

Nº

# ONTEAIKEN

Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva

# 41

## Costuras invisibles, prácticas colectivas en tiempos violentos

ONTEAIKEN (ISSN 1852-3854)

es una iniciativa del

Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social

CIECS - Unidad Ejecutora del CONICET

[www.onteaiken.com.ar](http://www.onteaiken.com.ar)



CIECS  
  
CONICET  
U N C



PROGRAMA DE ESTUDIOS  
**ACCION COLECTIVA  
Y CONFLICTO SOCIAL**

**Director**

Adrián Scribano

**Coordinadora General**

Elsa Ponce

**Coordinadora General**

María Paula Zanini

**Consejo Editorial de la Publicación**

Jorge Ahumada

Rebeca Cena

Flabián Nievas

Gabriela Vergara

Carlos Fígari

Angélica De Sena

José Luis Grosso

Pedro Matías Lisdero

Ana Cervio

Diego Quattrini

Martín Eynard

**Equipo Editorial**

Francisco Falconier

Ignacio Pellón

Jorge Duperré

Tomás del Corro

Analía Godoy

Joaquín Mendiburu

Virginia Asteggiano



# Índice

## Presentación

Por Elsa Ponce.....I

## 1- Discusiones teóricas-metodológicas

*Silenciadas, nunca más: La incidencia de la perspectiva de género en el juzgamiento de crímenes sexuales como delitos de lesa humanidad en Tucumán*

Por Valeria Totongi.....1

*Revertir el sentido como práctica política cotidiana. El revés del discurso minero y sus implicancias en los territorios de la puna catamarqueña.*

Por Verónica Gostissa y Vanessa Martínez.....10

*Entre astucias y empresas: economía popular y cooperativas*

Por María Cora Paulizzi.....18

*La crítica al Estado-nación cuando se levantan las Wiphalas*

Por Gustavo R. Cruz.....29

*Defender y guardianar las aguas: experiencias acuerpadas que re-existen a los regímenes extractivistas en Catamarca*

Por Mariana Moreno y Federico Vega.....44

## 2- Movimientos en acción

*Lucha teórica en Antofagasta de la Sierra: Una reflexión sobre prácticas de investigación y violencias actuales*

Por Manuel Fontenla.....61

*“El Negro” Carrizo y los márgenes del teatro en Catamarca*

Por Gonzalo Emanuel Reartes.....73

*Batalla por la ley, guerra por la tierra: Jujuy, el laboratorio del gobierno de Milei*

Por Alberto Leinecker.....81

*Etnografía, cosmopolítica y crianza del agua en Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco / La Rioja)*

Por Claudio Revuelta.....93



### **3- Mirando de Re-OJO**

*La Marcha del Mito y de la Memoria. Reflexiones sobre la obra “La marcha de las luciérnagas” de la compañía catamarqueña Constructores, dirigida por Marité Pompeis*

Por Daniel Fermani.....105

*Pensar los alcances de la presencia de la Universidad en la Cárcel*

Por Brenda Hidalgo.....113

*Filosofía situada o cómo hacer una microfísica del poder local*

Por Nain Garnica.....116

### **4- Movimientos en red**

### **5- Novedades del programa**





## Presentación

Por Elsa Ponce\*

El número 41 del Boletín Onteaiken que aquí presentamos trae una secuencia de trabajos empeñados en dar cuenta de la relación entre las violencias desplegadas en distintos órdenes de la vida social, en particular en Argentina y la acción colectiva que las problematiza, resiste o subvierte. Como subrayamos en la convocatoria, los autores proceden de ámbitos de trabajo académico y activismos sociales inscritos en el territorio geocultural del Norte Grande. Esa filiación aporta una rica observación y reflexión localizadas en singularidades sociológicamente constituidas en procesos históricos ya transitados, en algunos contextos y en otros, políticamente constituyentes de las relaciones intersubjetivas, mediadas por el poder estatal en algunas de sus distintas configuraciones, la soberanía y la seguridad, así como en los saberes expertos que las legitiman o intervienen.

En el estante *Discusiones teórico -metodológicas* el texto *Silenciadas, nunca más. La incidencia de la perspectiva de género en el juzgamiento de crímenes sexuales como delitos de lesa humanidad en Tucumán*, Valeria Totongi nos entrega el análisis de los testimonios de víctimas de violencia sexual, perpetrados por el terrorismo de estado, durante la última dictadura argentina. En el cincuenta aniversario del golpe de estado de 1976, el trabajo de Totongi actualiza el archivo de la memoria que constituyen los procesos de juzgamiento de los delitos de lesa humanidad ejecutados entre el Operativo independencia, en 1975, y el fin de la dictadura. Con ello nos acerca a reconocer la fertilidad teórica del feminismo y la perspectiva jurídica de género para el abordar la violencia sexual de lxs detenidxs desaparecidxs, como mecanismo de tortura extendido y sistemático hacia lxs compañerxs de cautiverio y su entorno afectivo.

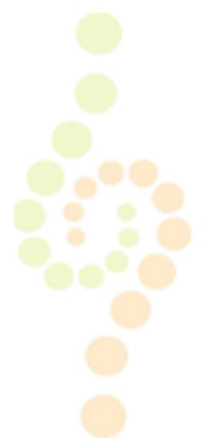
En el análisis, al que la literatura feminista aporta conceptualizaciones sobre la intrínseca relación entre violencia y política, la captura, secuestro y mortificación sexual de lxs detenidxs revela la omnipotencia de los represores, que libraban con el sometimiento sexual de varones y mujeres la ya enunciada batalla cultural, como bien recuerda Totongi, en palabras del genocida Acdel Vilas (2003). Con ello se actualizan dos problemas para las ciencias sociales: la apropiación en el movimiento de derechos humanos, lxs sobrevientxs y víctimas de la represión política, de las categorías y nomenclaturas que tipifican

\* Ex profesora del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, UNCa. Coord. del Laboratorio de estudios políticos y debates regionales, Tramas- IRES-CONICET- UNCa.

los delitos sexuales como prácticas de violentamiento, dirigidas a doblegar moralmente a lxs detenidxs y la pregunta por los marcos de comprensión jurídica con que los crímenes de Estado se juzgan, lo que implica una puesta en cuestión de los paradigmas que impregnan el derecho en el sistema jurídico argentino. El trabajo nos acerca a la contribución de la filosofía feminista del lenguaje, vía Miranda Fricker (2007), para señalar las dificultades de audibilidad que afronta el testimonio de las víctimas de delitos sexuales, lo cual abre un campo de problemas para la creación de los archivos de la memoria en los que se sustentan los procesos de justicia sobre la historia reciente. Esta contribución pone en todo caso en entredicho los postulados con que se han ponderado como incuestionables las llamadas políticas de la memoria en Argentina, interpela los supuestos ético-políticos con que se han instituido los juicios por delitos de lesa humanidad, las discursividades sobre su penalización y el alcance de las políticas reparatorias de los daños que aquellos infringieron en sus víctimas. El texto entonces, profundiza la reflexión sobre la relación entre violencia y memoria, para reconstruir los imponderables de una teoría de la justicia, aún inconclusa, a cincuenta años del terrorífico laboratorio inaugurado por el golpe de estado de 1976.

El trabajo *Revertir el sentido como práctica política cotidiana. El revés del discurso minero y sus implicancias en los territorios de la puna catamarqueña*, de autoría de Verónica Gostissa y Vanessa Martínez, localiza la reflexión en torno al extractivismo minero-metalífero en la puna catamarqueña como política de Estado aliada al capitalismo transnacional. Las autoras, además de formadas en el campo del derecho y la psicología respectivamente, se enuncian activistas antiextractivistas, lo que delimita la perspectiva de la investigación participativa en la cual se inscribe el análisis que presentan. En el texto las autoras desandan el presupuesto según el cual dicho extractivismo se justifica en nombre de la crisis energética global, retoman categorías propuestas por la lectura de la ecología política desde Catamarca en los términos de, por ejemplo, Horacio Machado Aráoz (2016; 2024), al impugnar el carácter transformador de las economías y culturas locales. Al describir las erosiones que los extractivismos imprimen en los territorios y enumerar las designaciones con que se invierten las relaciones entre las poblaciones y los bienes naturales comunes, el texto reivindica las nomenclaturas con que los activismos socioambientales contraponen saberes y haceres sobre el cuidado de la vitalidad, lo que comprende desde la vida humana y no humana, hasta los recursos que las hacen posibles, el agua, la tierra, el aire, los paisajes. El artículo retoma un problema caro para las ciencias sociales sobre los escenarios actuales, esto es, el papel del derecho en el agenciamiento de prácticas de resistencia o confrontación a los violentamientos propinados por los regímenes de explotación de los bienes comunes a gran escala. Gostissa y Martínez convocan en última instancia a pensar en la contestación comunitaria a los designios de las políticas estatales, arquitectadas en nombre del desarrollo, como evidencia de la vieja y continua contradicción entre capital y trabajo que las poblaciones vivencian drásticamente en los territorios por obra de los proyectos de explotación minero-metalífera en el sur del orden global. En ese registro, la idea de comunidad afectiva se propone como ethos político ampliado desde el cual dicha contradicción puede ser impugnada, no sólo por los habitantes de los pueblos en que se radican los extractivismos, sino por todos los gobernados. Proponen pensar en la potencia política que forja la acción común resguardada en ese ethos, para confrontar todas las erosiones que la ecuación Estado-capitalismo dispone y reproduce.

