un lugar que no es su territorio, otra ciudad y a veces otra provincia (será ampliado a continuación).

Lo expuesto fue analizado en las experiencias de las mujeres, una vecina de La Puntilla de Amaicha, *comunera*, reflexiona:

“Lo peor es el traslado, algunos han nacido en la ambulancia. Hubo un viaje, la mujer con pantalón y nació arriba de la ambulancia. Cuando llegaron a Monteros, la criatura ya estaba muerta, ni un camisón le han puesto, viajó de pantalón (...) era una chica de El Tío, creo que le ha hecho juicio al sistema de salud, ha denunciado”. (Trabajadora ama de casa, amaicheña, 57 años).

El puerperio acompañado al desarraigo, también es un tema a analizar. La partera y una *comunera* en el territorio dicen:

⁷⁰ La característica principal de esta ideología es la construcción de la responsabilidad de la madre de ubicar la alimentación y el bienestar de sus hijos por encima de cualquier otra consideración. El altruismo materno es una práctica culturalmente construida, su construcción se cimienta en la división de lo público y lo privado en los espacios domésticos entre hombres y mujeres. Siendo el varón el proveedor responsable (culturalmente estereotipado) de garantizar los insumos necesarios y/o suficientes para la familia, se deriva en la madre de familia la responsabilidad social de administrar y distribuir tales insumos para los demás. Estos estereotipos se reproducen y fortalecen en diversas instituciones (Luna, 2009).

“Yo les digo ‘ustedes se tienen que cuidar y yo voy a estar bien’. Las que se quedan y no tienen plata esperan hasta último momento. Si tienen allá, quedan a la deriva en pleno puerperio ¿En qué van a regresar? ¿cómo?, ¿qué hace la gente que no tiene plata?”. (Partera amaicheña).

“La ambulancia te lleva y vos arreglátela para venir con el bebé”. (Empleada en local comercial, amaicheña, 45 años).

En la localidad cercana de Tafí del Valle las mujeres lograron reunirse reiteradas veces exponiendo que es un tema -como se marcó en el inicio del trabajo-, que repercute en las personas gestantes y familias de diferentes sitios de la zona de los Valles Calchaquíes:

“Antes funcionaba una Maternidad, no sabemos muy bien qué pasó. El edificio de la maternidad está, pero lo que pasa es que no está equipada. Ante cualquier complicación en el embarazo o parto directamente te bajan a Concepción. ¿Qué implica esto? El desarraigo, y el desarraigo es algo político. Yo todavía lo sufro. Las mujeres cortaron la ruta para que las escuchen. Esto pasó hace siete años atrás”. (Daniela Romina Cruz, 30 años, Comunidad Diaguita de Casas Viejas)⁷¹.

La “economía de la gente” es central en estas situaciones, como expresa una agente sanitaria, que al igual que sus compañeras, tienen zonas asignadas de recorrido. Son las que conocen las situaciones socioeconómicas de las familias comuneras y las que diagnostican si la situación es crítica o no de acuerdo a los factores de riesgos, los cuales se registran en una planilla de relevamiento:

“Muchas veces creo que es el dinero, la economía de la gente. Porque es pensar que hay que ir a Santa María o Tucumán, entonces uno piensa es mejor, me quedo con Olquita (partera) y esas cosas. El sistema tiene esas fallas. Por ejemplo, no mandar la ambulancia a su debido momento, dicen

⁷¹ La mujer fue entrevistada para unos diarios de la capital tucumana (por eso aparece su nombre en este trabajo) y la manifestación fue realizada en el mes de marzo del año 2018. Fuente: <https://www.laizquierdadiario.com/Tucuman-exigen-una-maternidad-en-los-Valles>. Ella hace referencia a una “Maternidad”, pero concretamente es que años antes en el mismo Hospital de Tafí del Valle se realizaban algunos partos en un quirófano que no tenía la complejidad requerida. Luego dejaron de realizarse, derivando a las personas gestantes generalmente a la Maternidad de San Miguel de Tucumán o a la de Concepción, como así también al Hospital Avellaneda en San Miguel de Tucumán.

que llamaron y recién llegó a las 8 de la mañana, es una gran falla, mire si se moría". (Agente sanitaria, amaicheña, 52 años).

La agente sanitaria hace referencia al caso de una *comunera* -que conoció a través de su trabajo en territorio- que fue a Santa María, a más de 20 km. de su hogar y le dijeron que a su bebé todavía *"le faltaba una semana"*. Nació esa misma noche en su casa en Amaicha. Las vecinas la ayudaron -perdió mucha sangre- la ambulancia recién llegó unas cuantas horas después.

Otro caso es el que sucedió en el año 2019 con una joven *comunera* de 18 años que había *"bajado"* días antes a la ciudad de Concepción para esperar *"sin problemas el nacimiento"* de su bebé. Pasados unos días de parto, ella regresa a la Comunidad de Amaicha y comenzó a sentir un malestar. Por tal motivo retornó en estado grave en ambulancia nuevamente a Concepción. Un familiar expresa con respecto a lo sucedido: *"decían que era un virus que se agarró en el Hospital, pero después dijeron que fue que no le sacaron bien la placenta y eso se le infeccionó"*. Pasó el tiempo y el cuadro empeoró. Días después, la joven murió.

Registro de nacimiento

Dentro de las situaciones frecuentes que atraviesan las personas gestantes, los obstáculos generados para las familias con respecto a los registros de nacimiento de los/as/es recién nacidos/as/es, es un punto importante a tener en cuenta. Los partos son atendidos en distintos lugares que se encuentran alejados del territorio amaicheño: en Concepción (Tucumán) a 150 kilómetros de distancia y San Miguel de Tucumán (capital de la provincia de Tucumán) , como así también en otras provincias, como ser Santa María (Catamarca) a 22 kilómetros y Cafayate (Salta) a 65 kilómetros.

Estos registros de nacimiento realizados y anotados en otro territorio que no es la CIAV, les acarrea a las familias trastornos administrativos e identitarios. Una trabajadora del Juzgado de Paz de la comunidad señala:

"Los que nacen en Concepción o San Miguel, por ejemplo, se anotan allí donde han nacido, pero eso causa un trastorno, cuando esa persona tenga que ingresar a la escuela, hacer trámites en la policía, o cualquier trámite, se pide acta actualizada y para eso tenemos que tener el libro y el libro no está acá, porque no hay una buena red institucional. Aquí hay desigualdad, pero es doble condena, acá siguen siendo vulnerados sus derechos, tienen que solicitar un papel que no está en el lugar donde viven". (Trabajadora en el Juzgado de Paz de Amaicha del Valle).

Experiencias que son imperceptibles para algunos/as/es, pero para otros/as/es son situaciones que aquejan y dificultan el accionar de los/as/es comuneros/as/es. Como expresan Arenas y Ataliva (2017) sobre el relevamiento de las Comunidades Indígenas de la provincia de Tucumán en el marco de la Ley 26.160, en referencia a la CIAV:

“La atención de la salud se hace a través del sistema provisional en los CAPS, localizados en la villa de Amaicha, Los Zazos, Ampimpa. Los comuneros y comuneras señalan las debilidades del sistema y las situaciones médicas complejas que son resueltas con traslados- a los hospitales de Santa María (Catamarca), Cafayate (Salta), Concepción (Tucumán) y la capital tucumana- generando situaciones de vulnerabilidad (fue recurrentemente mencionado el hecho de que las parturientas deben migrar, lo que implica parir fuera del territorio y ser asistidas por personas que no conocen, además, los recién nacidos/as no son inscriptos/as en la jurisdicción, situación relevada también en otras CI”. (Arenas y Ataliva 2017:6).

La Ley 26.413 marcó una modificación en el registro de nacimiento de los/as/es recién nacidos/as/es. En su artículo Nº 27 establece: *“Se inscribirán en los libros de nacimientos todos los que ocurran en el territorio de la Nación. Dicha inscripción deberá registrarse ante oficial público que corresponda el lugar de nacimiento”.*

Anteriormente a esta normativa legal, los/as/les recién nacidos/as/es podían ser anotados/as/es donde tenía domicilio la madre o el padre, por ejemplo. En este sentido, por más que el nacimiento no se produzca en el territorio de Amaicha, si se podían registrar en la Comunidad. Por el contrario, a partir de la vigencia de la actual ley, se pueden inscribir en el Juzgado de Paz de Amaicha los/las/les bebés que nacen exclusivamente en el territorio de la CIAV (por ejemplo, en casas de familia, casa de la partera o en el Policlínico).

Todo ello no es un tema menor. Es importante el reconocimiento de la identidad y el sentido de pertenencia al territorio -pensado como fue descrito antes-, no sólo como un pedazo de tierra sino como un espacio atravesado por relaciones sociales, políticas, culturales, económicas, familiares y simbólicas, cargado de sentidos y formas de ser habitado y reconstruido.

También es importante destacar que estar inscripto/a/e en el Registro Civil de otra localidad, no impide *“perder la condición comunera/a/e”* en tanto categoría identitaria. Aun así, debe ser una decisión política modificar esta situación –inscripción de nacimiento fuera del territorio-, ya que es un tema que aqueja a muchas Comunidades Indígenas ubicadas en los Valles Calchaquíes por lo anteriormente nombrado.

Atención médica de la salud: sexualidad y embarazo

En una conversación con una integrante del Personal Asistencial⁷² del Policlínico de la zona de campo (que reside en San Miguel de Tucumán y trabaja durante la semana en Amaicha del Valle y Colalao del Valle)-, manifiesta que muchas mujeres están a la defensiva y que sienten que el sistema de salud les pasa por encima:

“Yo trato de tener un trato más personal, pero si hay muchas mujeres que vienen, pero muchas quedan por fuera, no quieren venir y otras que se van rápido o no quieren contestar sobre todo las que son así sumisas o que tienen parejas muy posesivas”. (Integrante del personal asistencial, Policlínico de Amaicha del Valle).

En este sentido se pudo relevar algunos datos en relación a las *comuneras* y la vinculación con el sistema de salud formal. Específicamente en temas asociados a la sexualidad, anticoncepción, embarazo, parto y la repercusión de ello en las familias. A su vez permitió registrar cómo actúa la atención médica institucionalizada y la atención médica tradicional, que son temas frecuentes que emergen de la tensión e interacción entre ambas, asociado a los temas mencionados⁷³.

Otra trabajadora del área de la salud dice que la mayoría de las mujeres que tienen hijos/as/es en la localidad cercana de Santa María (Catamarca) van a cesárea, allí no hay guardia ginecológica ni partera de guardia, por lo que *“es casi seguro que todas van a cesárea”*. Transcurría el año 2019 y su reflexión respecto a la posibilidad de un servicio con las características de una Maternidad en territorio comunitario fue la siguiente:

⁷² El Personal Asistencial (médicos/as/es, enfermeros/as/es, agentes socio-sanitarios/as/es) se diferencia del No Asistencial que se encuentra conformada por el área administrativa.

⁷³A su vez es prioritario mencionar en referencia a esta área médica específica, con la cual esta investigación se codea, que las consultas al ámbito ginecológico no son solo de mujeres cis-heterosexuales o que solo las mujeres cis puedan gestar, parir y amamantar, si bien en el territorio amaicheño estas situaciones “no son frecuentes”, es necesario realizar esta aclaración. En este sentido la ginecología debe dejar de verse exclusivamente como la “ciencia de la mujer”, que produce, controla y normaliza los cuerpos asignados al género femenino, disminuyendo de esta manera la atención médico-ginecológica para la población LGTBI+. Como reflexiona Virginia Cano (2020), no vamos al ginecólogo/a/e (sólo) para cuidar de nuestra salud: allí -también- vamos a re-hacer nuestro género. Quizás sea por esto que desafiar los límites hetero-cis-normativos de la ciencia ginecológica se parezca bastante a no pensar en términos de “ciencia de la mujer” y del sostenimiento siempre jerarquizado de una diferencia sexual esencial, biológica o natural, lo que será un paso fundamental a la hora de mejorar la calidad en la atención médica a las personas que están por fuera del sistema heteronormativo. Es por ello, que fue importante mencionar tal posicionamiento dentro de la temática que envuelve esta Tesis, visibilizando problemáticas vinculadas a una genealogía sexual colonial.

“Aquí lo veo difícil a lo de la Maternidad, porque el presupuesto de salud ha disminuido por la mitad, o sea no sé si vamos a tener trabajo todavía los que ya estamos. Para tener la Maternidad desde que han hecho la Ley de Maternidad Segura, que fue hace unos años, han centralizado los nacimientos en las Maternidades que son cinco. Para que haya Maternidad debe haber anestesia las 24 horas, lugar para las madres y el neo. Para tener una Maternidad tenés que tener un montón de cosas que acá no van a pasar, al menos que la comuna crezca un montón, porque creo son cinco mil habitantes, es muy poquito para una Maternidad”. (Personal asistencial del Policlínico de Amaicha).

A su vez ahondando en qué reflexión tenía sobre las consultas de las *comuneras* sobre los temas visibilizados en la conversación. Su observación y sus percepciones:

“Aquí toda la comunidad es muy machista si, lo siento, es muchísimo. Hay chicas muy chiquitas embarazadas que tienen parejas más grandes. Muchas vienen y dicen no sabía si venir o no. Muchas son chicas, si tienen algunas charlas de educación sexual y más el acceso a internet ahora, si tienen la capacidad de decidir cosas, por ejemplo, ponerse tal cosa o cuidarse con tal otra, se notan que están más empoderadas. Pero a una mujer de cuarenta le decís ¿con qué te querés cuidar? y me dicen no sé, hágame lo que usted quiera. No lo pueden decidir, si se nota que hay una diferencia. Están las mujeres más grandes que dicen ‘le voy a preguntar a mi marido si me puedo poner el DIU’. Yo me quiero morir y es muy común”. (Integrante del Personal Asistencial, Policlínico de Amaicha).

En la comunidad las relaciones desiguales de género vinculadas a la salud reproductiva y la sexualidad están presentes en los discursos que se establecen en el sistema médico y de salud. A su vez los comportamientos sexuales y las prácticas de anticoncepción, impactan tanto en la dinámica de las infecciones de transmisión sexual, como en el embarazo temprano. Por lo tanto, todo ello influye en el desarrollo de los estereotipos genéricos, que estipulan el comportamiento sexual aceptado y tolerado. Conocer los patrones de estos comportamientos es importante cuando se abordan temas de salud relacionados con el ejercicio de la sexualidad. En este sentido es importante observar cómo se vincula la violencia doméstica con el ejercicio de la autonomía en la vida reproductiva:

“Y he notado no muchas, pero unas cuantas mujeres que en el último tiempo han hecho un clic, han dicho basta y se han separado, lo han corrido al marido o se han ido a la casa de la madre y que han tratado de apartarse de esa situación de violencia en la que vivían y se han dado cuenta de lo que les estaba pasando, que venían totalmente cegadas. Y si me ha pasado con varias, seis o siete que he visto me han contado situaciones muy parecidas, de ya buscar maneras de apartarse”. (Integrante del Personal Asistencial del Policlínico de Amaicha).

A su vez, observa que las mujeres no vienen acompañadas generalmente con sus parejas (en algunos casos es porque no la tienen). Si hay un embarazo la mayoría de las veces van solas. Muchas acuden buscando métodos anticonceptivos a escondidas de la pareja. El varón no se quiere poner el preservativo o se los saca en la mitad de la relación, lo cual es muy común. Además, a partir de su experiencia de trabajo en instituciones de la salud en San Miguel de Tucumán, considera que hay poblaciones vulnerables, *“pero acá es más”* y percibe que la medicina autóctona está bastante arraigada y quiere interiorizarse en el tema. En ese sentido comenta su interés en realizar una reunión para crear un consultorio de salud sexual y adolescencia, en miras de generar ese intercambio. *“Pienso que no sea un consultorio sino algo más grupal, las psicólogas, los psicólogos, bueno capaz se puede ver de hacer algo”.* A su vez agrega que:

“Yo pienso que en Amaicha es difícil acceder a los saberes que ellos tienen. No están acostumbradas a tener un lugar para contar todas esas cosas, pero tampoco yo he tratado (...) Tendría que ver el lugar, sería bueno quizás que no sea en el CAPS, y buscar otra palabra, la palabra consultorio ya choca, esto es cuestión de hablar con las mujeres, pero con todo el sistema de salud también. Este sector lo tienen como de alta montaña, y ese es el criterio: poca población por lo que no tiene sentido invertir en hacer algo tan grande”. (Integrante del Personal Asistencial, Policlínico de Amaicha).

Se observan contrastes generacionales entre las *comuneras* con respecto al tema que se aborda. En las mujeres mayores a los cuarenta años se repiten patrones, observando una concepción de la sexualidad fuertemente vinculada con la reproducción y la construcción de familia, lo que es vinculado a la dinámica que opera en el interior de las familias *comuneras*, que de manera directa inciden en áreas vinculadas a lo sexual y reproductivo, en la marcación de sus cuerpos y su paso por el sistema de salud concretamente. Por otro lado, en miras de visibilizar que los cambios no han sido tan notorios entre las generaciones, un estudio

realizado en territorio *“Barreras de acceso a la educación sexual y a la anticoncepción en adolescentes de Amaicha del Valle”* (Sidan, 2018)⁷⁴ menciona a partir de un muestreo de cincuenta adolescentes de quinto y sexto año que concurren a la Escuela Secundaria de Los Zazos y Amaicha del Valle, que una de las principales barreras de acceso al método anticonceptivo, es la vergüenza de pedirlos (por ejemplo, algunos anticonceptivos hormonales, requieren del control administrativo de la entrega de los mismos y exige la presentación del Documento Nacional de Identidad para poder retirarlos, hecho que cohibe a al/la/le adolescente, al sentir temor de que la comunidad tome conocimiento que tiene una vida sexual activa o que tuvo relaciones sin los recaudos necesarios). Por otro lado, se observa desconocimiento de su entrega gratuita. Además, el ochenta por ciento de las/los jóvenes obtienen la información sobre sexualidad de sus amigos/as/es y sostienen que falta ese tipo de formación en la escuela (aunque un menor porcentaje ha mencionado que algunos/as profesores demuestran compromiso con el tema y a veces hablan sobre ciertas inquietudes de los/as/es alumnos/as/es por fuera del campo curricular- aunque la Ley de Educación Integral (ESI) haya sido promulgada hace ya 14 años en la Argentina). En este sentido es que las generaciones más jóvenes si bien están inmersos/as/es dentro de un contexto de circulación de la información más fluido que en tiempos pasados a través de, por ejemplo, tecnologías e internet -que en los últimos años posterior a esta investigación de referencia ha crecido mucho su uso en la Comunidad- todavía en la actualidad es un tema complejo. El estudio presenta que para el periodo de trabajo de campo del mismo (2018) la falta de comunicación en la familia, la poca confianza entre los/as/es jóvenes, madres y padres para hablar sobre problemas relacionados con salud sexual, la falta de información adecuada en las instituciones educativas como ya se mencionó y el desconocimiento en métodos de planificación familiar son cuestiones aun presentes. Las cuales han incidido en el aumento de jóvenes embarazadas en edades muy tempranas, lo que repercute en la situación económica de las familias. Además una pequeña parte de la población son adolescentes que viven en zonas alejadas al CAPS y no pueden llegar al servicio o solicitarlo, y tampoco este servicio se acerca a tales territorios cien por ciento, lo que puede desembocar entre otras cosas en embarazos adolescentes y maternidades indeseadas⁷⁵ (Sidan, 2018).

74 Estudio observacional, descriptivo y transversal en el marco de la Pasantía Rural de Amaicha del Valle perteneciente a la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Tucumán durante los meses de mayo-junio de 2018. Con los resultados obtenidos en este trabajo, la autora propuso en el mismo líneas de acción interrelacionadas, entre ellas, consejería a través de los consultorios o centros de consejería, oportunidad en la asistencia, comunicación y difusión del espacio a través de folletos, cartillas, afiches, radioteatros, videos y recursos de las redes sociales y acciones educativas con diversos grupos desde una perspectiva de educación popular.

75 *“Los recursos humanos que trabajan con adolescentes deben estar entrenados y tener vocación de trabajo con esta población. Conocer el idioma, códigos culturales y procesos sociales de la zona en que trabajan. La educación permanente a través de la supervisión educativa, la asistencia a congresos y eventos de capacitación e intercambio, impulsan la ampliación de valor público de los programas.*

¿Qué implica ir al sistema de salud?

“Es la única que hace partos, pero los del sistema de salud no quieren ayudarla, salvo algunas excepciones, no quieren correr el riesgo de ayudarla (...) la mayoría de las mujeres que atiende son de Amaicha, ella ya lleva muchos partos atendidos (...) sería ideal un lugar, una Sala de Parto, eso es lo que más se necesita en este pueblo”. (Empleada en local comercial, amaicheña, 45 años).

Hay datos que reiteradas veces la medicina formal e institucionalizada no hace visibles - no solo en los contextos rurales-, en relación a los procesos de atención del nacimiento. Hay una mirada sobre la integralidad de los cuerpos desde la materialidad biológica, pero menos la que incluye la historia, las emociones y las trayectorias culturales.

Entra en juego en este análisis situado, el poco respaldo legal que tienen los/as/es integrantes de la institución de la salud, para abordar y atender experiencias de parto en un territorio sin Maternidad segura. A partir de esto se genera un entramado donde las posturas sobre un mismo tema tensionan y se entrecruzan. A su vez se generan sentimientos de “miedo” frente a situaciones de este tipo, en los/as/es integrantes del sistema de salud, las embarazadas y su círculo cercano.

Otro de los puntos claves con respecto a este tema -no solo en los territorios rurales-, es el conflicto por la “autonomía” entre las partes. En estas relaciones un eje de tensión se asienta en la toma de decisiones como posibilidad de ejercicio (o no) de la autonomía sobre los cuerpos de las personas gestantes, los procesos que en ellos transcurren y las intervenciones que se realizan. Si bien hay respaldos legales con respecto a este tema, se enfrenta a múltiples conflictos de poder. A su vez estas relaciones se desarrollan en el campo de la medicina donde se habilitan, naturalizan y reproducen prácticas de disciplinamiento en contextos jerárquicos. La autonomía es importante tanto para explicar la sujeción de las personas gestantes como así también la tensión con los/as/es profesionales de la salud, donde no quieren quedar atrapados/as/es en las demandas y necesidades de las/es mismas/es, preservando así su autonomía. El miedo, la inseguridad y la incertidumbre están presentes en ambas partes, en el caso de los/as médicos/as una rutina de trabajo les da

Los servicios de salud deben ser instalados en diversos espacios sociales: colegios, barrio, clubes deportivos, centros de salud, comisarías. Asimismo, deben garantizar la confidencialidad de la consulta, establecer un trato respetuoso y abierto a los intereses y preocupaciones de las adolescentes, tener flexibilidad para acoger al adolescente que demanda atención, ya sea solo o en compañía de otros pares” (Sidan, 2018: 24).

mayor seguridad y le “cuida las espaldas”, y, por otro lado, el cuerpo de las mujeres deviene en un territorio materializado y bajo dominio institucional (Canevari y Badillo Romero, 2018).

Desde la medicina institucionalizada se trabaja en los derechos sexuales que abarcan el respeto a la libertad sexual, la integridad corporal y la capacidad de decisión sobre el propio cuerpo, pero no se trabaja generalmente en las pautas culturales dadas para la práctica de dichos derechos. Pensar en algunos de los tantos relatos de las mujeres y las problemáticas que atravesaron, en donde la violencia no es observada como algo pasajero o momentáneo, sino constituyente de relaciones culturales, políticas y sociales.

Una *comunera* relata:

“Era mi primera hija, yo tenía 17 años y fui en ambulancia a Santa María, ahí en el Hospital parí a mi hija, en el quirófano mientras yo paría había como doce personas, parecían que eran practicantes de medicina de la ciudad, todos a la vuelta, parecía que querían mirar como la india paría”.

(Trabajadora ama de casa, amaicheña, 38 años).

Hay algo particular en el relato, además de la violencia psicológica⁷⁶ y obstétrica. Reconocerse como mujer indígena, pero desde la mirada del otro: *“parecía que querían mirar como la india paría”*. Hay una alteridad que ella misma toma al reflejarse en el pensamiento de los/as/es otros/as/es, una alteridad que es marcada en lo étnico y en la jerarquía de roles, en el deducir qué piensa o qué reconoce sobre ella ese/a otro/a/e, hay una construcción de otredad.

Y, como expresa Da Silva Catela (2015) pensando en el rol de los/as/es que investigamos, el desafío no es romper con nuestras preguntas el relato, sino más bien poder descubrir esas estructuras narrativas conscientemente elegidas, tanto en la función de la historia que se cuenta, así como en el contexto elegido para ser narrado. En este sentido hay diversas formas en cómo el cuerpo está involucrado en los relatos. En este caso es a través de la alteridad vivenciada: en cómo ese cuerpo se ve afectado por la marcación de indianidad que siente y atraviesa (y que también puede verbalizar), como algo negativo, porque tal caracterización la percibe como habilitadora del maltrato. Por otro lado, como bien lo describe Canevari (2019), la “infantilización de las mujeres” es parte de la estrategia de demarcación del lugar de la

⁷⁶ Importante es la descripción de Segato (2010) sobre la violencia psicológica en la reproducción de la desigualdad de género, donde observa tres aspectos que la caracterizan “1) su *diseminación masiva en la sociedad, que garantiza su “naturalización” como parte de comportamientos considerados normales y banales* 2) su *arraigo en valores morales religiosos y familiares, lo que permite su justificación* y 3) *la falta de nombres u otras formas de designación e identificación de la conducta, que resulta en la casi imposibilidad de señalarla y denunciarla e impide así a sus víctimas defenderse y buscar ayuda*”. (Segato 2010: 113).

subordinación, muchas veces como “exageradas”, “negligentes”, “ignorantes” o “necesitadas de atención”⁷⁷. De esta manera se crea una mirada que las enjuicia culpabilizándolas por el incumplimiento de mandatos de maternaje y sanitarios.

Posteriormente la *comunera* citada en el relato expresa que a sus siguientes hijos/as los tuvo en su casa, menos a la última. Aquí yace una de las tantas respuestas a esa pregunta anterior: muchas veces enfrentarse a las embestidas del sistema de salud es complejo, por lo tanto, la respuesta es “no ir”. La violencia moral es la emergencia constante en el plano de las relaciones, es fundadora del régimen de estatus (y cuando la violencia es física, no puede prescindir del correlato moral). Esa violencia que sustenta el paisaje moral, costumbrista y difícilmente detectable se vincula al sexismo y al racismo, que responden a la reproducción maquina de la costumbre amparada en una moral que como dice Segato (2010), ya no se revisa. Ambos operan y en el caso del sexismo, la vigencia temporal tiene gran profundidad y se confunde con la historia de la especie. En el caso del racismo sus primeros pasos se vinculan con la conquista y la colonización de África y el sometimiento de sus habitantes a las leyes esclavistas. Tal estructura jerárquica se vincula a toda una composición social compleja, donde género, raza, etnia, región y clase se cosen, entramándose sin poder escindirse una de otra.

La retórica colonial se atrinchera en los cuerpos femeninos, pero en cada reflexión además de la denuncia, está el anuncio de otras posibilidades, de otros modos posibles de habitar sus propias corporalidades en el territorio. El “no ir” al sistema de salud es una práctica de defensa, frente a un sistema que muchas veces las mujeres “sienten que les pasa por encima”, en ese sentido, es importante observar que esos cuerpos siempre han estado en sitios de batalla discursiva, simbólica y física. Además, las consecuencias de la violencia física son generalmente evidentes en contraste con la violencia moral donde las consecuencias de la misma no son sencillas de visibilizar y complejas de poder denunciar. La violencia moral por su misma invisibilidad, es la forma más corriente y eficaz de subordinación, opresión y es socialmente aceptada “(...) confundida en el contexto de las relaciones aparentemente afectuosas, se reproducen al margen de todos los intentos de librar a la mujer de su situación de opresión histórica” (Segato, 2010:113).

Es allí donde se construyen contrapoderes frente a la medicina institucionalizada. Estas experiencias forman modos de resistir desde los cuerpos que en las marcaciones de indianidad sienten afección, al sentir que su propio cuerpo es de todos/as/es los que están allí (menos de ella). La estrategia es no volver habitar esa marcación con carga negativa en ese contexto, para transitar prácticas de oposición y transformación luego de la experiencia vivida. Con esto no se quiere decir que el “parto no hospitalario/institucional” sea

⁷⁷ Escuchadas en las entrevistas realizadas en el trabajo de campo.

indefectiblemente emancipador, sino que pone en práctica una forma de agencia que abre un abanico de posibilidades de acción y también resquebraja las reglas disciplinadoras, conscientes o no de ese poder de agencia en el territorio.

Es importante registrar los itinerarios corporales y en estos lo que Esteban (2004) identifica como prácticas de resistencia, donde describe categorías como “agency”⁷⁸ o el “cuerpo como agente”. Estos lejos de ser cuerpos pasivos e inertes, logran generar espacios y formas de contestación en contiendas políticas, económicas y sexuales, bajo relaciones sociales asimétricas, estableciendo acciones de ruptura/ resistencia de forma experiencial y actuante. En su análisis de los itinerarios corporales registra su complejidad, configurándolos como lo que son: itinerarios abiertos, porosos, inacabados y contradictorios; y también como cuerpos que estamos actualmente aprendiendo a pensar y a escribir. Lo vivido en el campo da muestra de ello, sobre todo pensar lo “contradictorio” como una “posibilidad legítima” frente a las situaciones vinculadas con el embarazo y los procesos de atención del nacimiento y lo que allí se pone en juego. Lo que a su vez se relaciona con procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo.

Por lo tanto, el cuerpo así entendido es el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales (Esteban, 2014).

Desde la mirada de la medicina institucionalizada los y las integrantes de la salud del Policlínico en la CIAV se encuentran al tanto de lo que sucede, con respecto a los procesos de atención de nacimientos (partos domiciliarios dados en el territorio) y exponen lo que implica para ellos y ellas recibir a una embarazada cercana a parir y “*tener que derivarla*”⁷⁹. Si sucediera “*algo grave*” la responsabilidad recae sobre ellos y ellas, entonces el miedo consecuente del escaso respaldo legal del cual se hizo referencia anteriormente, influye en estos procesos, está presente y condiciona sus prácticas médicas. Esa metodología les resulta útil para “*cuidarse las espaldas*” frente a cualquier emergencia ocasional. Entonces la incertidumbre, miedo e inseguridad son una constante también entre los/as/les profesionales, de modo que como dice Canevari y Badillo Romero (2018), las rutinas realizadas⁸⁰ en las instituciones, por ejemplo, les otorgan una sensación de confianza y control sobre lo que podrían ser resultados inciertos. Esto entra en tensión con la salud psicológica de las

⁷⁸ Término anglosajón que Esteban (2004) en castellano lo utiliza como acción social e individual, incorporado en la teoría feminista de la práctica. Reflexiones que se suman a la aparición de nuevas encrucijadas y controversias a nivel epistemológico y metodológico relacionadas sobre todo con la crítica postestructuralista en relación a los estudios sobre el cuerpo, desde las ciencias sociales.

⁷⁹ Consideran que la creación de una Maternidad en los valles, nunca fue un proyecto que haya sido prioritario, como fue mencionado en el inicio de este Capítulo.

⁸⁰ Vinculado a la incompetencia para tratar con las demandas y necesidades de las personas gestantes, entonces esas rutinas se fundamentan argumentalmente en esta excusa cuando las mismas demandan otra posición, evitar el uso de medicamentos o el corte en su perineo, entre otras.

personas gestantes, poniendo en juego la disputa de autonomía antes nombrada. A través de una práctica reflexiva con los/as entrevistadas/es en la comunidad, se analiza que entre los/as/es profesionales prevalece el miedo tanto a las denuncias de las pacientes o familiares, a los errores o a la acusación entre pares (discusiones/enjuiciamiento al compañero/a/e), entre otros. En definitiva, en el momento del nacimiento se pueden observar las complejidades dadas por el resguardo de la autonomía entre las partes involucradas.

II. Una historia de tramas *comuneras*

De mano en mano: la herencia de la partería

“Menjunjes y rituales mágicos que han sido transmitidos de generación en generación, han batallado contra el patriarcado, la caza de brujas, la censura religiosa y la soberbia científica”. (Pabla Pérez 2015: 91).

En la CIAV existen otras lógicas no institucionalizadas que operan en el marco de las acciones terapéuticas curativas⁸¹. En este sentido fue importante identificar las vinculaciones entre la medicina que podrá ser denominada *tradicional, autóctona, del campo, local, natural, no farmacológica* u otras varias acepciones⁸² y la medicina *institucional, hegemónica o farmacológica*.

Es importante enfatizar que los conocimientos médicos de las diversas prácticas culturales están organizados en sistemas de acuerdo a sus cosmovisiones y a partir de allí es que surgen definiciones de salud y enfermedad. Su estructura es identificable en la observación de algunos aspectos como: tecnologías, actores/as sociales, representaciones y prácticas sociales y espirituales. Cada comunidad, grupo social y familia cuenta con sus medicamentos,

⁸¹ En la actualidad y desde tiempos pasados existe un renovado y constante interés en los tratamientos naturales para la curación de enfermedades en la CIAV. Basta dar una pequeña vuelta por la comunidad de Amaicha para percatarse de varios puestos de artesanías en la Plaza Central y locales comerciales sobre la Ruta Provincial 307, donde se puede adquirir diversos tipos de hierbas medicinales. Como así también es común la recolección de las mismas en los montes y fondos de las casas, para el consumo familiar. Es cotidiano denominar en la zona a este reservorio cultural de prácticas como *“medicina natural”*. Algunos trabajos en la zona sobre la temática: *“Medicina ancestral de los Amaichas”* (2012); *“Evaluación de infusiones de plantas medicinales del noroeste argentino (NOA) como agentes/ quimioterapéuticos del cáncer”* de Antonela Cajal (2019) Tesis Doctoral y *“Estudio etnobotánico y fotoquímico de Datura ferox L. Solanaceae de Amaicha del Valle (Tucumán-Argentina)”* de Andrés Zola Sánchez Ferrán, Tesina de Grado (2019).

⁸² *“Habría que escribir una mitología, en el estilo de R. Barthes, sobre los calificativos que se adjudican estas medicinas: paralelas, diferentes, alternativas, globales, suaves, naturales, distintas empíricas, etc. (...) Las medicinas populares se sitúan en otro espacio: tienen una antigua legitimidad social, arraigada en las tradiciones; reciben, actualmente, cada vez mayor apoyo y respetabilidad, que modifica su base social, gracias a la brecha abierta con la institución médica”.* (Le Breton 2006: 173).

procedimientos, curadores/as, especialistas, parteras y médicos/as/es, vinculados a significados que dan sentido al sistema en sí y que además proveen a tales grupos de un marco de acción para las sanaciones. A lo largo del tiempo se desarrollaron a través de los procesos históricos vividos y de los diferentes contextos culturales (condiciones religiosas, étnicas, políticas, etc.) formas de atención a la salud y a la enfermedad. Como ya lo expresan varios autores/as, entre ellos/as Luna (2009), uno de los marcos teóricos más importantes sobre los sistemas médicos es el propuesto por Eduardo Menéndez (1981). La propuesta de Menéndez parte de considerar que el proceso capitalista conduce a la emergencia de varios modelos de atención médica surgiendo de él un Modelo Médico Hegemónico (MMH) que subordina a los demás modelos médicos y tiende a producir más que la exclusión de los sistemas médicos alternativos, su apropiación y transformación a partir de su subordinación ideológica al MMH. *“Menéndez define como Modelo Médico ‘aquellas construcciones que a partir de determinados rasgos estructurales suponen la construcción de los mismos no solo la producción teórica, técnica, ideológica y socioeconómica de los curadores, incluidos los médicos, sino también la participación en todas esas dimensiones de los conjuntos sociales implicados en su funcionamiento’”* (Luna 2009: 73).

En articulación específicamente con la ginecología hay muchos datos que han delimitado el camino de esta especialidad, mientras tanto, las parteras siempre siguieron sus labores en paralelo al desarrollo de la disciplina médica, como es en la actualidad en el territorio de Amaicha y zonas cercanas. Para Zárata (2007) quien investiga las transformaciones de la ciencia obstétrica en el siglo XIX en Chile, al referirse a estas temáticas reflexiona que estamos frente a una historia del desprestigio y marginación de un conocimiento, *“vulgar”* y la superposición de otro, *“científico”*. Un ejemplo más de la clásica tensión decimonónica entre civilización y barbarie (Zárata, 2007).

En la zona de los Valles Calchaquíes la medicina tradicional está presente en paralelo al sistema médico hegemónico: en la mayoría de las familias se conoce de hierbas, sus usos y acciones terapéuticas. Ambas medicinas conviven dentro de los hogares. En *“las personas mayores”* el conocimiento de la medicina natural está arraigada, a través de prácticas que se aprenden de generación en generación, viendo a sus padres y madres, abuelas y abuelos: curando, sanando, cosechando, cocinando y sahumando.

En la CIAV es notable el rol de mujeres a lo largo de los años que han acumulado saberes sobre prácticas vinculadas a la atención del embarazo, el parto y el puerperio (incluyendo la atención del/la/le recién nacido/a/e) además de la salud sexual y reproductiva de las mujeres.

Se mencionarán a algunas de las parteras que han sido nombradas en las entrevistas realizadas en el territorio (lo que no quita que otras mujeres hayan estado presentes en partos y asistido). En este sentido nos referimos a las que, la partería tradicional, formaba parte de sus prácticas cotidianas:

- Barbarita Mamani, Florencia Guzmán y Estela de Aparicio son nombradas en los relatos de comuneras y comuneros como mujeres que tuvieron roles destacados en “el pasado” en su práctica de atención de embarazos, nacimientos y cuidados de las mujeres puérperas.

- Olga Pastrana es la que lleva a cabo en la actualidad la práctica de la partería tradicional. Es enfermera auxiliar con especialidad en obstetricia. Cuenta con la legitimidad social de la comunidad y el reconocimiento de su trabajo. Como manifiestan muchos *comuneros* y *comuneras* en el territorio: “es muy buscada, vienen de varios lados a verla”, “ella tiene ahijados por todos lados”, estableciéndose de esta manera, un vínculo afectivo (madre, bebé, partera), similar al que podríamos observar en la relación de las madrinas y sus ahijados/as/es.

El rescate de las memorias del parto, a partir de los relatos vinculados con estas prácticas y vivencias, se convierte en un ejercicio vital para asegurar a las próximas generaciones un acceso a ese conocimiento tradicional que *Olguita* posee. Como única exponente en práctica en la comunidad hoy en día, ha sido formada a través de los años y ha hecho de tal experiencia una práctica de continuidad en el tiempo en el territorio. Aprendió sobre la atención de nacimientos a través de la experiencia de los saberes de su madre y de su abuela, enseñanzas que ha adquirido en un proceso de aprendizaje mimético, que se ha construido de generación en generación. Posteriormente realizó la Carrera de Enfermería. Tuvo reconocimientos como partera tradicional por el Centro Awaiké⁸³ de Córdoba (Argentina) y otras instituciones, pero fundamentalmente su reconocimiento viene de las mujeres en su propio territorio. Su aprendizaje se concreta en la observación y en la práctica misma, es decir, en “*ir a asistir*”. Trabaja en el Policlínico de Amaicha (área enfermería) y por lo tanto es cercana a ambos ámbitos, el institucional del sistema de salud y el tradicional, “*entrando y saliendo*” entre uno y el otro de acuerdo a las contingencias presentadas. “*Yo no les puedo decir que no a las mujeres, aquí pensarán que yo me hago millonaria con los partos (...) yo no cobro nada (...) cuando me jubile y salga de acá, ahí ya voy a poder dedicarme tranquila en esto*”. (Partera amaicheña).

La mayoría de las parteras a lo largo del tiempo en el territorio y cercanas al mismo, fueron católicas y comparten una vocación de servicio, “*salir a asistir a mujeres que lo necesitan*”. Desde jóvenes se les dieron circunstancias diversas vinculadas a la asistencia y cuidado: trabajar en instituciones de la salud desde temprana edad, experimentando el cuidado de enfermos/as/es, presenciando curaciones o partos, y, sobre todo, presenciarlos en el hogar,

⁸³ Casa de partería y nacimientos, ubicada en la provincia de Córdoba. Buscan desarrollar relaciones respetuosas entre las personas, sus cuerpos y el medio ambiente, desde el nacimiento en adelante. Ver: <http://awaike.org/casa2/>

observando a sus madres y abuelas en el acompañamiento de los nacimientos. Traer vida al mundo es su lema y nunca van a negarse a tal práctica. Como relata una residente de Cafayate (Salta): *“Ellas son ultra católicas, jamás apoyarían causas de hoy en día, manejan una información desde otro plano”* (Profesora de Expresión Corporal, residente en Cafayate, 35 años). Refiriéndose a las luchas de las mujeres y disidencias que están en auge en la actualidad, vinculadas a los derechos sobre la autonomía de los cuerpos. En este sentido es que la vocación de asistir está presente, donde hay una intrínseca vinculación con la religiosidad y la fe en el territorio y alrededores, donde tiene preponderancia la devoción a San Ramón Nonato, “Santo que protege a las embarazadas” como fue mencionado en el Capítulo anterior.

Todo lo mencionado me interpela como investigadora, planteándome el desafío de construir una política de producción del conocimiento femenino vallisto, y a su vez que sea transformadora de las condiciones de opresión, marginación y exclusión.

Partera y Doula

Es considerable poder algunas cuestiones vinculadas a la figura de la partera y la doula. En las ciudades actualmente -no en la mayoría de los casos, sino en un porcentaje más bien menor, pero que ha crecido en el último tiempo-, la figura de la doula se construye como un pilar importante en el acompañamiento de los embarazos y no realiza las mismas tareas que una partera. En este sentido será importante observar la articulación en el territorio amaicheño y zonas cercanas, el ejercicio de ambas prácticas en una sola persona. Una joven de 28 años que reside en la ciudad de San Miguel de Tucumán y es doula, considera que su trabajo está vinculado a acompañar a otras mujeres en su ciclo femenino. Hay doulas de gestación, para buscar una gestación, de parto, de puerperio y de lactancia, por lo tanto, es *“una mujer que acompaña”*. También puede brindar información sobre los ciclos de menstruación, la ginecología natural, la alquimia placentaria o el duelo perinatal o gestacional, dependiendo de las formaciones que haga o de los caminos que le influyan más en esa formación. En relación a ello manifiesta que *“me parece que es una aliada, en el sentido que es convocada por una mujer, por una familia generalmente, pero es la aliada de esa mujer, más allá de que tenga que tener en cuenta los deseos de todos esos integrantes, es la aliada de esa mujer y es la que le devuelve la pregunta sobre su deseo, deseo que las mujeres lo tenemos tan velado”* (Doula, 28 años).