El texto *Entre astucias y empresas: economía popular y cooperativas*, que desde Salta propone la filósofa María Cora Paulizzi, asume un análisis en clave de los estudios de gubernamentalidad y examina las implicancias de las políticas sociolaborales impulsadas desde el Instituto Nacional de Economía Social (INAES) entre 2019 y 2023, mediante



la figura de empresa social. El texto localiza en términos de prácticas de gobierno los dispositivos que dicho programa agencia e identifica sus efectos sobre la subjetividad de sus destinatarios. Paulizzi muestra cómo la racionalidad jurídica y económica que agencian la idea de trabajo en la economía popular deviene en un tipo de racionalidad empresarial, que el propio programa estatal alienta, a la vez que los actores del emprendimiento cooperativo desenvuelven estrategias de autogobierno que posibilitan una relación crítica con el trabajo, gracias a la puesta en valor de saberes que agencian lo que la autora llama astucia, siguiendo a De Certeau (2000) y otros autores, para referir a la capacidad estratégica de los sujetos en situación de trabajo con otros, mediante la cual se cuestionan las disposiciones estatales que regulan precisamente el desempeño laboral. El artículo pone en discusión el carácter supuestamente innovador que el neoliberalismo como racionalidad política promueve para producir nuevas ciudadanías, a través de figuras económico-jurídicas, tales como emprendedor y emprendedurismo, pero que constituyen el revés de la racionalidad propia de la economía de mercado. El trabajo de Paulizzi, actualiza las preguntas que la teoría social ha inaugurado al estudiar las relaciones intersubjetivas que se agencian en contextos de crisis económica, que encuentra a sujetos pobres y empobrecidos ocupados en gestionar su supervivencia, desplegando prácticas que rebasan la regimentación de las obligaciones laborales y habilitan instancias de productividad política, propiciadas por el carácter participativo en la toma de decisiones, que habilita la economía social y la economía popular en sus distintas formulaciones, cooperativas, asociaciones, etc. El trabajo halla en la ausencia de patronazgo y el carácter artesanal del trabajo, predominante en la economía popular, la materia prima de una racionalidad política que se agencia en la experiencia de los trabajadores como estética de existencia, mediante lo cual Paulizzi asume una interesante recuperación del pensamiento foucaulteano. Con ello desanda el repertorio de prácticas sociales que se interponen ante una forma homogénea de gobierno, de la cual todo régimen laboral es una expresión, pero en cuya creatividad se anticipa su potencial transformador de las relaciones asimétricas de poder, que entran el vínculo entre economía y política bajo el sino de la gubernamentalidad neoliberal. Un ethos capaz de interceptar, aliviar o acaso revertir, los violentamientos que lo constituyen.

El texto *La crítica al Estado-nación cuando se levantan las Wiphalas*, del filósofo y activista indio-indígena jujeño Gustavo Cruz parte de situar su análisis sobre la relación entre la comunidad indio-indígena y el Estado, a propósito de la explotación litífera precisamente en el territorio jujeño. Inscribe su análisis en el escenario de la movilización indígena – popular de 2023 contra la reforma parcial de la constitución provincial, a la que caracteriza como una rebelión trascendente en el escenario de los gobiernos neoliberales en nuestra región. Cruz la sitúa como una gramática de los movimientos políticos críticos del Estado moderno – colonial, que se vale de los resortes de la democracia representativa y al mismo tiempo de la represión policial, para consumar la voluntad de legitimar el extractivismo minero-metalífero en la constitución provincial. El autor identifica dos categorías emergentes en el movimiento indio-indígena del siglo XIX, “naciones indígenas” y “naciones sin estado”, que se actualizaron en este levantamiento de 2023 y con las cuales se corrige la semántica colonialista que denomina pueblos o comunidades a las poblaciones que se asumen indio-indígenas.

La reflexión de Cruz recaba y reivindica los documentos producidos, por ejemplo, en el contexto de la convocatoria al Tercer Malón de la Paz en 2023, al que suscribe la nación kolla, denunciando la política del Estado argentino como continuación de la depredación colonial iniciada en 1492 sobre los territorios, sus poblaciones y bienes naturales y culturales. “Arriba las wiphalas” en la gramática que nos comparte Cruz se forja como el vórtice de visibilidad pública de una queja ya atávica en un país atravesado por la neblina de la negación de las violencias continuas contra los pueblos indígenas. El trabajo pone



en el centro de la reflexión preguntas caras a las ciencias sociales. Por una parte ¿puede la acción colectiva desvelar las marcas de nacimiento del Estado - nación en el derecho occidental y por ello mismo, contraponer una visión del derecho indígena con la figura del Estado plurinacional? Y por otra, ¿qué define la identidad política de un sujeto colectivo?. El autor intenta responderlas en cierta medida al recorrer la matriz constitutiva del pensamiento indianista, que localiza en una perspectiva que complejiza el indigenismo porque lleva a fondo la crítica al colonialismo en todas sus formas. En ese sentido, retoma la literatura fundacional desde, por ejemplo, el pensamiento político boliviano, con las ideas de Fausto Reinaga (1976; 2010) , pasando por otras lecturas, hasta la crítica radical del intelectual kolla Wayra González (2024), que pone de bruceos los principios ponderados como democráticos del Estado nación republicano argentino, que en verdad recubren dispositivos de regimentación social. La fecundidad del artículo radica en la puesta en entredicho del carácter supuestamente integrador de todos los sujetos históricos indios, criollos, blancos y otros, que constituyen el Estado-nación argentino, mediante una fisonomía homogeneizadora, que disecciona sus identidades y reivindicaciones. Cruz señala que el reconocimiento de esas identidades y demandas en el noroeste argentino, no puede desvincularse de la crítica profunda la filosofía al carácter folclorizante y despolitizadora con que el Estado designa a los indígenas, como revela el tratamiento propinado al Tercer malón de la paz en 2023. Señala que esa filosofía se evidencia también como una modo de violentamiento cuando la resonancia y resolución de tamaña acción colectiva sólo se expresó en el reconocimiento gubernamental de carácter discursivo sin estatuto político, una práctica instituída e instituyente a lo largo de la historia.

El texto *Defender y guardianar las aguas: experiencias acuerpadas que re - existen a los regímenes extractivistas en Catamarca*, autoría de los tesisistas de posgrado, Mariana Moreno y Federico Vega, nos pone a transitar la reflexión sobre el carácter profundamente político de la defensa de las fuentes acuíferas en contextos de extractivismos minero-metalíferos, en la provincia de Catamarca. Los autores asumen como una forma del violentamiento histórico la operación de des-sacralización del agua como fuente de toda vida, mediante concepciones tecnocráticas de conocimiento, que distinguen entre naturaleza de sociedad para intervenir sus relaciones, sin participación de las poblaciones en su gestión y mercantilización. En el texto los autores postulan la idea de guardianar como práctica social de conocimiento, primero y cuidado, en consecuencia, las fuentes de agua, inscrita en la ecología política del sur, como política vincular de saber no tecnocrático, despojado de la voluntad de poder con que se agencia el saber experto. Los autores sitúan esta episteme en el locus de un saber-hacer pro-emancipatorio, que frente a la depredación de las fuentes de agua, plantee un conocimiento de cuño genealógico de la hidrografía, para desarmar el ordenamiento biopolítico que del territorio hace la gestión política institucional, en alianza con el capitalismo extractivista minero-metalífero. Es decir, subrayan que todo saber experto, promovido por los poderes estatales, se agencia mediante formas de violentamiento de las relaciones sociales y culturales de las poblaciones con el bien agua. El trabajo recupera literatura de la ecología política desde el sur y testimonios de activistas socioambientales para dejar en el centro de la reflexión la pregunta por cómo se generalizan y legitiman las políticas estatales cuyo objeto de intervención es el agua, para instituir mecanismos de racionalización y mercantilización, subordinados a los extractivismos minero-metalíferos. Aporta en ese sentido, datos que ilustran el drástico escenario de depredación hídrica que atraviesa el territorio provincial y deja con ello abierta la aflicción sobre el porvenir de las poblaciones, en litigio continuo con los programas de gobierno habidos y en curso hasta su transnacionalización, como evidencia la elaboración del plan maestro del agua delegado por el gobierno local en la empresa israelí Mekorot. El aporte de los autores insiste en la trama que otros artículos



del dossier nos comparten, esto es, el carácter violentamente depredador de las fuentes de vida por obra de los proyectos desplegados en nombre del desarrollo.

Ya en el estante *Movimientos en acción*, el filósofo catamarqueño, Manuel Fontenla nos comparte su texto *Lucha teórica en Antofagasta de la Sierra. Una reflexión sobre prácticas de investigación y violencias actuales*. El trabajo se inscribe en la gramática de la investigación - acción en que el autor se asume, como activista social y académico contra los extractivismos minero-metalíferos a gran escala en el territorio catamarqueño, con el propósito de reflexionar sobre el carácter violento de su despliegue sobre la vida humana y no humana. El autor traduce la interpelación ético-política que acesta a quienes trabajan con la producción de conocimiento sobre los violentamientos sistemáticos que perpetra el orden biopolítico en curso y que condiciona las elecciones teórico-metodológicas para dar cuenta de ello, ponerlos en común con otros y abrir incluso debate sobre las posibilidades de su reversión. El texto nos pone de bruces a pensar antes que sobre la relevancia de las decisiones epistemológicas en torno a un problema objeto de investigación, el carácter precisamente ético-político de esa faena, en los términos de reponer la pregunta por cuál es el imaginario que dicha elección reafirma, las semiosis sociales que acarrea, las matrices de pensamiento que naturaliza o impugna. Un texto necesario en tiempos de puesta en cuestión del papel de las universidades públicas como campo de disputas de sentidos sobre qué contribución hacen los saberes de las ciencias sociales y humanas a la comprensión del espacio - tiempo que habitamos. Necesario también porque permite mapear las prácticas políticas ensayadas sobre las poblaciones asediadas por el extractivismo minero-metalífero, cual caso testigo y con ello, horadar la pregunta por las formas de colonización de las subjetividades que los activismos políticos pergeñan, incluso en nombre de la crítica a dicho programa. Fontenla iza el ideario de los pueblos indígenas y campesinos que en América Latina encarnan gramáticas políticas de puesta en cuestión de los paradigmas críticos sobre los extractivismos, toda vez que éstos esgrimen hermenéuticas conservadoras de la ecuación economía-política; en su lugar vindica la práctica de la autoreflexión académica sobre la reproducción material y simbólica de la violencia que cualquier adcentamiento de la crítica sedimenta. En ese suelo, sitúa el carácter conversacional de la investigación con la historia larga de los violentamientos que efectiviza aquella ecuación, con ello el autor interpela las prácticas y locus de enunciación de las agendas académicas a las que sitúa en el orden de las formas de re-colonización epistémica y política de las poblaciones respecto de las cuales se diseñan y divulgan políticas de conocimiento.

El artículo “*El Negro*” Carrizo y los márgenes del teatro en Catamarca, autoría del catamarqueño Gonzalo Emanuel Reartes, parte de situar la vida y obra teatral del dramaturgo Oscar Carrizo, en lo que caracteriza como los bordes de la producción cultural local. Márgenes trazados no por su invisibilidad estética, sino por la filosofía escénica en la cual el maestro se enroló casi excepcionalmente, en una provincia antivanguardista. Reartes ubica la obra de Carrizo en el campo del arte revolucionario y desde allí despliega un retrato hablado de quien fuera por ejemplo, fundador del teatro universitario. El recorrido por la producción del actor, director y docente teatral que Reartes nos comparte, enfatiza la politicidad de sus creaciones y recreaciones, en las que las determinaciones del paisaje sobre las vidas humanas son exorcizadas ya con la melancolía, ya con el desacuerdo social, la indignación ante el oprobio, el desprecio por los silencios conspiradores del malestar. Reartes reconstruye la formación dramaturgica de Oscar Carrizo, que fue desde el distanciamiento crítico para con la estética de Konstantín Stanislavski (2011) hasta la reapropiación del teatro pobre de Jerzy Grotowski (2016), pasando por la tematización en escena de la sexualidad y el trabajo grupal, para mostrar que esos caminos hicieron del maestro un fabricante de huellas indelebles en la creación estética local y una figura



que compartió sensibilidades disruptivas a los públicos que recibieron su trabajo y a los estudiantes que formó. Reartes nos recuerda con esta semblanza que los centros éticos, políticos, estéticos, se reconocen en su espesura cuando se constata en qué parte de sus bordes se hallan alojadas las pasiones en que nos hacemos singulares.

En el texto *Batalla por la ley, guerra por la tierra: Jujuy, el laboratorio del gobierno de Milei*, de autoría del jujeño Alberto Leinecker, nos deparamos con un trabajo que se enuncia desde el escenario de lo que al autor llama, como lo han hecho otros pensadores, el jujeñazo, para referir al escenario de movilización política, seguida de represión, en la provincia de Jujuy, ante el impulso del gobierno local por reformar la constitución provincial. En el registro de lo que Guillermo Folguera (2024) llama la ontología del despojo, Leinecker avanza en el esfuerzo por señalar las condiciones que hacen posible las prácticas de pretendida domesticación social para asegurar el desempeño del estado de excepción, siguiendo al filósofo italiano Giorgio Agamben (2005), ya ensayado con las restricciones sanitarias durante la pandemia de covid19. El análisis ubica el desempeño disciplinador del staff judicial y de los dispositivos de control securitario, como mecanismos dirigidos a asegurar las prácticas represivas sobre la población movilizada, ante y contra los designios de la política gubernamental. En el texto que nos comparte, el autor retoma nociones abonadas por la filosofía política clásica y actual, pone al trasluz de ellas las matrices explicativas que el gobierno de la provincia, bajo indistintos signos políticos-partidarios, ha solventado mediante violentamientos continuos sobre los resortes democráticos en que supuestamente descansa el arte de gobernar. Como en otros artículos de este dossier, la violencia se inscribe como objeto de discusión toda vez que es método sostenido para afianzar el régimen de explotación de los bienes comunes a través del extractivismo minero-metalífero; con ello el autor pone en entredicho las prerrogativas de la democracia, a las que valúa canceladas si el destino de las poblaciones queda suspendido de la depredación de los hábitat, la autonomía económica de las poblaciones y el imperio de los programas políticos en nombre del progreso.

El texto *Etnografía, cosmopolítica y crianza del agua en Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco / La Rioja)*, autoría del arqueólogo riojano Claudio Revuelta, nos depara con un trabajo centrado en comunicar algunas derivas de la investigación de etnografía arqueológica empeñado desenvuelta en el Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco, La Rioja – Argentina), respecto de las relaciones entre el territorio y los seres humanos y no-humanos. Revuelta pone releva las implicancias de “la toma de San Isidro”, acción y efecto de gestión comunitaria del agua del Río Colorado, para su uso en la agricultura de muchas familias. El autor despliega evidencias del trabajo conversacional desplegado con la metodología investigativa, que permitió abordar en términos de ontologías políticas las acciones desplegadas en la toma, arraigadas en la voluntad de las poblaciones locales de diferenciarse de los modos de relación impresos por la lógica cultural de la globalización para con los bienes comunes. Revuelta muestra esa gramática ligada a la figura de la mutua crianza, retomando literaturas que la transitan, como práctica amorosa, comunitaria, propia de la cultura de los pueblos andinos para con otros seres, en la que suele interferir la administración municipal, con iniciativas que interrumpen el sentido asignado por la comunidad a este ritual. Revuelta va más allá y denomina cosmopolítica local a repertorio de haceres y saberes que se agencian y recrean año a año en ese territorio riojano, incluso desde hace siglos. El texto nos comparte una ecosofía, que abona esta ontología política con la queja comunitaria por las erosiones, situadas como prácticas de violentamiento sobre el territorio, por obra de los emprendimientos por diferimentos dispositivos, destinados a la producción de olivo y jojoba. Una ecosofía que traduce acaso la colisión entre dos filosofías de vida, la comunitarista movida por los lazos de afecto a los seres vivientes y el hábitat y la movida por una racionalidad depredatoria de aquella.