Trabajan a partir de preguntas, como, por ejemplo, qué quiere, qué necesita esa mujer y cuáles son sus deseos en el proceso que atraviesa. Una de sus grandes funciones es devolverle a la mujer la pregunta sobre qué necesita y en base a eso planifican la mejor experiencia. La idea es generar un espacio de construcción de sus deseos y decisiones, allí la

doula se configura como una compañera que se compromete con el deseo de esa mujer que convoca. Las diferencias entre el rol de una doula y una partera están relacionadas a que las doulas no se encargan de la parte clínica/médica, allí se encargan los/as/es obstétricos/as/es y los/as/es médicos/as/es obstetras. La doula no se encarga de lo médico, aunque la misma experiencia le otorga algunos conocimientos sobre eso.

“La doula no decide por esa mujer, no elige, no da indicaciones de donde debe ser el parto, no empodera, sino que el poder se construye. Se lo construye colectivamente entre todas las mujeres, porque si no el empoderamiento queda como algo individual y en el individualismo no llegamos a ningún lado. Las doulas no somos salvadoras, no hacemos tacto, no persuadimos a la mujer a elegir en base a lo consideramos mejor, entonces acompañamos, brindamos información. Una doula conoce y está formada en la fisiología, pero tampoco le impone como única opción, porque una mujer puede saber de fisiología e igualmente no elegirla, entonces se tienen que respetar. Vuelvo a decir una doula es una mujer que acompaña desde la empatía, el respeto, y desde la sororidad”. (Doula, 28 años).

En el caso del territorio amaicheño lo que será ampliado más adelante en “redes de contención autogestivas”, ambas figuras, “partera” y “doula” se construyen a partir de una persona que realiza ambas tareas. La partera en el territorio y zonas cercanas se configura como “aliada y guardiana” de las personas gestantes principalmente y de la familia que rodea, siendo el apoyo espiritual y afectivo, y a su vez, se desarrolla en su oficio tradicional de partería, a través de la asistencia de los nacimientos. Ambos roles se articulan y hacen de la partera una persona que integra una serie de características, constituyéndose como un pilar prioritario en el territorio.

La trama simbólica en la experiencia del parto

En la CIAV las diferentes medicinas conviven y las diversas construcciones sobre los cuerpos, la salud y la enfermedad también.

Asimismo, es importante remarcar que la occidentalización en paralelo a la individualización que ha rasgado el tejido comunitario, es identificable en las maneras de curar, asistir y atender un nacimiento, y como explica Le Breton (2006), la medicina está pagando por su desconocimiento de datos antropológicos elementales, olvidando que los

seres humanos son seres de relaciones y de símbolos y que el/la/le enfermo/a/e no es solo un cuerpo al que hay que arreglar.

En este sentido, la invención del cuerpo en el pensamiento occidental responde a dos grandes sustracciones, por un lado, la separación en la misma persona del cuerpo y el espíritu, por otro, separado de los/as/es otros/as/es a través del paso de una estructura social comunitaria a una estructura individualista.

Bajo esta óptica se observa que, en el campo de la medicina hegemónica, institucionalizada o farmacológica, se despersonaliza la enfermedad. No hay una comprensión de los tramos biográficos de las personas, de su medio social, de sus relaciones con el deseo, con la angustia o con la muerte y esa trama simbólica es la que emerge en los casos relevados en el territorio, como se puede analizar a continuación:

“He tenido 10 hijos, 7 vivos y tres muertos, antes no había nada, me ha atendido mi mamá, no había casi enfermera, casi nadie, mi mamá sabía cómo se cortaba el ombligo, los recibía y los bañaba. Seis fueron atendidos así y uno en Santa María, porque ya en esa época había un exigimiento (sic) que nos teníamos que hacer controlar (...) fui en ambulancia esa vez, ahora le cortan el cordón y ya, antes te envolvían al bebé, como si fuera una momia, no sé cómo decirle, quedaban los chiquitos bien, era para que no se asuste, que no tengan una sobrepaletilla, el susto, se asustan ellos de solo ver algo, una mosca que le anda, ellos se asustan y quedan sobresaltados. O venís de noche por ejemplo a uno mismo, venís de noche y ves algo y te asustas. A los chiquitos tienen que llevarlo a algún lado para que los curen del susto. Y ahora ya te dicen que esto de envolvernos es de antes, ya no se usa, quedan liberaditos lo pies, las manos (...) ahora ya hay atención en el CAPS, antes no había. Siempre está con los padres uno, no hay como la atención de la madre y la gente que tiene más experiencia, como una ya sabe puede ayudar también, mi mamá me decía viene bien, y si venía de pie, me ayudaba de a poquito, ahora te meten la mano toda esa cosa, yo he visto como le han hecho a mi nuera, a mí se me desgarraba el cuerpo de solo ver cómo le hacían, como le metían la mano para darle vuelta el niño. En cambio, si te mantean bien, ya viene bien el chico, la manteada para un lado, para el otro, bien manteadita. Mi madre se ha atendido ella sola, ella tenía una tijera, tijera nueva, ella siempre tenía una tijera para eso nomas, después la quemaba a la tijera con alcohol, las esterilizaba, tenía su tijera que nadie toque que era apenas para eso”. (Trabajadora ama de casa/cría de animales/productora de panes y dulces, amaicheña, 63 años).

En el diálogo con las mujeres, el contraste entre lo que “*era de antes*” y “*lo de ahora*” aparece como una constante. El/la/le bebé envuelto es una práctica que se escucha mucho en las generaciones de personas mayores, como también lo relata un *comunero* de la zona:

“Antes cuando nacían te lavaban y te envolvían con lienzo, te envolvían como un cigarro, todo vendado. Mis hermanitos me acuerdo que estaban envueltos como cigarros, solo la cabeza afuera para tomar la teta, bien fajado. Solo te descambiaban para cambiarte el pañal”. (Trabajador de albañilería/cría de animales, amaicheño, 55 años).

En el registro de las acciones de las mujeres en la asistencia de embarazos, partos y puerperios, hay una coincidencia en enunciar que son prácticas ejercidas por “el círculo femenino”, ya que la mayoría de ellas transitan acompañadas de otras mujeres, como bien fue mencionado páginas anteriores. Aun así, afloran algunos casos donde las parejas de las mujeres (en este caso hombres), toman agencia activa en la transmisión de saberes heredados, por ejemplo, a través de la técnica del manteo realizado por parteras, comadronas, abuelas y madres. El mismo consiste en un masaje relajante y terapéutico que se realiza sobre las articulaciones para permitir su ajuste y mejorar su flexibilidad; al igual que trata los músculos para aliviar dolores y liberar tensiones. Es utilizado generalmente en mujeres embarazadas (para acomodar al/la/le bebé en gestación) a través de movimientos con una manta o tela. Como lo relata un *comunero*:

“Antes de salir a la casa de la partera, yo la he manteado acá, porque eso lo aprendí de mi mamá, mi abuela, de haberlas visto, pero como estaba solo, no he usado la manta o la colcha para moverla. Lo que yo hago es acostarla en la cama y la voy girando despacito, despacito, de un lado a otro”. (Trabajador en “changas”, amaicheño, 45 años).

Por otro lado, es notorio ciertos procesos de marcaciones en los cuerpos femeninos en el territorio, en donde se dirimen estados de incertidumbre, dimensiones espirituales y sentimientos de soledad:

“Mis primeros hijos (...) tenía una panza grande, ya sabía que eran mellizos por un señor que te ve las aguas. Ya murió ese hombre. Yo sentía dos cositas que se movían, era raro, pero luego se han muerto, ya eran grandes, ya estaba cerca a la fecha. Mi mamá la trajo a la

partera y ella me atendió. Han nacido uno y luego el otro, pero yo la luché, porque me querían hacer un degrade (sic), legrado ¿cómo es eso? así en carne viva, me querían sacar por pedazos los bebés, querían así pedacearlos (sic), porque ya estaban muertos y ya han muerto dentro y tenían miedo que corra el tétano adentro. Yo hacía fuerza y los pude tener muertitos así han nacido, los vi, eran lindos gorditos, con el pelito así que iban a ser crespos (...). Y en otro embarazo el bebé también murió porque yo deseaba chanco, y yo no tenía para comprar, y yo no sabía que cuando uno desea algo tiene que tomar agua con azúcar. Ha nacido y al poco tiempo le agarró así un paro cardíaco. Yo le pasé el susto y de eso que he deseado". (Trabajadora ama de casa/cría de animales/elaboración de panes y dulces, 63 años).

Aquella charla transcurría atrás de la casa de la *comunera*, cerca de donde están los corrales para los animales. Nos encontrábamos camufladas entre las ramas bien cortadas para nuevos cercos y las plantas de jarilla que habita la zona. Ella sentada sobre un tronco y yo sobre la tierra: nos fuimos para allí "bien atrás" como queriéndonos murmurar palabras, alejándonos de la casa familiar en busca de mayor privacidad.

También he intercambiado con otra *comunera* de 95 años de edad en el contexto del "Encuentro de Tejedoras" realizado todos los años en la CIAV, la cual ha sido elegida "*Pachamama*" años anteriores. También ha sido una gran luchadora por el territorio en periodos de gobiernos militares en el contexto nacional. Mientras las mujeres se mostraban sus lanas y sus tejidos en la Plaza Central del pueblo, ella me contaba que:

"Tuve a mis guaguas, todas en la casa o por donde me encontraba y tenía que salir a buscar leña, vender las cositas que producía. Una vez he parido cuando fui a buscar leña en mi burro. Siempre llevaba un cuchillito porque sabía que se podía venir, ahí me agarraron los dolores y lo tuve sola ahí mismo, después si lo he traído a que lo revisen (...) Muchas veces me he sentido sola, abandonada, discriminada (...) En los otros partos mis vecinas, que eran como mis hermanas cuando vivía allá detrás de Molle Yacu, yo ya sentía los dolores y las llamaba a ellas (...) también estuve en el parto de mi hija en la casa, y nunca había visto, digo '¡que es esto!', la bebé nació como le dicen 'en manto', dentro de la bolsa". (Ex *Pachamama* de la CIAV, 95 años).

Las diversas maneras en como las corporalidades se ven afectadas en estos contextos y territorios indígenas -rurales y de alta montaña-, se conforman como experiencias urgentes a identificar, aspectos centrales que hacen a los procesos culturales locales. En este sentido, esta investigación busca mostrar estas modalidades de acción colectiva en torno a la identidad indígena, a la condición de mujeres y a la pertenencia comunitaria/barrial/familiar, en tanto elementos particulares pero imbricados para comprender las dinámicas socio-culturales situadas, entre otras cosas.

El impacto emocional, psicológico y físico que marcan los cuerpos está vinculado a poner en consideración otras dimensiones: las creencias en las afecciones dadas por causas no biológicas, la atención de la salud/enfermedad desde concepciones tradicionales femeninas⁸⁴ de la corporalidad, poniendo en evidencia la interseccionalidad y transversalidad de las dimensiones físicas/espirituales que atraviesan⁸⁵. También esas prácticas de autocuidado, que en algunas situaciones fueron liberadoras para las *comuneras*, en otras ha generado estados de soledad.

Redes de contención autogestivas

“Yo trabajo sola, pero también con las mismas vecinas que están. Que ayudan a alcanzar cosas. Ellas me ayudan. Todo es muy espiritual, ser dura no va conmigo, lo hago desde hace muchísimos años”. (Partera amaicheña).

⁸⁴ “Femeninas” porque el saber visibilizado estuvo relegado -aún hoy en muchos ámbitos- a los hombres. *“La historia ha sido escrita por hombres. Por ende, nadie destaca el ancestral rol de las mujeres como sanadoras, médicas, parteras y comadronas, acompañando desde el inicio de los tiempos a sus congéneres. Fueron y son muchas las restricciones históricas para que las mujeres pudieran acceder a los estudios y al campo de la investigación, incluso científica. En la historia de la ginecología (...) nunca figuran las mujeres y sus logros, pues fueron despojadas en diversos periodos de sus propios cuerpos y de los de sus iguales, pues juntas, en calidad de sanadoras eran capaces de temibles “aquelarres”, dice la historia medieval”.* (Pérez 2015: 33, 34).

⁸⁵ Barbara Ehrenreich y Deirdre English reflexionan sobre tal historia vedada: *“Las mujeres siempre han sido sanadoras. Ellas fueron las primeras médicas y anatomistas de la historia occidental. Sabían procurar abortos y actuaban como enfermeras y consejeras. Las mujeres fueron las primeras farmacólogas con sus cultivos de hierbas medicinales, los secretos de cuyo uso se transmitían de unas a otras. Y fueron también parteras que iban de casa en casa y de pueblo en pueblo. Durante siglos las mujeres fueron médicas sin título; excluidas de los libros y la ciencia oficial, aprendían unas de otras y se transmitían sus experiencias entre vecinas o de madre a hija. La gente del pueblo las llamaba, aunque para las autoridades eran brujas o charlatanas. La medicina forma parte de nuestra herencia de mujeres, pertenece a nuestra historia, es nuestro legado ancestral”.* (Ehrenreich y English 2006: 4).



**Fotografía N° 13. Encuentro “Sembrando cultura” en El Eje, Catamarca.
Mujeres tejiendo, juntas y en círculo. Foto de mi autoría.**

Las mujeres a lo largo del tiempo no estuvieron solas al momento de parir o precisar sabiduría en cuanto a su salud sexual, generalmente contaron con el apoyo de otras mujeres sabias, que, con sus experiencias como enciclopedia, estuvieron presentes y ejerciendo ese rol. Luego a partir de la ciencia y las especialidades médicas -que en un inicio fue ejercida mayoritariamente por varones- se construye una visión patriarcal sobre los cuerpos y procesos sexuales (Pérez, 2015).

Las mujeres que propician asistencia en nacimientos a través de saberes heredados y practicados -en algunos lugares llamadas parteras tradicionales-, han sido las que han acompañado procesos de salud sexual y reproductiva, estas sanadoras -sin estudios académicos- han amparado y cuidado de la salud de las personas gestantes y niños/as/es recién nacidos/as/es.

Fueron diferentes procesos los que han ido separando esta dupla tan antigua: una mujer pariendo y otra acompañándola. Los sucesos conocidos como “la caza de brujas” que tuvieron lugar en Europa en los comienzos de la edad moderna, resultaron un hito social a partir del cual declina el protagonismo histórico de la mujer como sujeto activo en la sanación y experta en los cuidados de la salud (partera, comadrona, curandera)⁸⁶.

⁸⁶ En relación a ello, el análisis de Federici (2010) es vital, ya que advierte que los estudios que analizan la transición al capitalismo han consignado al olvido “la caza de brujas”. Federici sostiene que la caza de brujas constituye uno de los acontecimientos más importantes del desarrollo de la sociedad capitalista y de la formación del proletariado moderno y fue parte del intento de la clase capitalista emergente de establecer su control sobre la capacidad productiva de las mujeres y, fundamentalmente,

En la actualidad ese rol y ese cuidado se plasma en el territorio y se crean formas de agencia, de experiencias actuantes en resistencia. Las *comuneras* en la zona se vinculan, se cobijan, se transmiten saberes, se buscan unas a otras y tejen redes de protección que compensan frente a las desventajas del contexto, generando propuestas alternativas bajo el contexto social, económico y político que vivencian. En este sentido resuena el concepto del *comadrazgo*, el cual es muy escuchado en el primer día del carnaval, ya descrito en el Capítulo 1: *“El comadrazgo no es solo el jueves de comadres al inicio de la Pachamama, es también cuidarse, quererse y acompañarse en los días venideros”* (Docente amaicheña, 57 años).

Aquello que manifiesta la *comunera* se puede ver día a día en el territorio: el *comadrazgo* como una práctica que trasciende y se forja en los vínculos en el día a día. Se observan prácticas y formas diferentes de hablar desde el cuerpo o como expresa Esteban (2014), cuerpos que adquieren el sentido de la resistencia, y que a su vez corren el riesgo de perderse, siendo una resistencia anclada en la historia frente a condicionamientos externos opresivos y asimétricos.

En este sentido se identifican en las trayectorias de las *comuneras* la complejidad de las relaciones entre el cuerpo y la historicidad de la persona. En referencia a los procesos de atención de nacimiento, en algunos casos se despojan de la experiencia desarraigada creando procesos de agencia, bajo decisiones formuladas anticipadamente. Otras frente a las contingencias dadas (reducidas posibilidades de elegir, escasos recursos y distancias) y algunas después de vivenciar experiencias no deseadas por ellas mismas anteriormente o transitadas por vecinas, hermanas, primas y amigas. Una serie de relatos de *comuneras* figuran lo mencionado:

“En el CAPS no quieren que hagan partos, porque dicen que no hay todas las cosas, pero estaría bueno que si se haga. La Olguita, ella la llama a mi mamá y ella va y la ayuda, y una sobrina de ella. Se van las tres y se van a verlas a las chicas. Para mí, mil veces tener el parto con doña Olguita (...) también la atendió a mi mamá de mis hermanos más chicos, el más chico tiene dieciséis años y el otrito tiene diecinueve. Mire, diecinueve años que la atendió a mi mamá y después a mí”. (Trabajadora ama de casa, amaicheña, 33 años).

sobre su potencia procreativa, en el contexto de una nueva división sexual e internacional del trabajo construida sobre la explotación de las mujeres, las colonias y la naturaleza.

Este relato visibiliza como el trabajo de la partería cobra una connotación importantísima para algunas familias, en las distintas generaciones continúan prácticas que atraviesan y unen a las abuelas, madres, hijas, nietos y nietas. Por otro lado, el siguiente fragmento figura lo no premeditado y la incertidumbre: un nacimiento en el territorio que es consecuencia de hacerle frente a las contingencias institucionales dadas:

“Comencé con las contracciones, ya nacía. La ambulancia no llegaba para ir a Santa María, tuve a mi hija en la casa de la partera, aquí cerca. Ella me atendió, nació bien, y me cuidó los días siguientes”. (Trabajadora ama de casa, 40 años).

Como así también otro testimonio muestra los temores que se presentan en las maternidades adolescentes, el apoyo y la confianza como pilares en estos casos:

“El primer embarazo era chica, tenía dieciocho años. Era como que no había comentado en la casa, no tenía estudios, no tenía nada, entonces cuando se enteraron en la casa era ver para donde correr. Entonces como ella Olguita era enfermera, ella dice yo la atiendo, la tengo en la casa. Era como confianza, eso. No sabía nada yo, no sabía si venía sentado, de cabeza, no había hecho controles, no estábamos preparados para nada, solo ropita que habíamos comprado un día antes. En ese sentido ella me ha ayudado mucho, ni siquiera sabía de los dolores nada. Ella me decía ya son los dolores de parto, estuve con ella de controles en su casa y luego fuimos al CAPS, para aquel entonces había un médico pediatra y él si permitió el parto, porque otros no lo aceptan. A ella siempre alguien la ayuda también, alguna vecina que siempre está”. (Empleada en local comercial, amaicheña, 45 años).

A su vez agrega como en el caso de su segunda hija, se repite el parto en manos de la partera, más de una década después:

“Y con la gorda la segunda hija, yo tenía treinta años ya era grande y había pasado mucho tiempo del otro, 12 años. Mi mamá me decía que me haga los controles en Santa María sí o sí, que yo ya era grande. Fue volver a empezar todo, ya tenía ecografía, con el primero por ejemplo me mantearon. Ella nace en febrero, era acá un día domingo, siento dolor de parto y nos vamos a Santa María porque estaba todo predestinado que sea ahí, todos

los estudios en Santa María, resulta que llegó y la doctora había salido de vacaciones y me atiende un médico clínico, encima era varón, me dice te voy a hacer un tacto ¡tenía así una mano!, me mete la mano, era como que la sentí a la mano acá (...) ¡me hizo doler tanto! (...) Me dijo no va a nacer porque no está dilatado, vaya a la casa, me dijo así. Entonces como que quedé en la nada, entonces llegué y fui a ver a Olga y me dijo que todavía no había dilatado mucho y me dijo que camine todo el día. Caminé. Caminé el domingo y el lunes todo el día. Me dice ya va a nacer. Yo caminé solita por La Virgen. Caminaba desde la entrada hasta el fondo todo solita, y después ella me dijo ‘yo me voy a dormir y vos avísame’, luego se levantó a las seis de la mañana a verme y al rato nació. También llamó a una vecina y fue trabajoso, yo ya estaba muy cansada. Siempre está el miedo de cómo va a nacer porque en el hospital si no nace, y bueno te dicen cesárea, acá no, tiene que nacer como sea y nació. Ella la cambió a la bebé y pasé la noche ahí y bueno me cuidaba de que comer, porque los bebés están con los dolores de panza, primero tomé mucho mate cocido para que baje la leche, esa es la creencia de acá, también nada de grasa, era sopa, verduras hervidas, nada de salsas y condimentos. Y el té de ruda para largar los restos de la placenta”.