En el estante *Mirando de re-ojo*, asistimos a tres reseñas que valoran el arte teatral, la pedagogía carcelaria y una reunión de textos filosóficos. Así pues, en *La marcha del mito y la memoria. Reflexiones sobre la obra “La marcha de las luciérnagas” de la compañía catamarqueña Constructores, dirigida por Marité Pompei*, Daniel Fermani destaca la riqueza creativa y la fecundidad política del trabajo escenificado por este grupo de teatro independiente. Su reflexión ancla en los nodos de la tragedia griega, el teatro shekspeareano, la dramaturgia de Antonin Artaud (2011) y Jerzy Grotowski (2016) y la densa filosofía de la historia de Walter Benjamin (1973; 2008). Fermani sitúa la obra en la estética disruptiva que provoca la sensibilización del espectador ante la zozobra abierta en el tiempo presente, cifrada en el genocidio del pueblo palestino y con ello la aflicción por el porvenir de la humanidad. Nos convida a hallar en este teatro una atávica historia del mundo y con ello un recado para atravesar los tiempos aviesos.

Con el texto *Pensar los alcances de la presencia de la Universidad en la Cárcel*, Brenda Hidalgo nos acerca a pensar las posibilidades transformadoras de la vida de las mujeres privadas de su libertad, a partir de la efectivización de la Ley de Educación Nacional (LEN) N° 26.206 de 2006 en Argentina. El texto destaca la especificidad jurídica que esta normativa introduce en la idea de educación universal y diferenciada en nuestro país, hasta cuya aparición había estado librada a un mismo modelo pedagógico, lo que impactó en los dispositivos disciplinarios con que aquella se desempeñaba y en las representaciones sobre el valor social y político de la educación. En este sentido, las universidades, en especial las públicas, asumieron esa valoración en términos de proyectos y programas de investigación y extensión que abonaron un ciclo aún abierto de intervenciones institucionales, en cuyo registro se crea e impulsa en 2005 el “Programa la Facultad de Humanidades en la Cárcel” dependiente de la Secretaria Académica de la Facultad de Humanidades (UNCa). Hidalgo sitúa esta experiencia como momento bisagra en la relación entre la universidad y la comunidad, más aún a partir de 2018, con la puesta en marcha del “Programa de Extensión en Contextos de Encierro Catamarca” (PEUCEC), destinado a la participación de mujeres que se encuentran en la unidad penal n°2 de mujeres. Su reseña pone en valor las prácticas pedagógicas de esta experiencia extensionista, en la cual se ensayan formas dinámicas, lúdicas y estéticas, de comunicación y conocimiento, que promueven condiciones de aprendizaje creativo y a la vez crítico respecto del contexto en que se replican saberes y prácticas generalizados y naturalizados sobre los imaginarios dominantes respecto de las mujeres.

Finalmente, Nain Garnica en *Filosofía situada o cómo hacer una microfísica del poder local* recorre y comenta el libro *Cuentos breves historias largas*. Filosofar situado desde Catamarca, autoría de Elsa Ponce y destaca su empeño en ejercitar una filosofía heterodoxa, esto es, de proximidad – distancia con la literatura académica con que se abordan problemas del tiempo presente, local, regional o global. Garnica señala la singularidad con que se enuncian los temas e interrogantes que la autora desanda, poniendo en cuestión sentidos comunes generalizados sobre ellos, postulados en algunas coyunturas históricas por los saberes expertos y que han permeado, o incluso obturado la discusión filosófica.

### **Referencias**

- Agamben, G. (2005). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Buenos Aires: Pretextos
- Artaud, A. (2011) *El teatro y su doble*. Buenos Aires: Edhasa



- Benjamín, W. (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. México: UACM / Ítaca
- Benjamin, W. (1973). Tesis sobre el concepto de la historia. Madrid: Taurus
- De Certeau, M. (2000). La Invención de lo Cotidiano, Tomo I. Artes de Hacer. México: Edic. Universidad Iberoamericana
- Folguera, G. (2024). Ontología del despojo: un recorrido por los múltiples mundos que habitamos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CFP24 Ediciones
- Fricker, M. (2007). Injusticia epistémica: poder y ética del conocimiento. Barcelona: Herder
- González, W. (2024). El malón es lucha siempre. San Salvador de Jujuy: Resistir Creando
- Grotowsky, J. (2016) Hacia un teatro pobre. Buenos Aires, Siglo XXI
- Machado Aráoz, H. (2016). Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América. Bajo el Volcán, año 15, número 23
- Machado Aráoz, H. (2024). Potosí y las nacientes del agua moderna: Sobre los orígenes del Capitaloceno hídrico. Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology
- Reinaga, F. (1967). La intelligentsia del cholaje boliviano. La Paz: Ediciones PIB
- Reinaga, F. (2010 ). La revolución india. La Paz: La mirada salvaje
- Stanislavski, K. (2011) La construcción del personaje. Buenos Aires: Alianza editorial
- Vilas, A. E. (2003). Diario de campaña de Acdel Vilas. Tucumán, Enero a Diciembre de 1975



## ***1. Discusiones teóricas-metodológicas***

### **Silenciadas, nunca más: La incidencia de la perspectiva de género en el juzgamiento de crímenes sexuales como delitos de lesa humanidad en Tucumán**

*Por Valeria Totongi*

Este artículo analiza los procesos judiciales por delitos de lesa humanidad en la provincia de Tucumán, con un enfoque específico en los testimonios de sobrevivientes de violencia sexual durante el terrorismo de Estado y el tratamiento que de esos relatos hizo la Justicia.

El estudio rastrea los cambios de perspectiva sobre los abusos sexuales y violaciones como una herramienta sistemática de represión estatal desde el inicio del Operativo Independencia, en 1975, hasta la consolidación de los juicios a los perpetradores, en el siglo XXI.

Se sostiene como hipótesis que la incorporación de la teoría feminista y la perspectiva de género transformó la escucha judicial, permitió que crímenes anteriormente invisibilizados o subsumidos bajo la categoría general de "tormentos" fueran reconocidos como delitos autónomos de lesa humanidad. A través de un análisis cualitativo de testimonios y sentencias de casos emblemáticos como "Arsenales II- Jefatura II" y "Villa Urquiza", se examina cómo la violencia sexual operó como un ejercicio de poder patriarcal destinado a deshumanizar a las mujeres víctimas y a someter a los hombres de su entorno (compañeros de militancia, esposos, padres, hermanos, hijos). El trabajo concluye que, si bien existen avances legislativos significativos derivados de estos juicios, el contexto político actual plantea desafíos y riesgos de retroceso en las políticas de memoria, verdad y justicia..

Leer más [Páginas 1 a 9]

### **Revertir el sentido como práctica política cotidiana. El revés del discurso minero y sus implicancias en los territorios de la puna catamarqueña**

*Por Verónica Gostissa y Vanessa Martínez*

Este artículo trata de reflexionar sobre algunos sentidos que, entendemos, son indispensables de revertir. Nos situamos en la Catamarca actual de 2025, gobernada por la familia Jalil, donde nuestro territorio es foco de las grandes corporaciones multinacionales, que, con diversos cambios de nombres y asociaciones, intentan convertir a los salares en parques industriales. El revés del discurso minero se devela a través de sus intenciones en el campo de la política pública, haciendo zoom en la puna catamarqueña, territorio saqueado desde hace más de veintisiete años.

¿Qué nos lleva a pensar el discurso político estatal catamarqueño en diálogo con las empresas multinacionales? Particularmente dos ideas que trabajamos a través del método investigación-acción en el campo del activismo ambiental.

Partiendo de los conceptos de comunidad directa e indirectamente afectada y proceso de participación ciudadana, intentaremos detectar sus implicancias inconscientes en el



ámbito social. Así, el revés quedaría al descubierto, invitando a revertir el sentido de ambas nociones históricamente instaladas por el maridaje estado-empresa.

Ambos conceptos parten de un escenario ficticio donde postulan cuáles serían nuestros derechos, enmarcando cómo decidir acerca de los (mal) llamados recursos naturales e insistiendo en la fragmentación de las comunidades afectivas, cuya resistencia y resiliencia ante estos neoextractivismos solo será posible asumiendo un proceso identitario micelar.

Leer más [Páginas 10 a 17]

## **Entre astucias y empresas: economía popular y cooperativas**

*Por María Cora Paulizzi*

El presente artículo tiene por objetivo abordar la trama transaccional que teje la relación entre gobernadx y gobernantes, desde una perspectiva crítica y de gubernamentalidad. Realizaremos lo antedicho a partir de dos ejes analíticos en estrecha vinculación: uno anclado en las políticas sociolaborales públicas que, nucleadas en el Instituto Nacional de Economía Social (INAES-2019-2023), trazan un programa de gobierno dirigido a configurar cooperativas bajo la forma empresa social. Nos interesa realizar un ejercicio crítico de análisis, en torno de los mecanismos (prácticas y lógicas) de gobierno dispuestos para configurar las formas de trabajo cooperativas y las subjetividades trabajadoras, a partir de la complementación de lo que damos en llamar sujetos económicos y sujetos jurídicos, desplegados en, por un lado, un proceso de formalización del trabajo de la economía popular, por otro de empresariabilidad de la organización cooperativa. En un segundo eje y en simultáneo, indagaremos en torno de la experiencia de organización de la cooperativa Punto Artesanal, que, en un vínculo estratégico con el INAES, reactiva su espacio de trabajo colectivo dentro de la economía popular salteña. Nos detenemos en los procesos de autogobierno y transacción codificados entre prácticas de subjetivación colectiva, procesos de organización del trabajo y entretejido de saberes. Partimos del supuesto de que dicha experiencia de trabajo cooperativo se codifica en torno de un *ethos* popular, en tanto forma reflexiva que cobra la libertad entre la aceptabilidad y la astucia, a partir de lo cual, no solo es posible señalar los límites a los modos de gobierno sino de afirmar otros posibles. La metodología resulta cualitativa, y se ordena en torno de entrevistas semi-estructuradas y textos prácticos, que se legitiman como operadores, permitiendo a los sujetos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella y darse forma a sí mismos.

Leer más [Páginas 18 a 28]

## **La crítica al Estado-nación cuando se levantan las Wiphalas**

*Por Gustavo R. Cruz*

Las críticas al Estado-nación no son nuevas, pero tampoco son iguales. Las críticas indígenas, entre ellas la indianista, provienen de una larga historia de colonización de los pueblos y naciones indígenas. El indianismo, en tanto ideología y filosofía política de raíz quechua-aymara y kolla, es relevante para el movimiento indígena contemporáneo y para la sociedad en general. El contexto específico que motiva el artículo es el levantamiento indígena, junto a otros sectores sociales, en Jujuy (noroeste de Argentina) durante 2023 contra la reforma parcial de la Constitución de la provincia de Jujuy. Las Wiphalas fue-

ron enarboladas por pueblos y naciones indígenas, organizadas con el nombre de Tercer Malón de la Paz, para rechazar una reforma constitucional funcional al “consenso extractivista”, por considerarla violatoria de derechos fundamentales de los pueblos y naciones preexistentes al Estado-nación.

Leer más [Páginas 29 a 43]

## **Defender y guardianar las aguas: experiencias acuerpadas que re-existen a los regímenes extractivistas en Catamarca**

*Por Mariana Moreno y Federico Vega*

Existimos en común. La vida no constituye un hecho individual ni un atributo aislado de los cuerpos, sino una emergencia radicalmente comunal (Horacio Machado Aráoz, 2026). Existimos en tanto participamos de tramas materiales y energéticas que nos anteceden y nos exceden, configurando una condición relacional que desborda cualquier ontología individualista. El agua que circula por ríos y acuíferos es la misma que humecta los tejidos, recorre las venas y hace posible cada proceso vital; en este sentido, el agua constituye la condición de posibilidad de la vida y el vínculo material que enlaza organismos, territorios y temporalidades diversas.

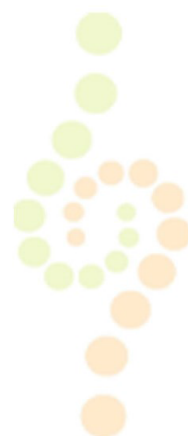
Los flujos hídricos atraviesan sin distinción cuerpos humanos y no humanos, paisajes, economías y formas de organización social; así, alimentos, animales, árboles y personas son, en última instancia, agua en estado vivo (Carlos Walter Porto-Gonçalves, 2020). El agua estructura históricamente las formas de habitar y producir en los territorios: todo pueblo se funda sobre un determinado sistema hidrosocial, esto es, sobre modos específicos de captar, distribuir, conservar, usar y regular las fuentes hídricas necesarias para la reproducción de la vida colectiva.

Desde esta perspectiva, las luchas y prácticas colectivas en defensa del agua no pueden reducirse a conflictos por un bien escaso, sino que se configuran como disputas en torno a las formas de organización de la vida en común en contextos atravesados por violencias estructurales. El agua se presenta así como entidad viva y comunal. Allí donde el capital y el Estado la reducen a insumo, recurso o variable técnica, emergen prácticas colectivas que la reinscriben como bien común, como condición de la vida compartida y como vínculo histórico entre comunidades y territorios.

En este marco, el artículo se propone analizar la defensa del agua como bien común a partir de un conjunto de prácticas colectivas desarrolladas en la provincia de Catamarca, entendidas como formas situadas de producción y cuidado de lo común en tiempos atravesados por regímenes extractivistas. Desde el campo de la Ecología Política del Sur, el trabajo recupera acciones impulsadas por vecinos y vecinas acuerpados en asambleas, organizaciones territoriales y también por habitantes que, aun sin adscripción formal a estructuras organizativas, desplegaron prácticas concretas de defensa del agua. Estas experiencias son abordadas como escenas analíticas que permiten iluminar los modos en que el agua es resignificada, defendida y politizada en contextos de conflictividad socioambiental.

Metodológicamente, el estudio se sustenta en un análisis documental de fuentes secundarias (comunicados públicos y producciones colectivas) que habilitan una lectura atenta a las tramas de sentido, las tensiones y los gestos cotidianos que, aun de manera fragmentaria y poco visible, operan como costuras invisibles en la defensa y producción de la vida común.

Leer más [Páginas 44 a 60]



## 2. *Movimientos en acción*

### **Lucha teórica en Antofagasta de la Sierra: Una reflexión sobre prácticas de investigación y violencias actuales**

*Por Manuel Fontenla*

El siguiente artículo se propone dar cuenta de la experiencia de organización y lucha llevada adelante por la Asamblea Pucara y por la Comunidad Indígena Atacameños del Altiplano, en Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Argentina.

Catamarca cuenta con una triste y larga historia de proyectos de megaminería que han convertido a la provincia en un enclave colonial, extractivo y patriarcal. Un modelo de despojo que arrasa con todo, las vidas humanas y no-humanas, las memorias del pasado y las posibilidades de futuro. Ese despojo se realiza en una doble articulación que ata como un nudo Giordano de un lado: a) discursos, intereses y poderes internacionales que vienen a través de gigantescos monopolios mineros, automotrices, tecnológicos, financieros y económicos como Arcadium Lithium, Posco, Rio Tinto, Galaxy Lithium, etc.; b) discursos de poderes e intereses locales promovidos desde un Estado cómplice y funcional para la realización del despojo.

En este contexto el siguiente trabajo intentará desde una narración biográfica y en primera persona, explorar algunas preguntas que hacen al acompañamiento cotidiano de un docente, intelectuales e investigador en/junto/con las luchas territoriales. Para orientar y guiar la reflexión me valdré de la reciente publicación realizada por la Asamblea Pucara, "Mentiras del Lito. Un libro desde la ciencia y el territorio", para ir transitando el análisis político sobre las categorías de la conflictividad social y política del territorio en cuestión.

Leer más [Páginas 61 a 72]

### **“El Negro” Carrizo y Los Márgenes Del Teatro En Catamarca**

*Por Gonzalo Emanuel Reartes*

Este trabajo habla de un director menospreciado de la historia oficial del teatro catamarqueño, y de la puesta en escena de una obra de otro tiempo.

Trabajo con obras, documentos, teorías e imaginación.

La médula del trabajo es pensar cómo el uso metafórico de un discurso costumbrista en otro contexto puede tener un potencial político. Para el desarrollo he analizado una obra, La montaña de las brujas, quizás un poco extenso, pero menester para comprender la densidad de la misma. Luego construí una biografía de Oscar Carrizo, el director, que puede ser considerado un precursor de las vanguardias artísticas revolucionarias en Catamarca, y quien interrumpió un régimen específico de identificación y pensamiento teatral.

Contra la historiografía del arte formalista y autónoma, que evita o reduce las “contaminaciones” con la política, y contra las historiografías políticas donde las cuestiones artísticas son reducidas a ornamentos e ilustraciones, desconociendo su potencial revulsivo, su espesor en tanto lenguaje específico de la realidad, es que avanzo dando cuenta de una escena con valiente potencial político.