Como lo reflejan las *comuneras*, la experiencia bajo la medicina y partería tradicional a través del uso de hierbas, constituye el insumo más utilizado por la partera, puesto que con estas logra calmar los dolores de las parturientas, facilitar las labores de parto (generar oxitocina), expulsar la placenta y prevenir posibles infecciones post parto. También para tener una pronta recuperación es importante la alimentación, buscando de esta manera, cuidar física y psicológicamente a las mujeres. Si bien anteriormente se ha planteado la imposición de la maternidad en el territorio, la presencia de estos conocimientos lleva a analizar, además, los procesos de agencia que individual y colectivamente crean y se habilitan las *comuneras*, a partir de esa experiencia. Construyendo redes autogestivas en los procesos de atención de nacimientos como autonomías autogeneradas, realizando una serie de prácticas a partir de lazos de amistad, vecinales y de parentesco.

Aún bajo estas redes de amparo, asistencia y cuidado, las mujeres que asisten partos actúan como dicen en el territorio “*bajo el poncho*”, porque el sistema de salud las señala “*ya le he dicho, la van a retar*”. Este rol es invisibilizado, siendo abarcador porque también apunta a resquebrajar la desmoralización: puja desde abajo saliendo a la superficie, fortaleciendo a un grupo social hacia el cual las violencias van dirigidas generalmente. Esto se constituye al

margen de que el accionar de las *comuneras* sea consciente o no, con respecto a tal empoderamiento⁸⁷ como fue descrito anteriormente.

Cómo circula el afecto y el saber a través de las redes de contención autogestivas y del entretejido social femenino comunitario es prioritario. Qué hacen, cómo lo hacen y desde dónde, son preguntas a poner en consideración y que esta investigación buscó responder. En este sentido, los relatos de las *comuneras* son testimonio de lo mencionado:

“Las parturientas muchas piden que el bebé nazca en manos de Olquita. Bueno, no sé, quizás es muy buena haciendo partos, muchas mujeres prefieren eso. Si nacen solos en la casa es peligroso, pero si están en manos de Olquita no, porque ella lo puede hacer. Tiene amplio conocimiento de eso y nunca tuvo problemas”. (Agente Sanitaria, amaicheña, 52 años).

El peso de la situación económica y las prácticas de cuidado:

“Tengo seis hijos y los tres últimos los tuve con Olquita. Dos en Santa María en el sanatorio y el otro en Santiago, vivía en Las Termas. Y de ahí los tres últimos con ella, y fue hermoso. La situación económica no estaba como para ir a otro lado y todos me hablaban mal del Hospital de Santa María, y bueno, todo el mundo me hablaba bien de ella, daba gusto tener los hijos con ella. Yo había comenzado con las contracciones y me levanté y comencé a caminar ahí en la casa y tenía tres hijos anteriores, ya conocía que faltaba poco, entonces me puse a lavar la ropa de todos, yo no dejaba nada. Lavé todo, hice pasar el mechudo en toda la casa, les di la mamadera y me di un baño, y ya en eso las contracciones más seguidas, entonces le digo a mi marido `anda a llamar a Olquita`. Viene y me dice que era mejor que vayamos, que lo tenga en el dispensario, que estaban todos los otros chiquitos e iban a escuchar. Ella habló, y mi suegra también que conocía a gente de ahí. Pude tenerlo. Si me seguía quedando lo iba a tener mientras colgaba la ropa, y fue rapidísimo, todos los partos gracias a dios, y rápido ya me sentía de diez. Aparte porque tenía varios chicos, entonces sí o sí me tenía que venir. En la casa es la mamá. Actualmente mi hijo mayor tiene 32

⁸⁷ “Se hace referencia a un proceso por el cual las personas oprimidas ganan control sobre sus propias vidas tomando parte, con otras, en actividades transformadoras de la vida cotidiana y de las estructuras, aumentando así, su capacidad de incidir en todo aquello que les afecta. Por consiguiente, se resalta que este proceso supone un ejercicio del `poder con´ y del ´poder para´ más que un uso del `poder sobre´ que indicaría un poder ligado a la dominación, como ha sido usual en las teorías políticas y sociológicas sobre el poder”. (Esteban, 2014: 61).

y la menor 22, fueron todos seguidos, los tuve a todos seguiditos y en la pobreza, pero bien, ellos son unidos, todos pueden planear cosas, están el uno para el otro". (Comerciante, amaicheña, 50 años).

También es importante exponer que estas redes femeninas que operan en la CIAV, es una muestra de tramas similares que operan en otros territorios. Pero cómo expresa una mujer allegada a una partera de la zona de Cafayate, *"en Amaicha pasa esto, circula este entretrejido de asistencia, esta vocación de ir a asistir, en otros lugares ni siquiera pasa eso (...) a veces hay un exceso del Estado en otros lugares"*.

En esa diversificación de estrategias construidas se desprenden saberes situados ligados también a las luchas de las mujeres en sus territorios. Lo que aflora por detrás de tales prácticas femeninas en la zona vallista es la posibilidad de la acción autónoma dentro de un contexto alienante. La investigación de Manuela Rodríguez (2010) -en sus estudios sobre las mujeres afrodescendientes en la danza del candombe-, permite trazar ciertos paralelismos con el abordaje desde el plano del fortalecimiento de ciertos grupos en contextos de desigualdad. En el caso de esta Tesis se puede observar cómo las *comuneras* han construido poderes y saberes, poniendo en marcha prácticas para re-apropiarse del territorio que habitan, en los procesos nombrados y vividos, lo cual puede ser vinculado al trabajo de Rodríguez (2010).

A su vez es prioritario tener presente la importancia del territorio como el lugar de despliegue de defensa, arraigo y contención; en palabras de Machado Araoz (2014) no hay sujeto sin la materialidad del cuerpo viviente, cuyo proceso de vida no puede prescindir de los flujos energéticos que lo "atan" a un determinado espacio geofísico-biológico-proveedor. De esta manera el flujo energético del cuerpo-individuo-social hacia el territorio en forma de trabajo social, puede verse también en su otra vía recíproca, como flujo energético de nutrientes que va del territorio al cuerpo en forma de alimento. A partir de estas lecturas y de lo vivenciado en el territorio, el "desarraigo" ha sido un tema de constante análisis en el mismo y en el caso particular de esta Tesis, en vinculación con los nacimientos⁸⁸.

⁸⁸ Observado no solo en el caso de las migraciones de mujeres prontas al parto, sino en varios episodios. Ejemplo de ello fue la época de los/as/es trabajadores/as en la zafra tucumana: *"Con la zafra a temprana edad, aprendí lo que era el desarraigo, enfrentarse a un mundo que te discrimina, luchar para alguien te vea como una persona y no una cosa, este análisis lo pude hacer de adulta, las mujeres iban a cargar carros, pelar cañas y otras quedaban arriba cuidando los hijos de otras mujeres. Había violaciones, abusos, por esto las chicas jóvenes venían embarazadas de allá, muchos de nosotros no sabíamos quién era el padre cuando regresaban al valle (...) Teníamos el comadrazgo en la zafra, algunas llevaban el maíz molido, una no sabía que cosas había y que no y esa era la vida de muchos comuneros y comuneras. Si no conocemos la historia, como vamos a construir un presente, pesan esas historias, poderlas asumir"* (Comunera amaicheña, docente). Para abordar este tema en profundidad, ver el documental: *"Zafreras vallistas: vida y obra después del relato"* de Antonella Aparicio.

El territorio amaicheño se construye y se habita desde una relación particular con el lugar, el ambiente, la cultura y los paisajes sociales. Donde la experiencia sugiere para sí interpretaciones “otras” de la configuración territorial hegemónica, donde la norma desde un deber ser (el arquetipo, el mapa, la ciudadanía, etc.) se subvierte desde la apropiación, desde el estar siendo propio. Como refiere Andrea N. López (2019) en sus estudios, el ambiente, el entorno, el medio y los espacios adquieren dimensiones políticas que ligan las corporalidades y las espacialidades⁸⁹.

En este sentido la CIAV se conforma como espacio de movilidad fragmentaria, donde la experiencia de *comuneras* -a partir de las situaciones descritas- se ve alterada, “pero y a su vez” hay una fuerza memoriosa y defensiva que las sujeta. Las redes de contención autogestivas también ejercen formas de construir comunidad.

La experiencia actuante

¿Qué sucede con la presente dominación de la medicina institucionalizada y con la pérdida de la preponderancia de las prácticas empíricas?⁹⁰ ¿Qué pasaría con las *comuneras* si ellas mismas no construirían lo que se denomina en esta Tesis como “redes de contención autogestivas”? Redes que operan en lo clandestino para el sistema de salud formal y que conforman el tejido clave en la asistencia entre y para mujeres.

Es una práctica que actúa en dos frentes:

Redes de Contención Autogestivas

Contienen y asisten: Red afectiva

Interpelan y demandan: Red disruptiva

⁸⁹ Para ampliar el tema recurrir a “El buen vivir de los Amaichas y otras prácticas sociales de construcción y preservación del territorio comunitario” de Jorge Luis Morandi y Rodolfo Dante Cruz en “Comunidad Indígena de Amaicha del Valle: gobernanza territorial y prácticas del buen vivir”. (Comp. Arenas y Morandi, 2021).

⁹⁰ “(...) la opresión de las trabajadoras sanitarias y el predominio de los profesionales masculinos no son resultado de un proceso, directamente ligado a la evolución de la ciencia médica, ni mucho menos producto de una incapacidad de las mujeres para llevar a cabo el trabajo de sanadoras (...) En esa lucha se dirimían cosas muy importantes. Concretamente, el monopolio político y económico de la medicina, esto es, el control de su organización institucional, de la teoría y la práctica, de los beneficios y el prestigio que su ejercicio reporta (...) La represión de las sanadoras bajo el avance de la medicina institucional fue una lucha política y lo fue en primer lugar porque forma parte de la historia más amplia de la lucha entre los sexos. En efecto, la posición social de las sanadoras ha sufrido los mismos altibajos que la posición social de las mujeres. Las sanadoras fueron atacadas por su condición de mujeres y ellas se defendieron luchando en nombre de la solidaridad con todas las mujeres (...) En segundo lugar, la lucha también fue política por el hecho de formar parte de la lucha de clases (Ehrenreich y English 2006:5, 6).

Las *comuneras* y también no *comuneras* que residen en el territorio, en algunos casos dan un nuevo significado a las condiciones de clandestinidad. La posibilidad real de elegir donde parir está dada por el acceso a recursos materiales y simbólicos a los que no siempre tienen acceso todas las personas. En este sentido los vínculos afectivos y de asistencia autogenerados, son los que resignifican y dan renovados sentidos a la experiencia.

Por ejemplo, que una mujer llegue al Policlínico con dolores intensos y que la ambulancia no esté, es signo de que quizás aparezca en minutos, horas o que no llegue a tiempo, como ocurrió varias veces y ha quedado demostrado aquí en más de un relato. Entonces esa red comienza a operar, entre parientes, amigas y vecinas. Los relatos muestran esas experiencias afectivas y de cuidado, como así también lo femenino como un componente constituyente en el interior de las mismas:

“Parí en su casa (...) ahí me quedé tres días después de haberla tenido a mi hija (...) me atendió como tres días (...) me hizo las comidas que ella sabe dar después de parir, sopa de gallina, arroz, verduras, todas esas cosas (...) me cuidó”. (Trabajadora ama de casa, amaicheña, 37 años).

Por otro lado, las mujeres saben que parir en casa, puede ocasionar tensiones y conflictos:

“La gente la llama a veces para que vaya a la casa, para que ella no tenga problema, porque las chicas no quieren irse, no quieren irse a Santa María, porque ya saben cómo son ahí (...) Yo me quedé un día en la casa de ella, ella te da cosas con hierro, como lentejas, hígado, por las pérdidas de sangre, pero apenas después de tenerlo te da un tecito”. (Trabajadora ama de casa, amaicheña, 33 años).

Los testimonios son un reflejo de cómo adquieren fuerza y valor tales redes en la comunidad, categoría analítica que se utiliza para marcar estas prácticas locales de asistencia/afecto e interpelación/demanda contra la vulnerabilidad hacia sus propios cuerpos, sumado al arraigo territorial vivenciado. El siguiente relato de una *comunera* describe los obstáculos dados en estos procesos, como así también la seguridad que otorga la presencia de la partera en el territorio:

“La mayoría de las mujeres de aquí tienen con ella, salvo las que tienen obra social, pero aquí casi nadie tiene obra social. En Amaicha es la única partera, ella sabe más, la práctica hace todo. Lamentablemente no tenés una obra social y tenés que tener la plata en mano para el viaje, para volver,

para el bebé, porque la ambulancia te lleva, pero después arreglétela para volver con el bebé, estás lejos de la familia". (Empleada en local comercial, amaicheña, 45 años).

No es menor, para las mujeres, saber que ante cualquier complicación se encuentra la partera en la comunidad, lo cual habla de cierta incondicionalidad:

"Es un gran alivio saber que la partera está aquí". (Agente Sanitaria, amaicheña, 52 años).

Hay situaciones que no son transparentes al ojo estatal, muchas de ellas son estas redes y en este sentido el análisis de Segato (2010, 2013) puede vincularse perfectamente. La antropóloga considera que hay que buscar instancias más eficaces que el estado, porque vemos que la justicia nos traiciona sistemáticamente y el ojo público siempre mira con sospecha moral a las mujeres. Todos/as/es somos socializados/as/es desde que nacemos para mirar con el ojo patriarcal y desarticularlo es complejo, como así también sostener otros significantes.

Por lo tanto, es importante visibilizar que esas maneras de operar la transmisión cultural, sumado a la demanda femenina como urgencia política -construidas de generación en generación y sostenida en sus propias miradas y prácticas-, muchas veces no es algo consciente. Lo que se hace es resistir. No se tiene una filosofía de la resistencia, ni un meta-pensamiento de ella. Como reflexiona Lugones (2014): *"La resistencia es algo que no es percibido puesto que a uno/a lo/a hicieron un ser incapaz de resistir"*⁹¹.

Lo que sucede con estas redes de contención autogestivas es la construcción de una estructura cuando el estado aparece a medias, cuando *"ampara y desampara"*, como expresó una de las mujeres. Las violencias que las afectan también las vincula, generándose a partir de esas situaciones vividas tales urdimbres.

También es importante pensar el daño y el dolor como "eje que vincula" a través de prácticas que construyen para erradicarlo, lo cual puede ser articulado con la categoría de análisis *"genealogías del dolor"* de Alonso y Díaz (2018), donde reflexionan sobre la lucha de las mujeres mapuches contra el extractivismo, considerando que son cuerpos que resisten los daños, cuerpos en sanación -en y por las resistencias- y cuerpos doloridos también. En ambos casos, las mujeres sobrepasan a los silencios históricos y sus prácticas les permiten mantener un reservorio cultural heredado, en el caso de las *comuneras* amaicheñas, trayendo

⁹¹ En Lugones, María; Revista Scielo, Vol.20 Nro.2 (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, dic. 2014).

al presente saberes pasados que no pierden continuidad, sino que se re-configuran en un hacer actual.

El aprendizaje de las técnicas corporales para el parto (caminatas/ manto/ respiración/posiciones), la preparación espiritual (relajación, visualizar el nacimiento) y la alimentación -sobre todo después del nacimiento- se genera sin demasiada explicación mediante. Está inmerso en el contexto diario, permea las relaciones familiares y de amistad que vienen de vivencias pasadas y se transmiten. Se aprende a partir de la escucha, la visión y la práctica, como así también en la mayoría de las veces, en el estar-dándose. No hay una preparación premeditada generalmente a excepción de la partera: se incorporan técnicas físicas y espirituales en el hacer mismo, en la construcción espontánea de la red, que se constituye en el aquí y ahora, frente a una situación dada. Se trata entonces de una unión de experiencias, donde la “entrega” es la única que no se altera.

Pensar los derechos desde el género y lo comunitario

Retomo reflexiones que desde lo teórico fueron revisadas en el primer apartado de este Capítulo: el rol del estado y sus grises. La partera en oficio en el territorio expresa en otras palabras una misma reflexión *“hecha la ley, hecha la trampa”*, *“es una guerra con el sistema de salud”*. También fue mencionado por otra *comunera*, con conocimientos de medicina autóctona y formación en enfermería *“la ley te ampara y te desampara”*. En sus palabras y en sus prácticas se observan formas de interpelar lo establecido a partir de las cuales se rastrean esas genealogías de resistencia, un entramado escondido pero latente, el cual tensiona con los dispositivos estatales y la disputa por la autonomía antes nombrada. Como describe la partera en práctica en el territorio:

“Conocí gente de Awaiké de Córdoba, es de parto humanizado, contenido por su propia familia, tiene su médico, obstetra y legalidad y ellos me inspiraron a mí a ver la forma de hacer una sala de parto. Hay médicos que avalan y otros no. Se prohibieron hacer los partos en Amaicha y digo ¿qué hacen las mujeres? Aquí son muy pocas las que tienen obra social, recursos. La gente tiene miedo y retan a las mujeres de porqué se dejan hasta último momento; aquí prohíben el parto, las pobres mujeres esperan hasta último momento y no les puedo decir que no. Hay profesionales que me apoyan y otros no. Yo me doy cuenta cuando un parto es complejo o no (...) la justicia no me puede llevar por traer un hijo al mundo”. (Partera amaicheña).

Este relato se articula con el testimonio de otra *comunera*, madre de cuatro hijos nacidos en Amaicha:

“El bebé nació en el CAPS y estaba la Olguita también, pero el doctor estaba como negativo y el bebé no quería nacer y lo han sacado al doctor y ha nacido el gordo (...) yo ese día tenía turno en la doctora en Santa María a las siete, pero yo ese día ya expulsé el tapón mucoso y en la noche me había enfermado del estómago y el bebé que estaba como cruzado se ve que se ha acomodado ahí y luego de eso las contracciones. Vino la ambulancia para ir al CAPS y ya tenía dilatado completo y el doctor le decía que vaya a Santa María y le dice ella que no, que no iba a llegar, que nadie me iba a ayudar en el camino, y que el bebé iba a nacer, así que nació aquí”. (Trabajadora ama de casa, amaicheña, 33 años).

Las interpretaciones construidas en el campo a partir del proceso reflexivo, muestran que la representación social médica del cuerpo materno pocas veces es concebida desde la enseñanza sobre la fisiología de aquellos cuerpos y sobre la educación de los propios procesos corporales. Las instituciones en su afán por establecer lo admisible y lo inadmisibles en el funcionamiento normal del cuerpo gestante y su fisiología reproductiva y sexual, terminaron creando una representación técnico médica del cuerpo que dista de lo real, una fisiología construida, pautada por la estandarización y la homogenización de criterios diversos que no siempre resultaron de reflexiones críticas, sino que estuvieron cargados de juicios ideológicos sobre las mujeres (en este caso). Donde sus tiempos, sus necesidades, sus pautas culturales, sus dolores y emociones se callan, lo que es contrarrestado en el territorio con prácticas de demanda y resistencia espontánea (entre partera, vecinas y parientes).

Normativa: pujas y contradicciones

En lo que a la normativa respecta se sancionó en el año 2004 la Ley 25.929 llamada comúnmente como “Ley de parto humanizado”, pero su nombre original es: “Derechos de padres e hijos durante el proceso de nacimiento”. No figurando allí, las mujeres. La ley en ninguna parte especifica la ilegalidad de la práctica o de la experiencia de parir por fuera de una institución médica. Una doula vinculada por su práctica al conocimiento del ámbito jurídico sobre tales temas, explica:

“No hay una normativa específica que regule el parto domiciliario, tampoco sé si sería positivo que haya una ley que lo regule. Pero si hay una ley que

conocemos (...) en esto que digo de hablar por el deseo de la mujer, de devolverle su figura activa y de protagonismo (...) un poco en disidencia con eso y en contradicción, la ley es comúnmente llamada 'ley de parto respetado', la cual no se llama así. Se llama 'el derecho de los padres y los hijos en el proceso del nacimiento', en donde las mujeres no aparecemos. Figuran ellos en la ley y no nosotras. Como para ver donde estamos paradas desde la base". (Doula, 28 años).

En este mismo sentido reflexiona una profesora de expresión corporal de Cafayate, cercana a las personas gestantes, por su práctica profesional: *"Las leyes son amplias y pueden ser utilizadas por ambas partes, para detractar o no".* En este sentido manifiesta que tal amplitud⁹² puede jugar en contra o no, de acuerdo a la destreza de quienes defiendan una cara o la otra, siendo complejo por su ambigüedad.

La mencionada Ley establece que las mujeres tenemos derechos a elegir dónde, cómo y con quién parir, entonces, esto abarcaría el parto domiciliario. La postura contraria a esta perspectiva, plantearía que las óptimas condiciones dadas serían en una institución médica, por ejemplo. La experiencia de una doula en práctica, visualiza el panorama:

"Yo acompaño partos domiciliarios. Desde el principio acompañé partos domiciliarios, la idea era solo dedicarme a partos domiciliarios. En algún momento la obstétrica con la que trabajé se fue del país, así que me quedé sin la pata esa. Entonces me comencé a formar, de ser partera, era mi deseo, pero por fuera del sistema, porque yo ya veo el proceso de la gestación y del nacimiento desde otro lugar, no podría congeniar con lo institucional. Entonces por salud mental propia, prefiero hacerlo desde otro lugar, con mis convicciones y mis creencias, en una formación super demandante e intensa y super estricta y holística. No nos dedicamos solo a lo científico y solo a lo tradicional, sino que es muy holista la formación.

⁹² La Ley 25.929 establece que las obras sociales regidas por leyes nacionales y las entidades de medicina prepaga deberán brindar obligatoriamente determinadas prestaciones relacionadas con el embarazo, el trabajo de parto, el parto y el postparto, incorporándose las mismas al Programa Médico Obligatorio. En sus artículos hace mención a los derechos de la mujer y de la persona recién nacida, con respecto a los tratos adecuados que deben recibir en el momento del parto, como así también a las buenas condiciones dadas para que se desarrolle el nacimiento, entre otras cuestiones. En su artículo 2, inciso b), establece: *"A ser tratada con respeto, y de modo individual y personalizado que le garantice la intimidad durante todo el proceso asistencial y tenga en consideración sus pautas culturales".*

Siempre acompañé partos domiciliarios y siento que cada vez es más sencillo”. (Doula, 28 años).

Por otro lado, en el siguiente relato hace a referencia a los obstáculos dados para la obtención de las inscripciones de los/as/es recién nacidos/as/es que nacen por fuera de las instituciones médicas, problemática que fue abordada en páginas anteriores en relación a los/as/es bebés nacidos en territorio amaicheño:

“(…) el proceso de inscripción es más difícil. Les que son obstetrikes tienen que hacer más papeles, por ejemplo, para la inscripción de les bebés, pero bueno no se le puede negar la inscripción a ningún ser. Entonces puede ser un proceso más largo, más corto, más aceitado o no, pero el DNI se consigue. Es algo que siempre aclaro a las familias, que el sistema trata de poner todos los palos en la rueda posible para que a las mujeres no les quede otra opción que parir en el sistema, pero muchas mujeres siguen eligiendo parir por fuera del sistema, lo cual me da mucha esperanza, entonces es fundamental que las mujeres sepan el proceso. Esto no empaña el proceso de parir en libertad, sin apuros de parir, sin un reloj que nos corra, sentirnos que somos una bomba a punto de estallar”. (Doula, 28 años).

Con respecto al rol de los/as/es obstétricos/as/es, en abril del año 2019 la Cámara de Diputados aprobó con 167 votos a favor el Proyecto de Ley “Ejercicio Profesional de las Obstétricas”. El proyecto legitima y valida el trabajo diario y cotidiano de los/as/es licenciados/as/es en obstetricia. En el mismo se pide por el trabajo formal y autónomo, ya que, en la actualidad, la Ley 17.132 es la que regula esta actividad y fue sancionada hace 52 años y encasilla a esta profesión como “colaboración” de la medicina, sin contemplar todas las competencias del título universitario⁹³.

⁹³ La regulación actual del ejercicio profesional es potestad de la autoridad sanitaria de cada jurisdicción. En algunos casos, esta tarea es delegada en Colegios de Ley. Sin embargo, no es uniforme: ni todas las profesiones están colegiadas, ni todas las provincias delegan la matriculación en los Colegios, en otros casos coexisten ambas situaciones. Esto configura un contexto diverso, a nivel nacional, de actores que intervienen en la regulación del ejercicio. Del total de este corpus normativo, sólo 5 jurisdicciones tienen en vigencia leyes de regulación del ejercicio específicas para esta profesión (entre esas no está Tucumán). En cuanto a la formación, la oferta es principalmente universitaria, aunque también se ofrece en nivel técnico en algunas jurisdicciones. Además, existen modalidades de complementación curricular para completar la formación de grado. El 95% de los/as/es estudiantes son mujeres. Fuente: “Obstétricas, formación y ejercicio. Estado de la Situación en Argentina”. Ministerio de Salud y Desarrollo Social. Secretaria de Gobierno de Salud. Presidencia de la Nación).

Es fundamental la aprobación de la ley, ya que es una práctica que se realiza a diario en todo el territorio nacional y brindan el 87% de los servicios esenciales en salud sexual, reproductiva, materna y neonatal⁹⁴. Aun así, frente a este gran avance, siguen operando como fuera de la ley las parteras empíricas.

En definitiva, la forma que se comunica en salud está atravesada por modelos médicos hegemónicos. Pero el pasado habla y las mujeres no han sido observadoras pasivas a lo largo de la historia y esta Tesis detalla parte de las experiencias de ellas en el territorio amaicheño.

Bajo este panorama, resulta importante la construcción de políticas no basadas en retóricas de la tolerancia, propias de un multiculturalismo chato y vacío, propio de una lengua colonial que carga la duda siempre sobre la legitimidad de los/as/es otros/as/es. Una propuesta bajo una metodología descolonial debe plantearse varios interrogantes: ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la etnia, la clase, el género y la sexualidad se convierten solo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una relación entre esas realidades y la experiencia concreta vivida? (Curiel Pichardo, 2014), a su vez es prioritario revisar el lugar de los privilegios de quienes construyen conocimiento sobre los/as/es otros/as/es: poder cuestionar y cuestionarme a mí como investigadora, también se cuela dentro de un proceso reflexivo que atravesó toda mi labor de campo. En este sentido es que, desde la propuesta metodológica que construye esta Tesis, investigar con mujeres y para las mujeres y no a las mujeres, fue necesario para no reproducir esos parámetros criticados.

Como expresa Curiel Pichardo (2014) es vital revisar la intervención social que hacemos a partir de nuestros propios lugares de producción del conocimiento, de las teorías que utilizamos, que legitimamos y de los propósitos para los cuales se hacen. En definitiva, ella llama a hacer etnografía de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios. En donde el *“desenganche epistémico”* sugiere elaborar metodologías que minimicen las relaciones de poder en la construcción del conocimiento y en la práctica misma.

Por supuesto que enunciarlo es muy sencillo, pero llevarlo a la práctica no, lo cual refleja entre otras cosas esta Tesis.

⁹⁴ *“Hasta la década de 1960, la legislación validaba el ejercicio liberal de la profesión. La partera ejercía en su consultorio particular y era quién determinaba la necesidad - o no - de intervención médica. Progresivamente, cuando los partos suceden casi exclusivamente en instituciones, la presión corporativa médica se consolida (González 1990). Estas transformaciones se cristalizan en la legislación que restringe el ejercicio liberal de la obstetricia: La ley 17132, sancionada en 1967”* (“Obstétricas, formación y ejercicio. Estado de la Situación en Argentina”. Ministerio de Salud y Desarrollo Social. Secretaria de Gobierno de Salud. Presidencia de la Nación, página 5).

Rol del Estado y la articulación con la Comunidad de Amaicha

En primera instancia, la Ley N° 26.485 de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales, estipula en el Capítulo 3 artículo 11, sobre los lineamientos básicos de las políticas estatales y sobre el rol del Ministerio de Salud de la Nación. A continuación, solo se mencionan los vinculados al tema que convoca este trabajo:

- a) Incorporar la problemática de la violencia contra las mujeres en los programas de salud integral de la mujer;
- b) Promover la discusión y adopción de los instrumentos aprobados por el Ministerio de Salud de la Nación en materia de violencia contra las mujeres en el ámbito del Consejo Federal de Salud;
- c) Diseñar protocolos específicos de detección precoz y atención de todo tipo y modalidad de violencia contra las mujeres, prioritariamente en las áreas de atención primaria de salud, emergencias, clínica médica, obstetricia, ginecología, traumatología, pediatría, y salud mental, que especifiquen el procedimiento a seguir para la atención de las mujeres que padecen violencia, resguardando la intimidad de la persona asistida y promoviendo una práctica médica no sexista. El procedimiento deberá asegurar la obtención y preservación de elementos probatorios;
- d) Promover servicios o programas con equipos interdisciplinarios especializados en la prevención y atención de la violencia contra las mujeres y/o de quienes la ejerzan con la utilización de protocolos de atención y derivación;
- h) Alentar la formación continua del personal médico sanitario con el fin de mejorar el diagnóstico precoz y la atención médica con perspectiva de género;
- i) Promover, en el marco del Consejo Federal de Salud, el seguimiento y monitoreo de la aplicación de los protocolos. Para ello, los organismos nacionales y provinciales podrán celebrar convenios con instituciones y organizaciones de la sociedad civil.

Lo asignado por la Ley tiene la urgencia de ser llevado a cabo en todo el país, pero aun así vemos en el cotidiano lo obturado que está este tema. Por ejemplo, en la provincia de Tucumán, el debate y posterior promulgación de la Ley Micaela (formación en temática de género a los tres poderes del estado) se dio frente a un panorama hostil de pujas y trabas por algunos sectores políticos.

Frente a este contexto ¿Cómo generar redes de articulación con la CIAV, en el ámbito de la salud específicamente?

Es prioritario “concretar” prácticas basadas en el Derecho Mayor⁹⁵ que el Gobierno Tradicional de Los Amaichas lleva adelante en el marco de una relación -en palabras de Integrantes de Espacios Políticos de la Comunidad- “*intercultural*” con instituciones públicas del Estado. Construir desde la “interculturalidad” es complejo, ya que implica relaciones dialógicas y prácticas de intercambio horizontal y ello resuena mucho en el discurso, pero en la práctica es de otra manera. Aun así, en la comunidad de Amaicha se han construido algunos espacios y proyectos que son de importancia nombrarlos.

Tales proyectos fueron gestados en vinculación al Sector Educativo, Agroindustrial y al Ámbito de la Justicia y Salud en Amaicha del Valle. La experiencia da cuenta de cómo se diseñaron planificaciones estratégicas en base a Usos y Costumbres, cuyos detalles se describen en la letra de convenios que fueron celebrados entre las partes.

Algunos ejemplos a continuación concretados en la CIAV:

- Por Convenio entre Ministerio de Derechos Humanos de la Nación y Comunidad Indígena Amaicha del Valle, se creó el Centro de Acceso a la Justicia (CAJ). El mismo se ha constituido con un equipo de profesionales interdisciplinario: un empleado administrativo, una abogada, un trabajador social y una médica. Todos ellos/as hacen itinerancia en territorio comunitario, interactuando con el Poder Judicial de Monteros y otras instituciones públicas. Como así también con el Gobierno Tradicional de la CIAV, lo que construye un vínculo de permanente consulta; además cuando es necesario brindan asesoría u opinión no vinculante, según su especialidad al caso en concreto, antes de la decisión final del Consejo de Ancianos. Asimismo, tienen relación con otras instituciones en la comunidad, como ser la Policía y Escuelas. Es importante destacar que el trabajo realizado por el CAJ tiene una perspectiva de género, en articulación con los diferentes programas propagados a nivel nacional. Su labor sobre la visibilización de la Violencia de Género ha sido importante y de impacto en el territorio amaicheño a través de capacitaciones y charlas a los fines de incorporar a *comuneras/as/es* en las mismas. Recientemente han incluido programas de radio, que se relacionan con tales temáticas nombradas.

- Convenio entre Consejo Asesor de la Magistratura y Escuela Judicial dependiente de la Corte Suprema de Justicia de Tucumán y la Comunidad que acuerda un diálogo de asistencia

⁹⁵ El Derecho Mayor también conocido como Derecho Prehispánico, es un producto histórico y social no escrito de los Pueblos Originarios del continente americano. Es una práctica tradicional de vida surgida de la cosmovisión indígena y ha sido fuente de justicia y equilibrio para los mismos desde sus conformaciones como comunidades autónomas en territorios comunitarios. A partir del Derecho Propio se desprenden principios, fundamentos, valores y reglas que provienen de leyes naturales y son transmitidas en forma oral por los mayores que custodian la permanencia de esta sabiduría. Bajo sus principios crearon sus propias instituciones acorde a su forma de vida ejerciendo la facultad de establecer sus normas consuetudinarias (basadas en las costumbres), así como valores y aspectos éticos (Nieva s.f., “*El derecho mayor de los pueblos indígenas*”).

legal permanente y respetuoso con jueces y fiscales de la jurisdicción del Poder Judicial de Monteros.

- Convenio entre la Facultad de Medicina de la Universidad de Tucumán y la Comunidad, promoviendo medidas afirmativas a fin de la realización de un cupo protegido para el ingreso de estudiantes a la Carrera de Medicina, provenientes de Comunidades Indígenas del Valle Calchaquí.

- Convenio entre la Facultad de Derecho de Lomas de Zamora y la Comunidad en el marco de medidas afirmativas para la Creación de la Diplomatura en Gobernanza Indígena que forma líderes *comuneros/as/es* de todo el país con el aval académico y título otorgado por dicha institución.

- Visita anual de alumnos de la Maestría de Derechos Humanos de la Universidad Nacional de San Martín que permite el encuentro entre profesionales de carreras varias con integrantes de espacios políticos de Comunidad Indígena, como así también con facilitadores/as y alumnos/as/es de la Diplomatura en Gobernanza Indígena.

- Se ha puesto en funcionamiento la primera Bodega Comunitaria, propiedad de una Comunidad Indígena en Argentina y tercera en Latinoamérica (nombrada en el Capítulo 1). Lo que promueve dinámicas económicas, sociales y culturales en el territorio.

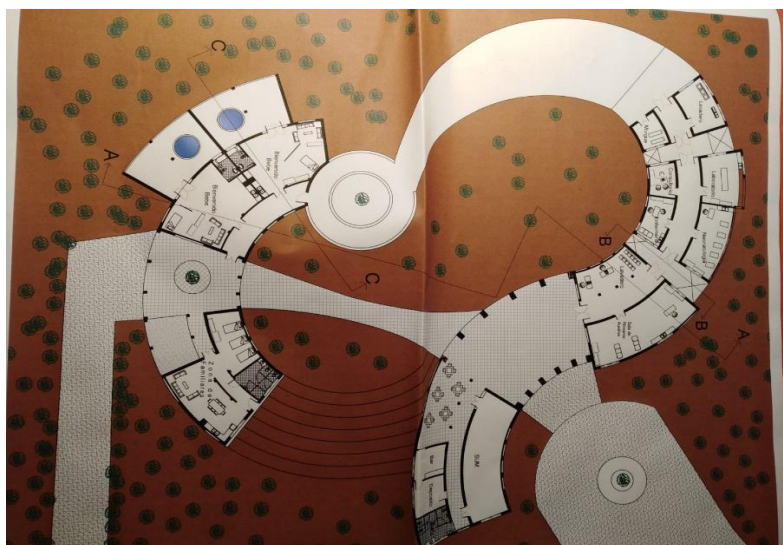
- se encuentra en trámite ante el Poder Judicial de la Provincia de Tucumán la creación de una oficina de Justicia de Paz Intercultural en Amaicha del Valle a partir de la práctica permanente de administración de Justicia Indígena por parte del Consejo de Ancianos y, eventualmente, del Cacique. Realizando una articulación entre el derecho escrito y el derecho oral de los Pueblos Originarios, en donde trabajarían en forma conjunta Tribunales de Monteros, Corte Suprema de Justicia de Tucumán y el Gobierno Indígena de Amaicha. También se encuentra en trámite, una Petición de Creación de Registro Especial ante el Ente de Cultura de Tucumán, para preservar el Patrimonio Cultural del territorio, orientado a la autogestión.

A pesar de estos avances enumerados, el ámbito de la salud continúa relegado en las áreas específicas antes mencionadas -de la relación intercultural que se busca establecer- por lo tanto, las prácticas médicas locales en relación al abordaje de los procesos de atención de nacimientos y todo lo que engloba tal experiencia, no ha sido visibilizado como un tema prioritario desde ninguna de las instituciones en Amaicha de Valle. Aquí se retoma algo ya expuesto: es urgente enfatizar que las formas de curar y asistir en temáticas de salud nos hablan de las culturas, nos hablan de los pueblos y sus mundos de significación. Nombrar y demandar las situaciones a las que las embarazadas se ven expuestas en el territorio, sigue siendo un tema pendiente (cuestión que será retomado en los apartados siguientes de este Capítulo). Cabe destacar que, en uno de últimos cacicazgos, en el periodo de gobernanza del

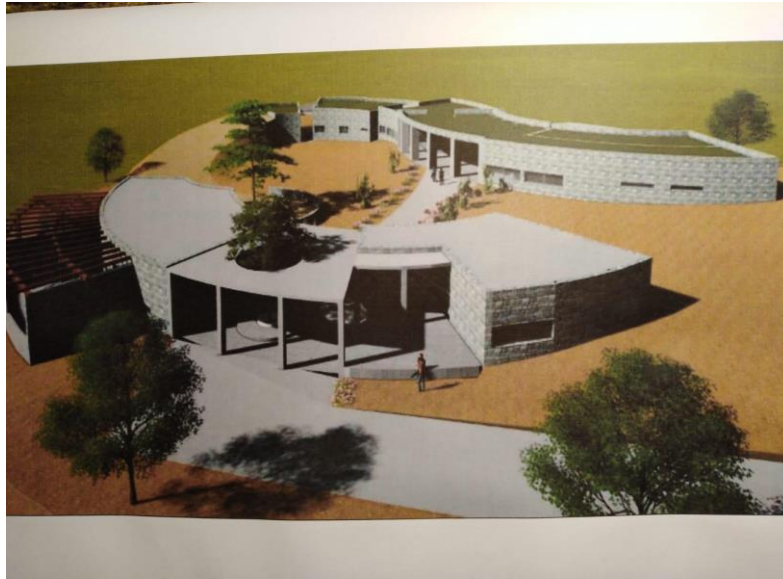
8-9-2016 al 21-3-2021, se realizó un “*acta acuerdo*” entre el cacique y el decano de aquel momento de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de Tucumán.

La carrera de Arquitectura en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de Tucumán cuenta con seis talleres (materias) que se dictan a lo largo de la misma, los cuales se especifican en el diseño de viviendas y edificios en relación a diversas temáticas que trabajan los/as/es profesores y alumnos/as/es en clase. Cada taller tiene improntas diferentes, con distintas modalidades de enseñanza. Por ejemplo, en “*Taller de proyectos arquitectónicos I a VIII*”, trabajan con gobiernos locales, fundaciones y también con escuelas, a veces ha pedido desde las mismas comunidades o porque la Facultad lo plantea. El equipo del taller había establecido articulaciones anteriores con la Comunidad de Amaicha por estudios realizados en territorio sobre el impacto ambiental. Posteriormente se contactaron de nuevo con la Comunidad y se firmó el acta acuerdo, entre quien fue cacique en ese momento -Eduardo Nieva- y el decano de la Facultad (el cacique también era delegado comunal en ese periodo, cumplía ambos roles). El acuerdo se firmó con la Comunidad Indígena finalmente y se tuvo como objetivo la creación de una “*Maternidad*” en el territorio de Amaicha, a pedido de la Comunidad (que iniciaría con la elaboración de un plano para tal fin).

En una de las láminas adjuntas al plano, se establece que la sala de parto sería en un lugar tranquilo sobre el Pasaje Juan Yapura, camino de tierra que conecta la ruta 307 y Los Zazos: “*Pensado para acoger a toda futura mamá, en un ambiente de hogar, atendida por su propia familia en un lugar seguro y saludable*” (...) recibirán juntos al recién nacido, en las mejores condiciones posibles elegidas por la madre”. Indica que cuenta con una recepción y una sala de espera, además de consultorios, neonatología, laboratorio y espacio de identificación. También con un bar-comedor y una sala de gimnasia prenatal y cursos de parto. Los planos fueron realizados por Andrea Casanova y Roig, alumnas del taller.



**Fotografía N° 14. Plano de planta, Maternidad en Amaicha del Valle
(foto enviada por comunero que trabajó en la articulación del acta-acuerdo).**



Fotografía N° 15. Perspectiva, Maternidad en Amaicha del Valle
(foto enviada por un comunero que trabajó en la articulación del acta-acuerdo).

A pesar del posicionamiento de la Comunidad en su momento de pensar en una institución de estas características en el territorio, la construcción de la misma no fue concretada posteriormente. En relación a ello, el ex cacique de la CI de Amaicha del Valle, quien terminó su gestión en marzo de año 2021, explica lo siguiente:

“El proyecto es del último año de gestión, eso ya lo veníamos conversando y todos querían que este Olguita Pastrana al frente de eso, la idea era que se mantengan las construcciones tradicionales, iba a ser todo de adobe en principio y también iba a ser una sala para que este acompañada por la familia. Pero la provincia dijo que no teníamos suficientes nacimientos como para invertir en una sala y el Consejo de Ancianos dijo que lo hagamos igual, como hicimos la bodega⁹⁶, pero no se lo hizo. Ojalá en próximas gestiones se le pueda dar continuidad a este proyecto porque es sumamente importante, más que todo por la identidad del niño, desde su propio nacimiento, propia espiritualidad, que esté en territorio comunitario., Esto fue pensado no solo para comuneros, sino para todos los que viviéramos acá. La verdad nos faltó tiempo para concretarlo al proyecto”.
(Ex cacique de la CI Amaicha del Valle).

⁹⁶ Ver pie de página número 18.