Leer más [Páginas 73 a 80]



## **Batalla por la ley, guerra por la tierra: Jujuy, el laboratorio del gobierno de Milei**

*Por Alberto Leinecker*

El artículo analiza la provincia de Jujuy (Argentina) como laboratorio precursor de las políticas de Javier Milei, mostrando cómo, entre 2015 y 2023, se consolidó un modelo de gobernabilidad basado en la normalización del estado de excepción y la ontología del despojo. Mediante un enfoque teórico-crítico (Agamben, Folguera) y fuentes periodísticas, se apoya además en obras recientes de autores locales. Primero se describe la instrumentalización del aparato jurídico para eliminar la disidencia, cooptando los poderes judicial y legislativo. Luego, examina la reforma constitucional como cristalización legal de un proyecto que concibe el territorio como un sustrato vaciable, despojándolo de su significado. El principal aporte es conectar orgánicamente las prácticas autoritarias provinciales con su profundización a nivel nacional, argumentando que Jujuy funcionó como campo de prueba. Destaca la resistencia como acto político y acto ontológico de memoria que defiende una concepción relacional del territorio frente a la lógica mercantil. Concluye que la lucha en Jujuy trasciende lo local, ofreciendo una clave para comprender los mecanismos contemporáneos de vaciamiento democrático y la defensa de los bienes comunes en América Latina.

Leer más [Páginas 81 a 92]

## **Etnografía, cosmopolítica y crianza del agua en Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco / La Rioja)**

*Por Claudio Revuelta*

En este trabajo abordamos una serie de prácticas comunitarias, conocimientos y ontologías políticas vinculadas a la gestión del agua del Río Colorado, en la localidad de Bañado de los Pantanos (Dpto Arauco, La Rioja), desde una perspectiva etnográfica. La misma remite al trabajo de la “toma de San Isidro” que los pobladores realizan anualmente, durante el mes de mayo, para desviar el curso del río para la siembra de comino y trigo, principalmente. La investigación adopta un enfoque metodológico etnográfico de tipo dialógico, se emplearon técnicas específicas como las entrevistas no dirigidas y la observación participante en distintos contextos de interacción social. Se describen así los procesos organizativos del trabajo, el derecho al agua, la limpieza de canales y las nociones locales implicadas en dicha práctica, para luego poner énfasis en los aspectos políticos en juego en una región marcada por la escasez hídrica y los diferimientos impositivos - productivos (olivo y jojoba). Finalmente se da cuenta de la noción andina de crianza mutua o *uywaña* para comprender la gestión comunitaria del Río Colorado como un conjunto polifónico donde participan y encuentran humanos y no-humanos, en ritmos y escalas temporales diversas, que alimentan relaciones de reciprocidad para la crianza de la vida.

Leer más [Páginas 93 a 104]



#### **4. *Mirando de Re-OJO***

### **La Marcha del Mito y de la Memoria. Reflexiones sobre la obra “La marcha de las luciérnagas” de la compañía catamarqueña Constructores, dirigida por Marité Pompei**

*Por Daniel Fermani*

Este ensayo propone un análisis de la obra *La marcha de las luciérnagas* desde el origen del rito y su vinculación con la representación sagrada y su proyección social. Se individualizan en esta obra los elementos que la hacen heredera directa de un rito ancestral anterior al ordenamiento social jerárquico, en el cual no sólo se evoca una cosmovisión compartida, sino que se invoca a las fuerzas primigenias en auxilio de la existencia humana. La creación teatral dirigida por Marité Pompei actualiza este ceremonial y lo trae a la actualidad para denunciar y reclamar por la injusticia, la desaparición y la muerte de hermanos del pueblo

Leer más [Páginas 105 a 112]

### **Pensar los alcances de la presencia de la Universidad en la Cárcel**

*Por Brenda Hidalgo*

Ésta es una aproximación al análisis de producciones documentales con el objetivo de visibilizar a las mujeres en sistema penitenciario y de aportar una visión crítica feminista que se acercan al encarcelamiento y la posición social desigual, en cuanto a las condiciones de género, que se presenta en las mujeres. El encarcelamiento de mujeres sigue siendo una gran ausencia en los estudios sobre las prisiones, lo que motiva presentar aquí algunas aproximaciones retomando la revisión de estudios acercándonos a las mujeres a la hora de comprender los efectos extendidos del encierro.

Leer más [Páginas 113 a 115]

### **Filosofía situada o cómo hacer una microfísica del poder local**

*Por Naím Garnica*

El trabajo aborda la obra *Cuentos cortos, historias largas* de la filósofa catamarqueña Elsa Ponce. En nuestro análisis, colocamos el foco en los distintos aportes filosóficos que la autora realiza para pensar en las problemáticas sociales y políticas de la región. Al mismo tiempo, reconocemos de qué modo tales preocupaciones constituyen un impulso fundamental en la construcción de una filosofía situada. De hecho, sostenemos que el libro rompe la monotonía de la cultura filosófica norteña de exaltar lo propio, de idealizar la diferente o sobrevalorar lo particular como algo universal. La autora lleva a cabo una crítica no sólo de la naturalización de desigualdades e injusticias constitutivas a cualquier configuración social, sino también de las estructuras de pensamiento que permiten esas asimetrías. En consecuencia, en la presentación intentamos dar cuenta de los instrumentos de análisis como también la complejidad a la cual nos conduce.

Leer más [Páginas 116 a 119]



## ***4. Movimientos en la Red***

### **Punto Artesanal Salta**

Para más información: [https://www.instagram.com/punto\\_artesanal\\_salta?igsh=MXdjd-WlqNnBsa2h6NA==](https://www.instagram.com/punto_artesanal_salta?igsh=MXdjd-WlqNnBsa2h6NA==)

### **Guardianas del Cerro y el Agua**

Para más información: <https://www.instagram.com/guardianasdelcerroyelagua?igsh=MXh0eW96cmxteGRv>

### **Pueblos por el Agua (Vecines Autoconvocades de la Quebrada y Puna de Jujuy a favor del Agua)**

Para más información: <https://www.instagram.com/pueblosporelagua?igsh=b3I3dGk5MXF1YWZn>

### **Movimiento Nacional Campesino Indígena Somos Tierra (MNCI-ST)**

Para más información: <https://mncist.com.ar/>

### **Unión de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular (UTEP)**

Para más información: <https://utep.org.ar/>

### **Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE Argentina)**

Para más información: <https://mteargentina.org.ar/>

### **Medios y difusión:**

#### **TeleSISA Oficial**

Para más información: <https://www.instagram.com/telesisaoficial?igsh=cnF3dWRuZTZvMGlo>

#### **Info Territorial**

Para más información: <https://www.instagram.com/infoterritorial?igsh=YzIqbTR3b3JyaTl1>

#### **Kuntur Informa**

Para más información: [https://www.instagram.com/kuntur\\_infoma?igsh=cGVqbXpnNDJpNWlw](https://www.instagram.com/kuntur_infoma?igsh=cGVqbXpnNDJpNWlw)

#### **Resistencia Purmamarka**

Para más información: <https://www.facebook.com/resistenciapurmamarka>

### **Otras fuentes:**

#### **“El Tercer Malón de la Paz” (documental)**

Para más información: <https://www.youtube.com/watch?v=-6LRQUvw--8&t=5s>



**“Antes del litio” (documental)**

Para más información:

<https://www.youtube.com/watch?v=zVn-HW-uS84>

**“Carta abierta de las comunidades del Tercer Malón de La Paz en respuesta al Gobierno de Jujuy”**

Para más información:

<https://www.youtube.com/watch?v=0RFJWQr1i64>

**“Entrevista a Karen Mamani y Desiderio Olmos del Tercer Malón de la Paz en Desiguales”**

Para más información:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZZFBBedbydk&t=120s>

**“Jujeñazo - El estado contra el pueblo - Junio 2023” (Luan Colectivo de Acción Fotográfica)**

Para más información:

<https://www.youtube.com/watch?v=huyxoD0P7qI>

**“Ceremonia a la Pachamama del Tercer Malón de la Paz en la UNC-Córdoba”**

Para más información:

<https://www.youtube.com/watch?v=IOXaP6sihrA&t=2265s>

**“Jujuy: Laboratorio de persecución y resistencia” (Sic Periodismo Textual)**

Para más información: <https://www.youtube.com/watch?v=jlZQwdHCViY>

**El Malón Vive. Pensamiento y acción originaria**

Para más información:

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=369984845363434&set=pb.100070557651631.-2207520000>



## 5. *Novedades del programa*

### 1. Jornadas y Encuentros Próximos

#### A - XXXV Congreso Latinoamericano de Sociologías (ALAS)

El XXXV Congreso Latinoamericano de Sociología se celebrará en Río de Janeiro, Brasil, del 26 al 31 de julio de 2026, con participación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.



Más Información: <https://www.alas2026.sinteseeventos.com.br/site/capa>

**B - XIII Jornadas de Jóvenes Investigadorxs. Eje 11: Cuerpos, Emociones y Sociedad.**



**XIII Jornadas de Jóvenes Investigadorxs**  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales - UBA

**28, 29, 30  
OCTUBRE 2026**  
Modalidad presencial

**EJE 11 - CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD**

Este eje invita a problematizar los cuerpos y las emociones como resultantes y configuradores del habitar el mundo contemporáneo. El objetivo es debatir trabajos —de corte teórico, metodológico o empírico— que examinen críticamente las lógicas de reproducción y las prácticas intersticiales en el orden actual, abordando dinámicas vinculadas con la digitalización, consumos, género, territorio, políticas sociales, trabajo, ambiente y las sensibilidades en la vida cotidiana.