Frente a esta problemática que continua latente en la comunidad, se analiza que defender la partería tradicional es también luchar contra el desarraigo y la migración, es parte de la puesta en práctica de la defensa del territorio y de la autodeterminación. Esto es posible a partir de reconocer que la lucha de las parteras tradicionales forma parte del movimiento por la autonomía indígena, destacando el papel que tiene la partería tradicional en la configuración de la identidad comunitaria. Los estados deben eliminar la criminalización de las parteras indígenas y hacer las modificaciones legislativas necesarias para legitimarlas a través del reconocimiento de sus comunidades como proveedoras de cuidado a la salud. De esta manera se buscarían otras posibilidades de atender la salud y la enfermedad -como muestra esta investigación a través del rescate de las memorias del parto-, a su vez, poder parir en el territorio también nos habla de una trama identitaria sistemáticamente invisibilizada. Es clave poner en articulación tales procesos, es decir, el mecanismo de despojo-poseción de los cuerpos/territorios a partir de este análisis, el cual afecta de manera directa a un grupo específico, pero salpica a toda la comunidad.

En cuanto a las experiencias femeninas en torno a los procesos de embarazo, parto y puerperio, como así también a un nivel más general de la atención de la salud, es prioritario que:

- Los/as/es trabajadores/as de la salud deben situarse en donde llevan a cabo las acciones curativas, lineamientos y sus prácticas. Es necesario revisar las relaciones asimétricas marcadas por la academia, por el sistema médico hegemónico y por personal de la salud que -no siempre- desconoce los cánones culturales en donde actúa y cura, ajeno a un panorama propio de las comunidades, ahí mismo donde se pretende, prevenir y curar. La salvedad del “no siempre” viene a colación de que, en algunas oportunidades profesionales de la salud, han demostrado un interés por interiorizarse en relación a lo mencionado, expresaron inquietudes por estudiar contenidos vinculados a la medicina tradicional, lo que pudo ser registrado en diálogos establecidos a partir del trabajo de campo. Por lo tanto, es clave generar espacios donde ambas medicinas puedan, en una relación dialógica horizontal, exponer sus conocimientos y en conjunto poder visibilizar las fallas de las instituciones médicas institucionalizadas, como así también los/as/es curadores/as tradicionales puedan ver sus ausencias en cuanto a ciertas prácticas. Es importante gestionar espacios basados en este tipo de intercambios, ya que para gran parte de la población amaicheña, el sistema de salud institucionalizado en él, que opera a través del CAPS, tiene una presencia fundamental en su cotidiano, aun con estas complejidades nombradas.

- No pasar por alto lo establecido en la Constitución Indígena de Amaicha del Valle, sobre todo en su artículo 10: *“Rescatar y fortalecer nuestra medicina tradicional, con pleno respeto a la espiritualidad. Los médicos tradicionales serán parte de las instituciones de salud de la comunidad”*.

- Establecer la defensa legal del patrimonio cultural de los Pueblos Indígenas y de la partería tradicional, como configuración de la identidad comunitaria.
- Reivindicar convenios internacionales: la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) visibilizando instrumentos internacionales de protección del saber de la partería tradicional indígena y sus formas de transmisión. Asimismo, la Ley N.º 24.071 que aprueba el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. A nivel nacional: Ley N.º 25.929 sobre “Parto Humanizado”: Ley N.º 25.673 sobre Salud Sexual y Procreación Responsable; Ley N.º 26.529 de Derechos del Paciente en su relación con los profesionales e instituciones de la Salud.
- Discutir nuevas metodologías para certificar, validar los conocimientos y saberes ancestrales y la existencia legal de la práctica empírica. Exigir que tales metodologías incorporen de manera transversal el carácter pluricultural reconocido en el Artículo 75, inciso 17⁹⁷, a partir de la reforma de la Constitución Nacional en el año 1994, que aboga por reconocer la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas, garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural y reconocer la personería jurídica de las comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan, en donde ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos.
- Incorporar en los programas de acción específica de salud materna y perinatal, así como de salud sexual y reproductiva, estrategias de reconocimiento y protección a la partería tradicional -será clave de análisis y práctica en el territorio-.

Lo invisible y lo visible: límites y encuentros

“Cuesta pensar en cómo ayudar a visibilizar”.
(Profesora de Expresión Corporal/en vínculo con personas gestantes, 36 años).

⁹⁷ El 11 de agosto de 1994, más de 300 representantes de los diversos pueblos indígenas de todo el país llegaron a la ciudad de Santa Fe, para presenciar uno de los acontecimientos históricos más importantes del siglo XX en relación con los Pueblos Originarios: la Convención Nacional Constituyente, a cargo de la Reforma de la Constitución Nacional, iba a tratar la incorporación de los derechos indígenas a la Carta Magna. Los años previos a la reforma fueron de un arduo trabajo de las organizaciones indígenas para consensuar una propuesta que incluyera los principales derechos en el nuevo texto. Es que, hasta ese momento, en materia indígena regía el artículo 67 inciso 15 de la Constitución Nacional de 1853, que establecía que le correspondía al Congreso Nacional “Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”. La reforma del artículo 67, inciso 15, fue aprobada por unanimidad, lo que significó un cambio de paradigma, aun así, en la actualidad es difícil su efectividad, como fue expuesto en el Capítulo 1.

¿Una “Maternidad con enfoque intercultural” se conforma como la solución? ¿Cómo se construirían las prácticas y redes de contención autogestivas femeninas/partería? ¿Se corre el riesgo de fortalecer lo que intenta dismantelar?

Hacer visible lo que opera como invisible ¿será contraproducente o no, sabiendo las dificultades para ejercer la autonomía con respecto al tutelaje del estado? ¿Puede el estado responder a esta llamada? ¿Puede convertirse como dice Federici (2018), en una correa de transmisión entre los movimientos sociales y las instituciones, ayudando a forjar propuestas o mapas de terrenos de negociación?

Frente a este panorama se analizarán cuáles son las posibilidades que ofrece esta propuesta, cuáles son sus límites y sus contradicciones. También es importante visibilizar que no es objetivo de esta Tesis “buscar soluciones”. Si es prioritario mostrar y reflexionar sobre prácticas que violentan las trayectorias de las *comuneras* en el territorio. Unas de esas prácticas se expresan en el ámbito de la salud, en los procesos de atención de nacimiento, donde lo invisible de la asistencia femenina juega un rol fundamental en minimizar las violencias con iniciativas que son en sí mismas redes de cuidado.

En este sentido se parte de una certeza, y es que, como primer paso, pensar y accionar de forma descolonial es intentar abrir brechas. Por ello es necesario visibilizar que la manera de comunicar en salud se encuentra atravesada por modelos médicos hegemónicos y eso incide en las políticas públicas, donde en consecuencia, el poder médico ocupa el lugar central. De esta manera las formas de conceptualizar la salud, la gestación, los nacimientos y la enfermedad serán coherentes con los marcos de sentido contenidos en las instituciones rectoras de la salud pública, que muchas veces -en contextos como es el territorio de campo- son relaciones de hegemonía/subordinación. Aún en los últimos tiempos de reemergencia indígena, de progresivo reconocimiento y de adquisición de derechos, se ocluye en temas concretos específicos como las demandas de las mujeres indígenas y campesinas.

Si bien en distintos campos han comenzado a cobrar fuerza reconocimientos necesarios para iniciar un giro descolonial (organizaciones, movimientos, espacios de enseñanza), aún hoy las acciones en relación a las problemáticas de género -desde y en territorios indígenas- continúan trabados. Esta Tesis no busca aferrarse a una idealización acrítica de lo rural e indígena, sino mostrar el contexto con sus controversias, desajustes y también sus mecanismos de defensa, pensando en estrategias que vayan más allá del voluntarismo de unos/as/es cuantos/as/es para acompañar tales procesos.

Una de las piedras puesta en el camino es que operan paradigmas diferentes de cómo se piensan a las personas, en su relación con el cuerpo, con la comunidad a la cual pertenecen y con las condiciones que estructuran sus contextos y sus ambientes. Por esto mismo la salud y la enfermedad se encuentran encarnadas en los procesos culturales y también deja a la vista las relaciones de las culturas dominantes en relación a la atención de las mismas. Se

muestran los espacios de conflicto, disputas de sentido y asimetrías en acceso a recursos, sean materiales o simbólicos.

Por lo tanto, el cuestionamiento de ciertas prácticas a través de la experiencia actuante de las *comuneras* y las redes generadas por fuera del sistema de salud formal en el territorio amaicheño, construyen un proceso que funciona en lo invisible, en los márgenes del sistema y que cuestionan las estructuras. Además, recuperan tejidos sociales que desbordan y disputan las imposiciones hegemónicas de la institucionalidad estatal.

Sostener esa recuperación y esas iniciativas intenta abrir brechas como se mencionó anteriormente y como bien reflexiona Gargallo (2004), manifestando que incentivar a las mujeres de América Latina a pelear por el poder de espacios recortados en el ámbito de las políticas públicas, remite a ser capaces de impulsar una hermenéutica del discurso del poder (por ser mujeres y por ser parte de una población oprimida por la occidentalización) que modifique el lugar que el poder les quiere asignar. Sostener esas estrategias de autonomía y esa producción de conocimientos locales -en cuanto a la atención de los nacimientos y el acompañamiento en el puerperio-, forma parte de una disputa por minimizar, en un principio, el racismo epistémico también.

Solo en este sentido y planteado de este modo, es que un espacio físico, por ejemplo, una “Maternidad con enfoque intercultural” para las personas gestantes, parteras y redes de compañía, pasarían de lo invisible a lo visible sin pérdidas en el territorio. El respaldo legal⁹⁸ debe ser resuelto a partir de la articulación entre la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle y las instituciones del Estado, teniendo en cuenta que en el corto plazo logre ponerse en funcionamiento el “Juzgado de Paz Intercultural” en el territorio (será ampliado en el siguiente apartado) como una instancia vital en el acompañamiento de las mujeres embarazadas. La interculturalidad en salud, en este caso, sería el eje transversal para una Maternidad en el territorio indígena de Amaicha. La Salud Intercultural o Interculturalidad en Salud se puede entender como una serie de acciones que implican en primer término tomar conciencia de la cosmovisión, del paradigma cultural de el/la/le paciente para incorporarla en el proceso de atención de salud, donde el respeto de otras maneras de comprender el cuidado de la misma sean esenciales en una atención sanitaria integral. En una provincia como es Tucumán la cual cuenta con dieciséis CI (Comunidades Indígenas), esto debe ser pensado como un conjunto de acciones y políticas necesarias y trascendentes para la población.

Por otro lado, la concreción de una Maternidad con enfoque intercultural en el territorio -teniendo en cuenta lo nombrado anteriormente- es difícil pero no imposible⁹⁹. Frente a esto,

⁹⁸ Normas para el cuidado obstétrico y neonatal esencial (CONE) en el sistema nacional de salud.

⁹⁹ Unicef junto al gobierno de Misiones trabajaron en una guía para la implementación de una Maternidad con enfoque intercultural, en articulación con población Mbya Guaraní en la provincia de Misiones. Ver:

un primer acercamiento en el corto plazo es diagramar y concretar a través de un trabajo interdisciplinario, basado en la escucha en territorio y puesta en acción intercultural, que actúe en la concreción de:

- Programas territorializados en torno al parto: seguimiento de embarazo, parto y control del puerperio a través de un área social específica.
- Talleres y/o conversatorios: entre parteras de la zona de los Valles Calchaquíes y personas gestantes. Intercambio de saberes y experiencias, en miras de fortalecer formas de atención de la salud basado en prácticas locales de pluralismo médico y etnomedicina¹⁰⁰.
- Programas de asistencia económica para el parto y puerperio: pensado como formas de estrategias situadas en el territorio, en relación a los obstáculos frecuentes que atraviesan las mujeres embarazadas, que fueron nombrados en el inicio de este capítulo y expuestos a través de sus propios testimonios.

Lo posible: (re) pensar la Justicia Comunitaria

¿Qué sucedería si las *comuneras* no tejieran sus propias redes autogestivas? ¿Son personas pariendo y aquello no es tema a tratar o a detenerse a revisar para el sistema jerárquico de relaciones desiguales de género?

Para poder abordar tal problemática es necesario conocer que se generan conflictos que surgen del doble aparataje institucional dado por la coexistencia de dos jurisdicciones organizacionales en el territorio: la Comuna Rural (categoría de organización político administrativa del estado-nación) y la Comunidad Indígena (categoría de organización política de las CI), lo cual se conforma en algunos casos como un obstáculo. Frente a este panorama parece apropiada la reflexión de Amaia Pérez Orozco (2018) la cual manifiesta que hay que generar movimientos estratégicos para colmar de significado una noción del buen convivir que haga rupturas centrales, que entienda que el hecho mismo de vivir es un proceso colectivo y también encarnado en sujetos/as/es únicos/as/es, donde todas las vidas han de ser igualmente importantes. Pero en una comunidad como la de Amaicha que manifiesta tener un tejido social vigoroso y una densidad simbólica aglutinante ¿qué sucede que las mujeres

<https://www.unicef.org/lac/media/23716/file/Gu%C3%ADa%20para%20la%20implementaci%C3%B3n%20de%20una%20maternidad%20segura%20con%20enfoque%20intercultural.pdf>.

Por otro lado, en Córdoba funciona el “Centro Awaiké”, donde interactúan, parteras/os, doulas, y médicos/as/ en el proceso de atención del embarazo y parto. La partera en oficio de la comunidad de Amaicha, fue homenajeada en tal institución como ya fue mencionado, ver: <http://awaike.org/casa2/>. Asimismo, en septiembre del año 2021 en Argentina se realizó el Primer Foro de Partos Indígenas respetados: https://www.youtube.com/watch?v=ie8VVXuW_HY

¹⁰⁰ En el año 2012 la Maestría en Antropología UNCba dictó un seminario sobre tal temática. La teoría impartida en el mismo fue puesta en dialogo con este trabajo.

están desprotegidas en una comunidad que se jacta de nombrarlas en los discursos como las revitalizadoras de la cultura y la fuerza vital de la misma?

En ese sentido no solo deben diagramar estrategias desde la comunidad sino también comprender la trama dada entre la misma y el Estado, que ingresa al territorio a través de partidos políticos, medios de comunicación, instituciones educativas e instituciones de la salud, entre otras. Por lo tanto, es necesario plantear la moral colectiva como una de las fuerzas más importantes para la resistencia pacífica de los pueblos, dispuesta a negociar sin claudicar, construyendo fuerzas articuladas y autónomas que impongan una política de transición y arraigo. De otro modo continuará aplicándose una mirada universalista, donde la gran fragilidad de las acciones de cooperación en este aspecto, se debe a que carecen de datos esenciales para los contextos en donde se formulan proyectos y políticas.

Como fue explicado en el Capítulo 1 en referencia a los planteamientos de Segato (2010, 2013), el individualismo inherente a la perspectiva del estado y de los programas estatales que se estructuran en patrones de colonialidad inherentes, genera que se desarrollen espacios, programas y proyectos no adecuados, donde en algunos casos, los/as/es otros/as/es tienen que ser explicados/as/es, traducidos/as/es, procesados por la operación racional que los incorpora a la grilla universal desde una óptica etnocentrista.

A partir de mi residencia en el territorio he logrado estar al tanto de la espesura institucional del estado y su ingreso en la comunidad -cuestión que fue ampliamente estudiada por Isla (2009) en su trabajo de campo en la CIAV-, pero también y en paralelo, pude registrar otras políticas posibles que puede construir (y construye) la comunidad, como fueron por ejemplo los proyectos mencionados anteriormente.

Es por ello que es clave en el marco del Derecho Mayor la respuesta al petitorio de creación del *“Juzgado de Paz Intercultural”* ante la Corte Suprema de Tucumán y su posterior concreción. Se lo menciona a los fines de reflexionar sobre las tensiones que devienen de un sistema jurídico donde los/as/es jueces, debiéndose ajustar a reglas escritas rígidas, no consideran en sus fallos la particular situación social y cultural del medio donde han acontecido los hechos judiciales. Frente a ello el ex Cacique de la CIAV argumenta:

“Que haya un ganador y un perdedor no está mal si las reglas son comunes. Pero si la escala de valores con que el juez emite su sentencia es desconocida en su naturaleza jurídica por quien tiene una cosmovisión diferente sobre lo justo, entonces estará ausente ese tipo de Justicia del que habla nuestro Derecho Mayor, resguardada hoy por algunas normas del Derecho Internacional (...)Y esa Oralidad que ha constituido la piedra fundamental de nuestro sistema jurídico es la que ponderamos para describir de manera profunda nuestra concepción de justicia: no debe ser coercitiva,

debe buscar consenso entre las partes, honrar el valor moral, no ser sancionatoria sino más bien sanadora. Regulada por normas flexibles que puedan ajustarse debidamente a cada situación como única en sus particularidades, ser dinámica y estar sujeta a la realidad social y comunitaria". (Eduardo Nieva, ex Cacique de la CIAV).

Habitando ese lugar de desamparo judicial al que el Estado les asigna como integrantes de Comunidades Indígenas, el conflicto seguirá latente. La oralidad, lo no escrito, lo sentido en el Derecho Mayor representa un componente que posibilita el acceso a lo que es justo para la dimensión existencial de los/as/es integrantes de la comunidad. En este sentido la partera en el territorio enfatiza en aquella autonomía nombrada:

"Con lo de la maternidad, yo sí creo que hagan, pero de parte de la comunidad, no del estado, sino de la propia comunidad. Pero les queda poco tiempo a los que están ahora, pero los elevaría si harían esto. El estado quiere profesionales y esto sería con la escuela cuando a veces son mejores que los profesionales. Nosotros tenemos nuestro propio gobierno y hay que hacerlo por ahí, con la comunidad". (Comunera amaicheña, curadora tradicional).

Lo valioso de este argumento es la exposición del afianzamiento del autogobierno. Cuando ella menciona a "la escuela" se refiere a la concreción de una Escuela de Partería con nuevos modos de enseñar, de asistir, de curar y de acompañar, bajo paradigmas que interactúen con las características del contexto/territorio/comunidad.

Concretar tales modificaciones en el ámbito de la justicia se constituirá como una práctica de reparación histórica y de diálogo. El *Juzgado de Paz Intercultural* va a priorizar la conciliación alejado de posturas sancionatorias o punitivas. En otras palabras, privilegia la reconciliación, la restauración de lo resentido:

"Tenemos una forma de vivir sujeta a 'Usos y Costumbres' en una comunidad que dispone de parámetros éticos y espirituales que llamamos cosmovisión. Esa manera de comprender la vida nos une. No nos distancia. Y ese es precisamente nuestro Derecho Mayor. Hoy venimos a proponer la inclusión de este sistema jurídico indígena para el Juzgado de Paz de Amaicha del Valle como una forma de interculturalidad letrada de interacción respetuosa de buena fe, entre instituciones gubernamentales que administran justicia entre Pueblos". (Eduardo Nieva, ex Cacique de la CIAV).

Esta mirada puesta en acción resolvería conflictos civiles sin llegar a su judicialización en el Juzgado de Monteros -sede judicial que le corresponde al territorio de Amaicha- y que acarrea a los/as/es integrantes de la comunidad trabas burocráticas y gastos en cuanto a movilidad. El sistema jurídico indígena para el *Juzgado de Paz Intercultural* de Amaicha que se ha propuesto y elevado a la Corte, no se ha concretado en la actualidad, por tanto, sólo opera en el discurso “en lo que se pretende que sea y todavía no se efectivizado en la práctica”.

¿Cómo sería la metodología del *Juzgado de Paz Intercultural*? El método consiste en la “*escucha*” de los Ancianos y Ancianas de una de las partes y después de la otra, se busca el consenso, luego se labraría un acta de esa reunión y se fijaría la fecha de la próxima cuando ya el Consejo haya tratado el tema. Se comunica a las partes la resolución tomada. Si esta no es aceptada por las partes se escuchan las razones de la no aceptación una por vez, se levanta otra acta y se fija nueva fecha. Así se opera hasta que se resuelvan los conflictos de índole civil con temáticas referidas a distintas cuestiones como ser tensiones por *leña, aguadas, puestos de alta montaña, tierras, herencias*, entre otros. Conforme al Derecho Mayor se fijaría nueva fecha si así lo requiriese el caso. Articularían su trabajo con el Juez de Paz y la Policía para que den asistencia técnica al Consejo de Ancianos antes de las instancias resolutorias. Si los casos fueran muy conflictivos se daría intervención al Cacique, sino no. Las actas las firmarían los/as Ancianos/as y, sólo cuando interviene, también el Cacique/a. Por lesiones gravísimas, abusos o muertes actúa el Juzgado de Monteros. Para/la estas últimas instancias la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle ha considerado necesario hacer la petición de ser querellantes con el objetivo de que persistan sus “*Usos y Costumbres*” (Nieva, s/f). Desde esta investigación en articulación con lo mencionado, se propone visibilizar las vivencias de las *comuneras* y sus experiencias dadas en el ámbito de la salud -nacimiento, parto y puerperio- como así también los saberes empíricos locales de atención y cuidados en relación a ello, cuestiones que deben ser aplicadas a revisión desde la *Justicia Intercultural* que se plantea.

Actualmente se trabaja con la Suprema Corte de la provincia de Tucumán para efectivizar tal proyecto, que, en caso de ser realizado, trabajarían en articulación el Juzgado de Monteros, la Corte Suprema de Tucumán y el Gobierno Indígena de Amaicha del Valle, lo cual puede ser un camino posible para quienes asisten, cuidan y respetan los cuerpos gestantes, el arraigo territorial y conocen de las condiciones socioeconómicas, culturales y geográficas donde aquellos cuerpos transitan, viven, sienten, nacen y mueren.

IV. Recapitulando

- Se han nombrado las dificultades que tienen las mujeres en el territorio en relación a lo que acontece con los procesos de atención de nacimiento, parto y puerperio. El traslado a instituciones como Maternidades/Hospitales fuera del territorio, asociado al desarraigo territorial y el alejamiento del entorno familiar como un factor de riesgo, sumado a la situación económica compleja que muchas veces no llega a cubrir los gastos ocasionados de las contingencias dadas -quedarse más días de lo previsto, sumado a los extras monetarios de la persona que acompaña- y la lejanía del resto de los/as/es hijos/as/es que actúa como carga bajo la presión del altruismo materno.

- Se hizo mención a las complicaciones a la hora de los registros de nacimientos ya que los/as bebés deben anotarse en el registro del lugar donde han nacido. Por lo tanto, con la nueva legislación se ha reducido el número de bebés anotados en el Juzgado de Paz de la comunidad, lo que les acarrea trabas en diferentes trámites a las familias. La retórica colonial se atrinchera en los cuerpos femeninos, pero como expresan Alonso y Díaz (2018) en cada reflexión de las entrevistadas además de la denuncia está el anuncio de otras posibilidades ya que parir en el territorio en muchos casos es un modo de contestación y de transitar afectivamente, psicológicamente y físicamente de otra manera ese momento. En otros casos se presenta como “la única opción”, pero esa experiencia “habilita” a la demanda y “genera” afianzamiento del arraigo territorial.

- En cuanto a la interacción y fricción de las medicinas diversas que conviven en el territorio, hay datos socioculturales que la medicina institucionalizada (no sólo en el contexto del trabajo de campo) pasa por alto. Se trabaja sobre derechos sexuales que abarcan el respeto a la libertad sexual, la integridad corporal y la capacidad de decisión sobre el propio cuerpo, pero no en las pautas culturales dadas para la práctica de dichos derechos. Con respecto al rol de la partería tradicional llevado a cabo en la zona, es restringido desde aquellos espacios, estableciendo jerarquías que a la hora de la práctica son disueltas, porque el ejercicio tradicional curativo merma la vulnerabilidad de las embarazadas y puérperas en el territorio. Bajo esta óptica vemos que en el campo de la medicina hegemónica e institucional se despersonaliza la enfermedad y los nacimientos. No hay una comprensión de la historia de las personas, de su medio social, de sus relaciones con el deseo, con la angustia y con la muerte, olvidándose que los seres humanos somos seres de relaciones y de símbolos y esa trama simbólica es la que emerge en el territorio amaicheño.

En la zona de los Valles Calchaquíes la medicina tradicional está presente en paralelo al sistema médico hegemónico. En la mayoría de las familias se conoce de hierbas, sus usos y acciones terapéuticas, está presente en el interior de los hogares, siendo aún más corriente para las personas “*más grandes*” o “*los mayores*” en donde el conocimiento de la farmacopea

herbolaria está arraigado. En la CIAV es notable el rol de mujeres a lo largo de los años que han acumulado saberes sobre prácticas vinculadas a la atención del embarazo, el parto y el puerperio (incluyendo la atención del/la/le recién nacido/a/e), además de la salud sexual y reproductiva de las *comuneras* (se ha mencionado a parteras tradicionales *comuneras*). En este sentido el rescate de las memorias del parto se convierte en un ejercicio vital para asegurar a las próximas generaciones un acceso a ese conocimiento tradicional que la partera en oficio posee como única exponente en la comunidad hoy en día. Esto nos interpela, planteando el desafío de construir una política de producción del conocimiento femenino vallisto.

El impacto emocional, psicológico y físico impregnado en la marcación de los cuerpos en el territorio se construye en la articulación de varias dimensiones: la espiritualidad, la creencia en las afecciones creadas por causas no biológicas y la atención de la salud/enfermedad desde concepciones femeninas/indígenas de la corporalidad. Ello pone en evidencia la interseccionalidad y transversalidad de las dimensiones físicas y espirituales que atraviesan. Por otro lado, las prácticas de auto-cuidado o auto-atención en el parto, que en algunas situaciones fueron liberadoras, en otras ha llevado a sentimientos de soledad y abandono, como lo muestran algunos de los relatos.

- Se han registrado prácticas que denominamos “redes de contención autogestivas” generadas en los procesos de acompañamiento y asistencia en los partos, las cuales intersectan vivencia personal, territorio, afecto y saberes situados bajo una experiencia compartida. Tales prácticas bajo coyunturas adversas, conforman modos de agencia para resistir a las estructuras sociales, al margen de que su accionar sea consciente o no, con respecto al empoderamiento femenino. Los vínculos y los recursos simbólicos otorgan “nuevos” significados a las condiciones dadas, aflorando otra estructura cuando el estado aparece de a medias, cuando “ampara y desampara”. La formación de redes y organizaciones autónomas plantea una nueva alternativa de lucha con crecientes capacidades para enfrentar un sistema dominante en tanto esta articule y reestructure a las fuerzas heterogéneas y que no solo dé un valor primordial a la autonomía necesaria, sino a la dignidad irrenunciable de las personas y colectivos, comprendiendo algunas contradicciones inherentes y las formas de superarlas.

Hay flujos energéticos que “atan” a un determinado espacio geofísico proveedor a las personas. De esta manera el flujo energético del cuerpo-individuo-social hacia el territorio como urdimbre identitaria, es observable en tales redes generadas en el territorio. Las redes actúan de manera doble: contienen, asisten, dan afecto, y a su vez son el respaldo para la interpelación y demanda frente al sistema de salud e instituciones del estado.

- Hay tensiones con el sistema de salud formal, “*hecha la ley, hecha la trampa*”, “*es una guerra con el sistema de salud*”, “*la ley te ampara y te desampara*”, fueron frases resonantes.

Todo ello es evidencia de la ambigüedad de las normativas vigentes como así también la puja por las autonomías entre las partes, donde esa relación es asimétrica y jerárquica.

- La creación de lo que denominan desde la CIAV como “*Juzgado de Paz Intercultural*” sería un avance importante, basado en el Derecho Mayor como marco para el petitorio de creación del mismo ante la Corte Suprema de Tucumán. En ese sentido es importante generar redes con y en la comunidad. Cuando se piensa en “interculturalidad” el ámbito de la salud queda por fuera, como si las formas de curar no hablaran de las culturas, no hablaran de los pueblos y sus mundos de significación. Crear posibilidades concretas en donde los/as/es trabajadores/as de la salud logren situarse en donde llevan a cabo las acciones curativas, sus lineamientos y sus prácticas. Revisar las relaciones asimétricas marcadas por la academia, por el sistema médico hegemónico, por personal de la salud que muchas veces desconoce los cánones culturales en donde actúa y cura, ajeno a un panorama propio de las comunidades, ahí mismo donde se pretende asistir, prevenir y curar. Revisar las fallas de las instituciones médicas estando alerta a la falta de consenso social para algunas situaciones, sobre todo como se dijo antes, el accionar no situado.

- Combatir la partería tradicional o buscar sacarla del proceso cotidiano en el territorio deviene en despojo de saberes, desarraigo y migración. Defender la partería es también luchar contra eso, va de la mano con la defensa del territorio y tal cuestión no es visible, ni siquiera puesta en análisis desde tal punto de vista. Pensar a la partería tradicional no solo como un “tema femenino”, residual para ciertas áreas, grupos sociales y ajena a otros procesos, sino como “parte del todo”. El territorio cuando es despojado, no es solo desde la usurpación de tierras, de la matanza de *comuneros/as/es* en su protesta y protección de los mismos, sino también a partir de los procesos que esta Tesis analiza.

- Se debe considerar prioritario la elaboración de políticas no basadas en retóricas de la tolerancia, propias de un multiculturalismo que “soporta” al otro/a/e. Por el contrario, es importante incorporar una mirada diversa y situada -en el caso de estudio-, sobre los programas de acción específica de salud materna y perinatal pero también de salud sexual y reproductiva, estrategias de reconocimiento y protección a la partería tradicional en el territorio.

Una propuesta bajo una metodología descolonial debe plantearse varios interrogantes: ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la etnia, la clase, la sexualidad se nos convierten solo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una relación entre esas realidades y la experiencia concreta vivida? Esta pregunta es crucial que acompañe la diagramación de tales políticas, como así también revisar el lugar de los privilegios de quienes construyen conocimiento sobre los/as/es otros/as/es. Pensar la intervención social que hacemos (la cual es política), repensar nuestros

propios lugares de producción del conocimiento, de las teorías que utilizamos, que legitimamos y de los propósitos para los cuales se hacen.

Es importante observar como lo “invisible” de la asistencia femenina juega un rol fundamental en resquebrajar las violencias y la desmoralización de lo femenino y por lo tanto lo necesario que es preservar esas redes nombradas. La pregunta que reaparece es ¿si se visibiliza tales redes y formas de asistir, no será contraproducente para tales vínculos? Ya que las formas de conceptualizar la salud, la gestación, el nacimiento y la enfermedad en el territorio amaicheño se construye a través de relaciones de hegemonía/subordinación, ya que aún en los últimos años de reemergencia indígena, de progresivo reconocimiento y de adquisición de derechos, se ocluye en temas específicos como las problemáticas de las mujeres indígenas y campesinas desde el ámbito salud.

Hay diferentes maneras en las que se relacionan las personas, su vínculo con el cuerpo, con la comunidad a la cual pertenecen y con las condiciones que estructuran sus contextos y sus ambientes. La salud se encuentra encarnada en los procesos culturales y también deja a la vista las relaciones de la cultura dominante en relación a las prácticas de la salud, mostrando los espacios de conflicto, disputas de sentido y asimetrías en acceso a recursos, sean materiales o simbólicos.

CAPÍTULO 4 REFLEXIONES

I. Lo cosechado y la nueva siembra

Proyecciones más que conclusiones

Esta Tesis surge con la inquietud de visibilizar un tema poco explorado en la zona de los Valles Calchaquíes, partiendo desde una mirada antropológica para articular género, medicinas, politicidad femenina y descolonialidad. Si bien este recorrido no finaliza, se ha mostrado la punta de un ovillo en lo que respecta a las trayectorias femeninas *comuneras* y la transversalidad de las violencias, enfocando en los procesos de atención de nacimientos y la construcción política entre y para mujeres. A su vez, la investigación fue situada, pensada y llevada a cabo en y desde la Comunidad, palpando los vacíos, las fisuras y las ausencias, como así también detectando entretrejos sociales gruesos y duraderos.

Las entrevistas fueron la manera más directa de llegar a los mundos de significación de las *comuneras*. Las mismas no fueron gestadas de un momento a otro, sino que vienen acompañadas de un proceso de construcción de relaciones y vínculos que fueron afianzados a través de mi residencia en el territorio y el trabajo de campo allí inmerso a partir de inicios del año 2016. Lo cual es de gran importancia para mí mencionarlo, ya que abordar los temas que convoca esta Tesis no es sencillo, por el contrario, requiere de un proceso “que lleva su tiempo”, con el correr de los años se van construyendo los lazos con las mujeres, y es necesario crearlos para poder acceder a sus testimonios, en algunos casos más que en otros.

Me introduje en la escucha de los relatos, de los gestos y las palabras porque en mis preguntas las *comuneras* y *comuneros* revuelven su pasado, y yo también lo hago a partir de sus respuestas, ensanchándose un espiral afectivo que hizo de esta investigación su cimiento.

Muchas personas me dijeron al terminar las entrevistas: “*espero te sirva (...) ¿te irá a servir esto?*”, y considero que, en ese mismo momento, ya nos estaba sirviendo a ambas partes, porque en los encuentros se percibía una sensación parecida al alivio, el poder decir no es poca cosa.

Lo que fueron unos meses en un inicio, se transformaron en varios años de construcción de vínculos, en ese proceso las *comuneras* también elaboraron maneras de expresarse, de juntarse y de reflejarse en la experiencia de las otras y en mí. En ese sentido, estar con un pie adentro y otro afuera o entre lo familiar y lo extraño, fue una constante dada mi trayectoria de residencia en la comunidad. En ese transitar encontré la forma de abordar la escritura etnográfica, como así también de recorrer, acompañar y entrevistar. Es por eso que la urdimbre femenina no fue “algo que vino con”, sino que fue cimentada en el día a día, en el hacer campo y en el no hacer también.

Inserta en el trabajo de campo he registrado las diversas formas que adquiere la violencia en las trayectorias de las *comuneras*; la demarcación de roles de género como construcciones culturales que habitan dentro de las familias *comuneras* y el espacio público. Este último como lugar de la toma de decisiones de gobierno, el cual es mayoritariamente masculino en la CIAV y especifiqué el análisis en las experiencias de tutelaje y vulneración de los cuerpos gestantes. A su vez visibilicé métodos colectivos de organización femenina que se elaboran en paralelo, enraizadas en prácticas de asistencia y tramados de cuidados como formas de construcción política.

Asimismo, el estudio fue situado en y sobre las históricas marcas de colonialidad en el territorio que todavía hoy no son borradas y persisten. Observable en el dinamismo identitario, donde “renegar de lo antiguo” es consecuencia de ese proceso de exclusión a partir de un discurso hegemónico que vio en los Pueblos Originarios, algo a ser negado. Lo cual explica las fluctuantes maneras de autoenunciarse y refiere también por qué en el trabajo de investigación recurrí a una categoría en donde las mujeres de la Comunidad ingresan y no actúa como carga: *comuneras*.

Esta investigación muestra las prácticas y acciones que violentan sobre las trayectorias femeninas amaicheñas. Unas de esas experiencias se expresan en el ámbito de la salud, en los procesos de atención de nacimientos, las condiciones dadas, la forma que adquieren las resistencias y los tutelajes en tales prácticas. Un entramado complejo donde la asistencia femenina juega un rol fundamental en tapar algunas ausencias institucionales. Eso invisible que opera entre las mujeres -lo afectivo y disruptivo-, es lo que se construye con fuerza y da un nuevo sentido a las condiciones dadas.

Pensar a futuro una institución de la salud que regule y asista los nacimientos en el territorio requiere de un trabajo que vincule un proceso dialógico, donde las innumerables formas de la alteridad coexistan sin verticalismos. En ese sentido es clave analizar que la salud, como así también la enfermedad, los nacimientos y la muerte se encuentran encarnados en los procesos culturales, lo que deja a la vista las tensiones en relación a sus prácticas, mostrando los espacios de conflicto, disputas de sentido y asimetrías en acceso a recursos sean materiales o simbólicos en relación a estos temas.

En articulación a ello, considero prioritario pensarme y conformarme como un sujeto activo en el posicionamiento descolonial, hacer de la construcción teórica algo tangible. En ese sentido apuntar que las políticas públicas no son neutrales y que la forma en que se comunica en salud se encuentra atravesada por modelos médicos hegemónicos, donde el poder médico institucionalizado ocupa el lugar central, por lo tanto, las formas de conceptualizar los nacimientos y la salud son coherentes con los marcos de sentido contenidos en las instituciones conductoras de la salud pública. Es por ello que, registrar y producir conocimiento desde territorios geopolíticamente subalternizados es necesario, y no en miras

de caer en un esencialismo que busque tapar la otra cara mencionada, sino, poder expresar que hay otros modos posibles tanto corporales como espirituales en relación a las experiencias nombradas y es necesario que sean mostrados. Ya que, en periodos de reemergencia indígena, de progresivo reconocimiento y de adquisición de derechos se ocluye en temas concretos específicos como las mujeres indígenas y campesinas. Si bien la plurinacionalidad está abriendo un nuevo campo de reconocimientos necesarios para iniciar un giro descolonial, con organizaciones, movimientos, espacios de enseñanza/educativos/culturales y formas comunitarias de acción política, aún hoy se encuentra a mitad de camino.

El cuerpo como agente creador de resistencia y las redes generadas por fuera del sistema de salud formal en el territorio amaicheño, conforman procesos de agencia (interpelando y cuidando) pero también sufren el cuestionamiento y la crítica, siendo dos aristas de un mismo proceso. La formación de redes y organizaciones autónomas plantea una nueva alternativa de lucha con crecientes capacidades para enfrentar un sistema dominante. En tanto estas articulen a las fuerzas heterogéneas y que no solo otorguen un valor primordial a la autonomía necesaria, sino a la dignidad irrenunciable de las personas y colectivos. Comprender sus propias contradicciones y formas de superarlas podría ser abordado desde la perspectiva de la Justicia Comunitaria, atendiendo al Derecho Mayor (por ejemplo, a través de la creación del Juzgado de Paz Intercultural con las particularidades ya nombradas). Allí las *comuneras* gestionarían sus experiencias de parto y puerperio, entendiendo que migrar se traduce en un factor de riesgo y en la fragilidad del sentido identitario.

Como fue explicado en el Capítulo 1 en referencia a los planteamientos de Segato (2010, 2013), muchos de los programas estatales se estructuran en patrones de colonialidad inherentes. Esa característica es intrínseca de varios procesos institucionales, donde muchos análisis parten desde la convicción moderna de que los/as/es otros/as/es tienen que ser explicados/as/es, traducidos/as/es y procesados/as/es por la operación racional que las/os/es incorpora a la grilla universal occidental.

Desde el contexto y territorio amaicheño es clave estar al tanto de la espesura institucional del estado y su ingreso en la comunidad (Isla, 2009). Como también es imprescindible mostrar las “otras” políticas posibles que pueden generar (y generan) las comunidades, no ajenas a las tensiones a la hora de concretar, tales programas, proyectos, etc. La presencia del estado se expande a través de un discurso multiculturalista que obtura las experiencias autónomas en zonas indígenas, en donde su proyecto histórico no coincide con lo vivido en el interior de las Comunidades Indígenas. Esto significa una relación de antaño teñida de contradicciones y en donde las construcciones identitarias y las prácticas de las *comuneras* entran en diálogo con tal experiencia.

A partir de todos estos elementos mencionados, es que esta Tesis se construye con fines propositivos. La idea de pensar no “un final” sino “una apertura”, es en relación a proyectar a partir de esta investigación un aporte para validar y legitimar lo vivido en el territorio en relación a la problemática que aborda, en ese sentido es que se ha buscado articular con otras mujeres que vienen trabajando en temas afines hace varios años con respecto a los procesos de embarazo, parto y puerperio, aunque desde distintos espacios de trabajo y territorios. Por un lado, principalmente con Olga Pastrana, *comunera*, partera tradicional y enfermera con capacitación en obstetricia quien trabaja en el territorio de la CI de Amaicha del Valle, Soledad Chemes formada como doula y puericultora y Sonia Cavia quien es comunicadora social, partera y doula, además de ser la coordinadora de Awaiké, Escuela de Parteras de Córdoba. Olga Pastrana y los y las integrantes de Awaiké han construido un vínculo en los últimos años, en ese sentido es que nos conformamos como equipo y elaboramos un proyecto a ser presentado en la brevedad al Cacique actual y al Consejo de Ancianos de la CI de Amaicha. Donde se expone de manera sintética lo que se describió y analizó en el Capítulo 3 de esta investigación, buscando como un “primer acercamiento en el corto plazo” diagramar y concretar a través de un trabajo interdisciplinario:

- Programas territorializados en torno al parto: seguimiento de embarazo, parto y control del puerperio a través de un área social específica.
- Talleres y/o conversatorios: entre parteras de la zona de los Valles Calchaquíes y personas gestantes. Intercambio de saberes y experiencias, en miras de fortalecer formas de atención de la salud basado en prácticas locales de pluralismo médico y etnomedicina.
- Programas de asistencia económica para el parto y puerperio: pensado como formas de estrategias situadas en el territorio, en relación a los obstáculos frecuentes que atraviesan las mujeres embarazadas, que fueron nombrados en el inicio del Capítulo 3 y expuestos a través de sus propios testimonios.

Asimismo, realizamos una articulación con la Red de Intercambio Técnico con la Economía Popular (RITEP) a través de sus representantes en el NOA y Tucumán, funcionando como puente entre diferentes instituciones y organismos en miras de concretar lo detallado anteriormente.

Recorrido

Al re-pensar mi hacer antropológico, particularmente considero que esta investigación marca un camino en el caso propio, en donde nada se obtura, por el contrario, se expande. La experiencia en el trabajo de campo ha demostrado en relación a las problemáticas de género que habitar los márgenes de las mujeres que reiteradas veces fueron invisibilizadas

en su propio territorio, es un tema hoy latente y propuesto a análisis desde varios campos. En este caso a través de esta Tesis en un territorio en el cual no se han realizado observaciones desde tal óptica, a pesar de los diversos estudios que se han elaborado en el mismo.

Las problemáticas relacionadas al tema que convoca esta investigación son amplias y en el caso de un trabajo de Posgrado no se pudieron abarcar todas. Por lo tanto, si bien quedan preguntas para seguir haciendo, he logrado construir interpretaciones que pueden ser herramientas para interpelar pilares hegemónicos, donde la escritura etnográfica colabora en develar lo que muchas veces se presenta como temas menores o que no necesitan ser indagados. Quizás las nuevas preguntas o las reformulaciones de las actuales se concretarán en otros trabajos académicos o bajo otros soportes -no académicos- y con diferentes metodologías.

Me queda lo intangible como susurro diario. Porque he retornado a mí después de comprender e intentar habitar las miradas de otras, donde quizás eso que suena tan sencillo, es en definitiva lo más complejo de esto que nombramos como Antropología.