**Coordinadorxs: Noelia Casella, Constanza Faracce Macia,  
María Victoria Mairano, Florencia Paparone,  
Guadalupe Sosa March**

 **UBA Sociales**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

 **IIGG GINO GERMANI**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Fecha límite de envío de resúmenes: 15 de junio de 2026

Fecha límite de envío de ponencias: 14 de agosto de 2026

Más información: <https://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar>

## 2. Novedades Editoriales

**A – Nuevo Número de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. Vol. 1 Núm. 50 (18)**

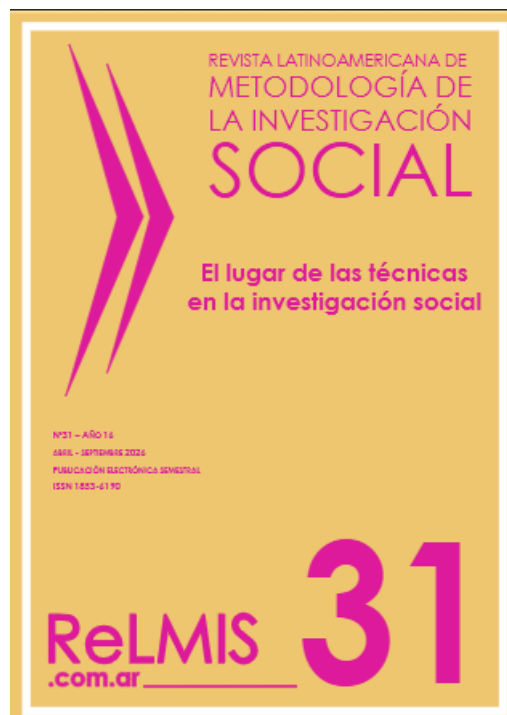
**“Cuerpos/emociones y los buscadores de esperanza”**



Disponible en: <https://www.relaces.com.ar/index.php/relaces>

**B – Nuevo número de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social. N°31, Año 16.**

**“El lugar de las técnicas en la investigación social”**



Disponible en: <https://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/index>

**C – Nueva Edición del Boletín Informativo Síntesis Clave (CIS-UNLAM)  
“De tarjeta a prestación: Una revisión del AlimentAr desde la literatura académica  
(2026)”**



www.cis.unlam.edu.ar

N°205 marzo 2026

**Síntesis Clave**  
**Boletín Informativo**

ISSN 2344-9632

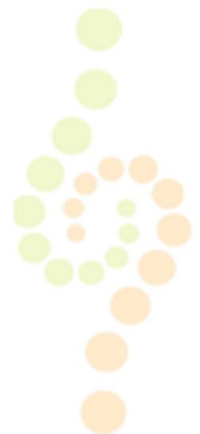
---

De tarjeta a prestación: Una revisión del  
AlimentAr desde la literatura académica (2026)

Constanza Faracce Macia

---

Disponible en: [https://cis.unlam.edu.ar/upload/sintesis/81\\_205.pdf](https://cis.unlam.edu.ar/upload/sintesis/81_205.pdf)



## Silenciadas, nunca más: La incidencia de la perspectiva de género en el juzgamiento de crímenes sexuales como delitos de lesa humanidad en Tucumán

*Por Valeria Totongi\**

El terrorismo de Estado en Argentina, que usualmente se periodiza a partir del Golpe Militar que inició la última dictadura cívico-militar (1976-1983), comenzó en Tucumán un año antes, con el Operativo Independencia, y anticipó en un año la implementación de un régimen de persecución, desaparición y muerte, que dejó una marca indeleble en la historia del país, y que torció el rumbo económico y político de la provincia.

Tras la firma del Decreto 261/75, firmado el 5 de febrero de 1975, bajo el gobierno constitucional de María Estela Martínez de Perón, las fuerzas armadas y de seguridad, y grupos parapoliciales que respondían a ellas, iniciaron un régimen de persecución y exterminio que abrió centros clandestinos de detención (CCD) donde hombres y mujeres de todas las edades permanecían secuestrados y eran torturados sistemáticamente. Se trató de lo que algunos autores llaman una maquinaria de “poder total”.

El decreto 261/75 -un instrumento legal, emitido por un gobierno constitucional y el primero de los cuatro “decretos de aniquilamiento”- ordenaba al Comando General del Ejército “a ejecutar las operaciones militares que sean necesarias a efectos de neutralizar y/o aniquilar el accionar de los elementos subversivos que actúan en la Provincia de Tucumán”, y ponía a su “disposición y bajo control operacional” a la Policía Federal y provincial, Armada y Fuerza Aérea; y facultaba al Ministerio de Defensa a coordinar con el Ministerio de Bienestar Social “la acción cívica” necesaria para la población afectada y con la Secretaría de Bienestar Social, las “operaciones de acción psicológica concurrentes”.

El desembarco en la provincia de 3.000 efectivos del Ejército, Fuerza Aérea, Gendarmería, Policía Federal, a los que se sumó la Policía de Tucumán y una cantidad no determinada de “grupos de tareas” estaba destinado a garantizar que se lleve adelante la misión casi mística que se había impuesto Acdel Vilas, primer comandante del Operativo Independencia.

“Dios lo quiso así”, escribió en su diario de campaña, en el que fue registrando las acciones que llevó adelante mientras estuvo a cargo del Operativo Independencia y hasta que entregó el poder a Antonio Domingo Bussi, en diciembre de 1975. Sobre el terreno, Vilas consignó que la batalla que tenía por delante era “eminentemente cultural”, de la cual la guerrilla en el monte era “la manifestación armada del proceso subversivo y no la más importante” (Vilas, 2003).

En este escenario, los abusos sexuales y las violaciones no fueron "excesos" individuales, sino herramientas planificadas de tortura y control social dirigidas fundamentalmente contra las mujeres.

---

\* Licenciada en Historia. Universidad Nacional de Tucumán - Facultad de Filosofía y Letras.  
E-Mail de contacto: [vtotongi@gmail.com](mailto:vtotongi@gmail.com)



A pesar de las denuncias tempranas ante la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (CONADEP) y en el Juicio a las Juntas de 1985, estos crímenes carecieron de un análisis específico en su magnitud. Como explica Victoria Álvarez en su ponencia “Género y violencia: memorias de la represión sobre los cuerpos de las mujeres durante la última dictadura militar argentina” (2013): “esas denuncias no fueron consideradas en su especificidad en aquella instancia ni suscitaban investigaciones inmediatamente posteriores, a pesar de que los delitos contra la integridad sexual (...) quedaron excluidos de las leyes de Obediencia Debida, Punto Final e indultos sancionados entre 1986 y 1990”

Los testimonios volcados en el Nunca Más o brindados ante entidades internacionales como la misión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que visitó el país en 1977, denuncian los tocamientos, la desnudez forzada, los tormentos aplicados a los genitales, las amenazas o consumación de violaciones. En ese momento, estos crímenes se reflejaron como agravantes del delito de tortura, y no como delitos de lesa humanidad, como crímenes imprescriptibles que atacan a la dignidad humana de la víctima, fuese esta hombre o mujer (informe de la CIDH, 1980).

Hubo que esperar 25 años para que se juzgaran en Argentina los abusos y violaciones durante el terrorismo de Estado como delitos de lesa humanidad. Las primeras sentencias que consideraron la violencia sexual como delitos autónomos fueron en Mar del Plata (2010) y Tucumán (2014).

No eran crímenes nuevos ¿Qué pasó entre esos años para que cambiara la mirada? Lo que pasó es que cambió la comprensión y el abordaje de estos crímenes, ya no como “excesos” de unos cuantos individuos con poco control sobre sus impulsos, sino como formas de violencia de género en el contexto de un sistema patriarcal que victimiza especialmente a las mujeres y diversidades sexuales, pero también afecta y arrasa con la subjetividad de varones heterosexuales a los que se busca “desmasculinizar” a través del ataque a sus compañeras, esposas, hijas o madres, a quienes, se supone, deberían proteger pero “fallan” en su cometido.

En algunos casos, los ataques contra varones también fueron directos, como cuando se los sometió a tormentos en los genitales o a amenazas de violación, o cuando se los obligó a violar a otra persona cautiva. Una sobreviviente que estuvo prisionera en la Jefatura de Policía de Tucumán, relató -en el juicio que se realizó entre 2012 y 2013- que su compañero de secuestro, obligado bajo amenazas de torturas peores, se acostó sobre ella: “lloraba y me pedía perdón una y otra vez”.