Me queda la observación de las *comuneras* y los *comuneros* como co-productoras/es de conocimiento, las reflexiones menos ombliguistas y más pluralistas en miras de ampliar la construcción de saber en la interacción. Lo que concluye en un desafío ético: cómo practicar esta disciplina para no convertirla en un instrumento de poder o prestigio (da Silva Catela, 2015) y que pueda volcarse en contra de las necesidades e intereses de aquellos/as/es con los/as/es cuales interactuamos. En relación a ello considero que el silencio se rompe por la demanda de los mismos grupos y personas con las cuales trabajamos y es ahí cuando el espacio de escucha debe estar permeable a los cambios y giros en los análisis, vigilando nuestros encuadramientos teóricos y también nuestro sentido común en un proceso reflexivo con el campo empírico.

Las ciencias sociales siempre denostadas como las menos científicas -en sentido estricto y positivista-, muchas veces son las que deben ser parte de la solución de problemas ontológicos, percibiendo las asimetrías, las fisuras del sistema, las historias que en los territorios se cuentan como secretos porque en las aulas no se debe. La necesidad de situar los acontecimientos observando el sentido que las culturas de las personas les otorga, como así también, el reconocimiento de nuevos sujetos legales y políticos. Todo ello "nos" obliga a una reflexión crítica para contribuir a la solución de problemas tan antiguos como latentes e interpela a la práctica científica y social.

Bajo este panorama me pregunté ¿Qué rol he sustentado como acción social en una investigación académica? Fui desarrollando un mérito intelectual, pero más aún he expandido una contribución, un mejor hacer cotidiano. La intervención antropológica como muchas otras es política, como el afecto en este trabajo etnográfico, el cual rompe en la tierra como un brote, creciendo tierno y al amparo de la luz y el calor (calchaquí).

ANEXO

I. De hierbas, cuidados y recetas

El objetivo de esta Tesis no fue estudiar específicamente las técnicas ni las plantas medicinales utilizadas para el control y la atención del embarazo, parto y postparto. Aun así, se considera propicio a través de este Anexo mostrar una aproximación del espectro de saberes que pueblan el reservorio cultural asociado al periodo sexual y reproductivo de las mujeres del territorio de trabajo de campo particularmente.

Embarazo

- Comunicación interna de “la madre” con el/la/le bebé, donde aflore lo positivo y lo negativo: ansiedades y sentires, *“contarle como una se siente”*.
- Saber que el miedo se va a presentar y hay una entrega que tiene que ocurrir.
- Comer mucha capia¹⁰¹ hervida en leche, también algarroba y estofados con legumbres.

Parto

- Beber infusiones realizadas con el “rulito de la vid”¹⁰², generadora natural de oxitocina.
- Se pone un paño/tela debajo de la boca de la chimenea y con un palito se raspa el hollín que desciende de la misma. Se lo coloca en agua tibia y luego se cuele: *“esa agüita es la que se va a beber, todo tiene un porqué, en este caso, la boca de la chimenea representa por donde va a salir el bebé”*. (Ex Pachamama de la CIAV).
- Si el/la/le bebé no viene bien encajado/a/e, se realiza la técnica del manteo, se utiliza una frazada/paño que sea usado, y dos personas tienen de ambas puntas de los costados y se gira cuidadosamente a la embarazada de un lado a otro, abajo se realiza un sahumo que lleva hierbas mezcladas *“romerito, muña muña, muchos yuyitos”*.
- Consumir té de hojas de ruda para expulsar la placenta.
- Soplar una botella vacía para expulsar la placenta.

¹⁰¹ Es un maíz blanco, con el cual se hace harina (harina de maíz capia) para la elaboración de masas y alfajores *“lo primero que hay que aclarar es que la capia es un tipo de maíz, con el cual se elabora la harina y se puede hacer estas masitas, y al ser una harina que no tiene gluten es muy difícil para que se una y por eso es una masa quebradiza y es tan delicada”*. (Olga Valderrama, cocinera santamariana).

¹⁰² Extensiones de la parra que tiende a curvarse formando la figura de un rulo (ya que es una planta leñosa trepadora).

Post parto

- Para disminuir la abundante sangre después del parto, en los días siguientes se hace una infusión que contiene un cuarto de vino tinto y un puñado de orégano, eso se hace hervir y luego se toma varias veces al día en cucharaditas.
- Consumo de sopa de verduras y gallina posterior al parto. Sumado al suministro de hierro por la pérdida de sangre en los días posteriores, a través de la ingesta de hígado y lentejas.
- A modo de inducir el sueño y un buen descanso después del parto, realizar un ramillete con flores de lavanda y colocar debajo de la almohada.

Hierbas consumidas por las “mujeres mayores” en sus prácticas de anticoncepción:

- Consumo de la hierba “ajenjo”. Algunas mujeres relatan que sus métodos para una pronta bajada de la sangre menstrual, era beber la infusión de la hierba, cinco días previos a la fecha aproximada de la menstruación. Como así también en algunos casos, el mismo uso con la hierba “yerba del sapo” (marrubio).

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Graciela y DÍAZ, Raúl (2018) “Cuerpos y territorio desde lo alto de una torre visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuche contra el extractivismo” En: “Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina”, compilado por Mariana Gómez, Silvia Sciortino, Temperley, Tren en Movimiento.

ARENAS, Patricia y ATALIVA, Víctor (2017) “Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales”, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi.

BALVERDE C, CAGGIANO S., CASARAVILLA D., COURTIS C., HALPERN G., LENTON D., PACECCA M. (2006) “Racismo y discurso: un cuadro de la situación argentina” En: Racismo y discurso en América Latina. Ten Van Dijk (ed.), versión española, Gedisa, Barcelona.

BECKER LEWKOWICS, Rita (2018) “La ‘buena distancia’ de la aldea al hospital: la experiencia de tres mujeres mbya guaraní con prácticas de salud biomédica” En: “Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina”, compilado por GÓMEZ, M; SCIORTINO, S., Temperley, Tren en Movimiento.

BRIONES, Claudia (1998) “*La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*”. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

CABNAL, Lorena (2010) “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en Feminismos diversos: el feminismo comunitario, Acsur Las Segovias, Madrid, 11-25, disponible en [https://www.academia.edu/7694014/Acercamiento a la propuesta del feminismo comunitario Abya Yala](https://www.academia.edu/7694014/Acercamiento_a_la_propuesta_del_feminismo_comunitario_Abya_Yala)

CAJAL, Antonella (2019) “Evaluación de infusiones de plantas medicinales del Noroeste Argentino (NOA) como agentes quimiopreventivos/ quimioterapéuticos del cáncer”. Tesis doctoral. Carrera de grado en Ciencias Biológicas.

CANEVARI BLEDEL, Cecilia (2019) “Los laberintos de la violencia patriarcal”. Barco Edita, UNSE Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y Salud. Coordinado por Cecilia Canevari Bledel.

CANO, Virginia (2020) “Imaginario sexuales y des/atención médica: La ginecología como dispositivo de hetero-cis-normalización”. Revista Scielo, on-line versión ISSN 1984-6487.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (2004) “El movimiento de los conceptos en la antropología” en: “La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano”, GRIMSON, Alejandro; LINS RIBEIRO, Gustavo; SEMÁN, Pablo (comps.) Prometeo libros.

CASANOVA, Pablo González (2006) “El colonialismo interno”, en Sociología de la explotación, Buenos Aires, CLACSO.

CITRO, Silvia (2010) "Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos" coordinado por Silvia Citro, Buenos Aires, Biblos, 2010.

CRUZ R., MORANDI J. (2016) "*Disputas por la enunciación de los territorios y las identidades en la comuna rural/comunidad indígena de Amaicha del Valle, Tucumán*". Revista Alternativa Número 5, Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Agropecuarias. Universidad Nacional de Córdoba.

CHEIN D. (2003) "*Reproducción de las prácticas discursivas orales: Los cuentos de animales en el Valle Calchaquí*". Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. UNT.

DA SILVA CATELA Ludmila, MAGRIN Natalia, LOPEZ Maricel Alejandra (2015) "Memorias al margen. Análisis etnográficos e históricos sobre el pasado reciente en la Argentina". Ediciones del Pasaje, Córdoba.

EHRENREICH B, ENGLISH D. (2014) "*Brujas, parteras y enfermeras, Una historia de sanadoras femeninas*". Valles centrales de Oaxaca, El Rebozo, Palapa editorial. En versión digital: <https://we.riseup.net/assets/217402/bruja-parteras-y-enfermeras%201%20.pdf>

ESCOLAR, Diego (2007) "Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina", Buenos Aires, Prometeo.

_____ (2010) "Acompañando al pueblo huarpe": luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades de Guanacache, Mendoza. En movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina. Buenos Aires, La Crujía.

ESTEBAN, M.L (2004) "Antropología del cuerpo. Género, itinerarios, identidad y cambio". Barcelona, Ediciones Bellaterra.

FEDERICI, Silvia (2010) "El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y la acumulación originaria". Tinta Limón, Buenos Aires.

_____ (2018) "Economía Feminista entre movimientos e instituciones: posibilidades, límites y contradicciones". En: Cristina Carrasco Bengoa y Carme Díaz Corral (coord.) "*Economía Feminista*". Buenos Aires, Madreselva.

FOLQUET, Jules (2017) "Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres", Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Madre Selva.

FIGUEROA, Elida Nilda (2011) "Medicina autóctona y perviviente del noroeste argentino", San Salvador de Jujuy, editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, EdiUnju.

GALINDO M. (s/f). "*No hay libertad política si no hay libertad sexual*".

GARGALLO F. (2013). "*Feminismo comunitario desde Abya Yala*". Editorial Corte y Confección. Ciudad de México.

GEERTZ, C. (1992) "La interpretación de las culturas". Barcelona, Gedisa.

GIUDICELLI, Cristophe (2018) (comp.) "Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación", Rosario, Protohistoria ediciones.

GÓMEZ M. (2010). *“Bestias de carga. Fortaleza y laboriosidad femenina Para el capital. La incorporación de las indígenas al trabajo en los ingenios”*. En: Silvia Citro (coord.) *“Cuerpos plurales”*. Buenos Aires, Biblos.

GÓMEZ, Mariana y SCIORTINO, Silvana (comp.) (2018) *“Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina”*. Temperley, Tren en movimiento.

GUBER, Rosana (2005) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1era. re impresión.

ISLA, Alejandro (2009). *“Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y estado”*. Buenos Aires, Editorial Araucaria.

JIMENEZ Isabel, LUCENA María Lugones, MIGNOLO Walter, TLOSTANOVA, Madina (2014) *“Género y descolonialidad”*, 2a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, Colección El Desprendimiento.

MANASSE, Barbara y ARENAS, Patricia (comp.) (2015) *“Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses”*, 2ª ed. ampliada, Santiago del Estero, Barco edita.

MANASSE, B.; ARENAS P., y NOLI E. (2007) (comp) *“Paisajes y procesos sociales en Tafí. Una mirada interdisciplinaria”* Tafí del Valle, imprenta de la UNT.

MENDIAAZKUE, Irantzu, LUXAN, Marta, LEGARRETA Matxalen, GUZMAN, Gloria, ZIRION, Iker, AZPIAZUI, Jokin (2014) *“Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista”*, Hegoa. http://www.ceipaz.org/images/contenido/Otras_formas_de_reconocer.pdf

MENÉNDEZ E. (1994). *“La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?”*. Revista Alteridades, Número 7. Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana (México).

MORANDI, Jorge (2014) *“El Buen Vivir (Sumak Kawsay) como práctica social para la gestión del territorio en los Valles Calchaquíes”*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP.

LE BRETON, David (2006) *“Antropología del cuerpo y la modernidad”* primera edición, tercera reimpresión, Buenos Aires, Nueva Visión.

LENTON, Diana (2004) *“Todos éramos desarrollistas: la experiencia del primer Censo Indígena Nacional. Revista Etnia, Instituto de Investigaciones antropológicas de Olavarría, Vol. 46-47.*

LENTON D. (2009). *“Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”*. Rio de Janeiro. Anuario Antropológico, Universidad de Brasilia, editorial Tempo Brasileiro.

LINS RIBEIRO, Gustavo (2011) *“Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”*. En *“Constructores De otredad: una introducción a la Antropología Social y Cultural”*, (comp.) BOIVIN, Mauricio F.; ROSATO, Ana; ARRIBAS, Victoria; Buenos Aires, editorial Antropofagia.

LOPEZ, Andrea Noelia (2019) "Cuerpo, espacio y género. Las mujeres bagayeras en el límite Aguas Blancas, Argentina-Bermejo, Bolivia". Revista Scielo, versión on-line ISSN 2395-9134.

LUGONES M. (2008) "Colonialidad y Género". Binghamton University, USA.

LUNA M. (2009) "Cáncer Cervicouterino: ¿Enfermedad femenina o Feminización de la enfermedad? Opciones médicas culturales frente al Drama Social de enfermar en la Colonia Morales, SLP". Tesis, Maestría en Antropología Social, San Luis Potosí, S.L.P.

NIEVA, EDUARDO (s.f.) "El derecho mayor de los pueblos indígenas".

PAREDES, Julieta (2010) Hilando Fino, desde el feminismo comunitario Comunidad Mujeres Creando Comunidad, La Paz, Bolivia.

QUIJANO, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 246.

Disponible en la World Wide Web:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

PAREDES, Julieta (2010) "Plan de las Mujeres: marco conceptual y metodología para el Buen Vivir" *Bolivian Studies Journal*, Vol.15-17, 2008-2010, University of Pittsburgh, 191-210.

_____ (2010). "Hilando fino desde el feminismo comunitario". La Paz, Cooperativa El Rebozo. Disponible en:
<https://silatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>

PÉREZ OROZCO, Amaia (2018) "¿Espacios económicos de subversión feminista?" En: Cristina Carrasco Bengoa y Carme Díaz Corral (coord.) "*Economía Feminista*". Buenos Aires, Madreselva.

QUIRÓS, JULIETA (2021) ¿Para qué sirve un antropólogo? La intervención antropológica y sus relaciones con la investigación. Primera edición, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades. Libro Digital.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010) "Ch`ixinakax Utxiw, Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores", Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón.

RIVOLTA, GUSTAVO (2005) "Sitio Los Cardones: análisis de un poblado estratégico defensivo". *Mundo de antes*, N° 4, Instituto de Arqueología y Museo UNT (pág. 67-86).

RODRÍGUEZ M. (2010). "*Representando a mi raza*". *Los cuerpos femeninos en afrodescendientes en el candombe*. En: Silvia Citro (coord.) "*Cuerpos plurales*". Buenos Aires, Biblos.

RODRÍGUEZ ESPADA J. (1984) "Historia de la comunidad de Amaicha del Valle". En "Jornadas Culturales del Valle Calchaquí". Universidad Nacional de Tucumán.

RODRIGUEZ HENRÍQUEZ C. (2018) "*Economía del cuidado y desigualdad en América Latina. Avances recientes y desafíos actuales*". En: Cristina Carrasco Bengoa y Carme Díaz Corral (coord.) "*Economía Feminista*". Buenos Aires, Madreselva.

RODRIGUEZ, L., BOULLOSA-JOLY, M. (2014). "*Viajes, intermediarios culturales y negociaciones territoriales en larga duración. Amaicha del Valle (Tucumán, Argentina), siglos XIX-XXI*". Revista Española de Antropología Americana, Norteamérica, 44, oct. 2015.

Disponible

en:

[www.academia.edu/31486140/ Viajes intermediarios culturales y negociaciones territorial](http://www.academia.edu/31486140/Viajes_intermediarios_culturales_y_negociaciones_territoriales_en_la_larga_duracion_Amaicha_del_Valle_Tucuman_Argentina_siglo_XIX-XXI)

[es en la larga duración. Amaicha del Valle Tucuman Argentina siglo XIX-XXI avec Lorena Rodriguez Revista Española de Antropologia Americana vol 44 2015](http://www.academia.edu/31486140/Viajes_intermediarios_culturales_y_negociaciones_territoriales_en_la_larga_duracion_Amaicha_del_Valle_Tucuman_Argentina_siglo_XIX-XXI)

_____ (2013) "Siempre hemos buscado gente que asegure la tierra. Viajes, autoridades étnicas y trayectorias de poder en Amaicha del Valle". Ponencia en X Reunión de Antropología del MERCOSUR. Córdoba, Argentina.

SEGATO R. (2007). "*La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*". Buenos Aires, Prometeo Libros.

_____ (2010) "Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires, Prometeo Libros.

_____ (2013) "*La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*". Buenos Aires, Prometeo Libros.

_____ (2013) "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez", Buenos Aires, Tinta Limón.

SIDAN, MJ (2018) "*Barreras de acceso a la educación sexual y a la anticoncepción en adolescentes de Amaicha del Valle*". Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Medicina. Pasantía Rural: Amaicha del Valle.

SOSA J. (2015). "*Amaycha, la identidad persistente: Procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de una comunidad tricentenaria (siglos XVII-XX)*". Buenos Aires. Sección de Etnología y Etnografía. Facultad de Filosofía y Letras. Tesis de doctoral en Ciencias Antropológicas. Disponible en: [file:///C:/Users/TB/Downloads/uba_ffyl_t_2015_905138%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/TB/Downloads/uba_ffyl_t_2015_905138%20(3).pdf)

SOSA J., LENTON D. (2015) "Oralidad, territorialidad y etnogénesis de un pueblo originario: la cédula real de Amaycha revisitada". En "Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses", MANASSE B. y ARENAS P. (comp.) 2ª ed. ampliada, Santiago del Estero, Barco edita.

STEIMAN A. (2013). "*Identidad, territorio y Estado: cambios y continuidades en Amaicha del Valle, fines del siglo XIX mediados del XX*". Dpto. de Ciencias Antropológicas. Sección

Etnohistoria. Tesis de licenciatura Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y letras, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://antropologia.filo.uba.ar/sites/antropologia.filo.uba.ar/files/documentos/Steiman%20-%20Tesis.pdf>

TARULLI, Cecilia (2015) "Impacto de la Violencia Doméstica en la salud de las mujeres que concurren a la Oficina de Violencia Doméstica del Centro Judicial Concepción", Trabajo Final de Investigación para acceder al título de Especialista en Medicina Legal, Universidad Nacional de Tucumán UNT, Facultad de Medicina.

TUBINO, Fidel (s/f) "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad". Revista Derecho y Sociedad.

VICH, Víctor (s/f) "Desculturizar la cultura". Retos actuales de las políticas culturales. Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZÁRATE, M. S. (2007) "Dar a luz en Chile, siglo XIX. De la "ciencia de hembra" a la "ciencia obstétrica". Santiago: Ediciones de la dirección de bibliotecas, Archivos y Museos.

WEB

<https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-18818-2003-04-14.html>

<http://vove.com.ar/genero-y-mujeres-indigenas-una-mirada-antropologica/>

<http://www.laizquierdadiario.com/Tucuman-exigen-una-maternidad-en-los-Valles>

<https://lanotatucuman.com/un-grito-feminista-desde-los-valles/>

<https://www.pagina12.com.ar/208139-el-esfuerzo-de-la-etnografia-es-ponerse-en-el-lugar-del-otro>

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853001X2014000200007

<https://catarsisrevistaargentina.wordpress.com/2020/05/09/rita-segato-la-politicidad-de-las-mujeres-no-reconoce-vanguardias/?fbclid=IwAR3AUD->

<hICueggpLjyLuLk2G9CJVLIJgf5waA9xaBJeME3sOXNqBx3zoQuQ>

<https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/137691/espectaculos/se-estreno-documental-visibiliza-rol-mujeres-historia-azucar.html>

OTROS DOCUMENTOS

- Constitución Política de la Comunidad Indígena de Amaicha
- Constitución de la Provincia de Tucumán
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

FILMOGRAFÍA - REGISTROS AUDIOVISUALES - CONVERSATORIOS - CONFERENCIAS

- Cortometraje “*Salome*” <https://www.youtube.com/watch?v=5PBhQajOHGE>. Escrita por el Centro de jubilados y pensionados de Cafayate, Salta.
- Película “*La niña de tacones amarillos*”. Dirección y guion: Luján Loio. Argentina, 2015.
- Canal Encuentro “*La ruta de las especias: Hierbas medicinales*”
<https://www.youtube.com/watch?v=Enc7t2Lvtx0>
- Documental “*LA PARTERA, comadrona: oficios y maestros*”
<https://www.youtube.com/watch?v=DwJ70cCS6rs>
- Julieta Paredes, Charla pública “*Feminismo comunitario*”
https://www.youtube.com/watch?v=FqD5uD_IHh8
- “*Etnografía, crisis y porvenires: conversación con Rosana Guber*”, Encuentro organizado por el Departamento de Antropología, Maestría en Antropología y Red de egresados de la Universidad de Antioquia, 2020.
https://m.facebook.com/antropologiaudea/videos/296998115050571/?refsrc=https%3A%2F%2Fm.facebook.com%2Fstory.php&_rdr
- Conversatorio con Eduardo Restrepo, Especialización en Estudios Culturales, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Julio 2020.
- Curso de Posgrado “Diversidad Cultural, Interculturalidad y Derechos Humanos”, dictado por Cecilia Canevari, Universidad Nacional de Santiago del Estero, 2021.



Universidad Nacional de Córdoba
2022 - Las Malvinas son argentinas

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: Tesis de Maestría en Antropología - Natacha Garbushian

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 161 pagina/s.