María Sonderéguer, Violeta Correa, Miranda Cassino y Amaranta González en su artículo “Violencias de género en el terrorismo de Estado en América Latina” (2012), nos dicen:

La violencia sexual y las violaciones a las mujeres en el terrorismo de Estado tienen una función domesticadora. En los cuerpos se inscribe la disputa política: así, mientras el cuerpo violado de los varones es destituido de su masculinidad, en el cuerpo violado de las mujeres la agresión sexual inscribe la “soberanía” de los perpetradores. La “ocupación” del cuerpo de la mujer se asimila a la ocupación del territorio enemigo. (p. 2)



### *La necesaria mirada desde el feminismo*

Violencia sexual, tal como está definida por la Convención de Belém do Pará, es una de las formas de violencia contra la mujer, y comprende a la violación, el abuso sexual, la prostitución, la trata, el acoso, entre otras, que sea perpetrada o tolerada por el Estado. Se habla de responsabilidad del Estado tanto cuando sus agentes perpetran a la violencia como cuando, conociéndola, la toleran.

El Estatuto de Roma, incorporado con rango constitucional a la legislación de Argentina, considera crímenes de lesa humanidad la violación, la esclavitud sexual, el tráfico de personas, la prostitución forzada, el embarazo forzado, la esterilización forzada y otros abusos sexuales de gravedad comparable. La Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) el principal tratado internacional de derechos humanos centrado en las mujeres y niñas, adoptado por la ONU en 1979 y vigente desde 1981, enumera entre las formas de violencia sexual, además de los actos físicos, los psicológicos, como la amenaza de violación o la amenaza sobre personas allegadas.

Aunque tanto los hombres como las mujeres pueden ser víctimas de la mayoría de estos delitos, algunos de ellos, como el embarazo forzado, sólo se pueden cometer contra las mujeres, y hay otros, como la violación y la agresión sexual, que se cometen contra ellas de manera desproporcionada. Estos crímenes tuvieron la característica de ser sistemáticos e integrales al plan represivo de destrucción de la sociedad, pero la Justicia argentina demoró casi tres décadas en incorporarlos como delitos de lesa humanidad al juzgamiento de los responsables del terrorismo de Estado.

El estudio de los delitos sexuales cometidos durante el terrorismo de Estado en Tucumán necesita ser abordado bajo la lente del feminismo, no sólo debido a la magnitud de los crímenes, sino también por el impacto duradero que estos tienen en las víctimas y en la sociedad en general. La violencia sexual - utilizada como un medio político para ejercer poder y control- representa una de las formas más terribles de violencia de género y de vulneración de los derechos humanos (Segato, 2003).

En el Juicio a las Juntas, en 1985, declararon sobrevivientes mujeres y sus familiares. Varias de ellas contaron que fueron violadas, a veces adelante de sus esposos o hijos.

“La acusación a cargo del fiscal (Julio César) Strassera tuvo como objetivo demostrar la vigencia de un sistema represivo, que implicaba probar la actuación organizada de los imputados y su responsabilidad en un plan de represión que habilitó la perpetración de delitos de privación ilegítima de libertad, tormentos y homicidios”, dice Ana Correa, abogada y escritora feminista, en su artículo “Un Nunca Más para la violencia sexual”, publicado en febrero de 2023 en la revista digital Medium.

Los jueces del Juicio a las Juntas “fueron más allá” y valoraron las pruebas que vieron y escucharon durante el proceso, y concluyeron que el mismo sistema represivo había habilitado que los subordinados cometieran otros delitos aunque no estuvieran directamente ordenados, dice Correa.

Las razones por las que los relatos sobre estos crímenes pudieron ser escuchados bajo una nueva perspectiva tiene que ver con la irrupción o fortalecimiento de herramientas novedosas para el análisis tanto académico como jurídico. El abordaje de estos delitos requiere una unión de corrientes de pensamiento que permitan comprender la violencia sexual en el contexto de la represión política.



### *Un cambio de perspectiva*

La perspectiva feminista proporciona un marco teórico que permite vislumbrar las dinámicas de género y poder encubiertos en los delitos sexuales cometidos durante el terrorismo de Estado en Tucumán. La obra de Rita Segato, “La guerra contra las mujeres” (2016) resulta fundamental para entender que la violencia sexual es un acto político y pedagógico, una herramienta de disciplinamiento que busca la reproducción de jerarquías y el sostenimiento de un orden patriarcal. “Crímenes de poder”, los llama Segato.

En su declaración como testigo experta en el juicio por los crímenes sexuales en el circuito represivo Zárate-Campana explicó que a partir de cierto momento histórico surgió “una nueva forma de accionar sobre el cuerpo de las mujeres”, en el que la sexualidad obra como objetivo estratégico (Ministerio Público Fiscal, 2019, párr. 3).

“La relación del violador es vertical con la víctima, a quien busca moralizar”, dijo en su testimonio ante el Tribunal Oral Federal de San Martín, y es horizontal, es un mensaje a los miembros de la corporación masculina: se viola por interpósita persona a padres, hermano mayor, cónyuge o hijos, sujetos masculinos “que desde un imaginario arcaico deberían ser capaces de proteger” a la víctima (párr. 5). La violencia sexual durante el terrorismo de Estado en Tucumán representa una manifestación extrema de ese poder patriarcal y represivo del régimen, aplicada en ocasiones también a los hombres, para “feminizarlos”, es decir, débiles y dominados.

En Tucumán, esta violencia se inscribió en los cuerpos como si fueran territorios de batalla simbólica para reafirmar el dominio masculino sobre las víctimas y sus entornos de militancia.

La incorporación de la teoría feminista y la perspectiva de género en los juicios por delitos de lesa humanidad en Tucumán transformaron la manera en que se escuchan y valoran los testimonios sobre violencia sexual. Ello permitió una comprensión más profunda de los crímenes de violencia sexual cometidos en el contexto del terrorismo de Estado, que habían sido ignorados o -al menos- minimizados (a veces por las propias víctimas) o en los juicios por delitos de lesa humanidad.

Las víctimas no se sentían seguras para hablar de sus experiencias. Cuando lo hacían, sus relatos no recibían la atención adecuada por parte de las autoridades judiciales. En algunos casos, los mismos magistrados las alentaban a no profundizar en detalles “si le hace mal contarlo”. En realidad, la mayoría de las veces el relato en primera persona de una violación resultaba insoportable para los propios jueces. Otras veces, debían enfrentar la censura de sus compañeros o ex compañeros de organización, que las juzgaban por haber “tenido relaciones sexuales” y “colaborado” con los represores. Nada hay de sexual en una violación, y no se puede hablar de consentimiento cuando una de las partes es una cautiva amenazada con torturas o muerte, consignan Myriam Lewin y Olga Wornat en su conmovedor “Putas y guerrilleras” (2014, p. 142).

Con la incorporación de la teoría feminista en estos juicios, los testimonios de las víctimas empezaron a tratarse bajo una escucha atravesada por una perspectiva que permitió entender que la violencia sexual no es un acto privado ni personal, sino un acto político y pedagógico; una herramienta de poder, control y disciplinamiento que afecta a toda la comunidad, y especialmente a las mujeres, quienes son su principal blanco. Y, finalmente, permitió que se los pueda tipificar como delitos autónomos, y no como un agravante de otros crímenes.



### ***“Injusticia Epistémica”***

Desde la epistemología social contemporánea, Miranda Fricker, en “Injusticia epistémica: poder y ética del conocimiento” (2007) teoriza sobre el concepto de injusticia epistémica, fundamental para entender cómo ciertos grupos sociales enfrentan desventajas sistemáticas y prejuicios estructurales acerca de su conocimiento o credibilidad.

Fricker (2007) identifica dos tipos principales de injusticia epistémica: la injusticia testimonial, una operación que ocurre cuando una persona es desacreditada o su testimonio es minimizado debido a prejuicios sobre su identidad (género, color de piel o clase social); y la injusticia hermenéutica. A veces, las experiencias de una persona o grupo son tales que no pueden ser comprendidas, simplemente porque en ese momento la sociedad carece de los recursos conceptuales necesarios para articularlas.

En el contexto de los crímenes sexuales, la injusticia testimonial se traduce en la desconfianza o desestimación de los relatos de las víctimas, que enfrentan prejuicios patriarcales que cuestionan su credibilidad o incluso las responsabilizan por la violencia sufrida. La injusticia hermenéutica se expresa en la falta de un lenguaje adecuado para describir el abuso, especialmente en contextos donde la violencia sexual ha sido normalizada o silenciada. Esto impide que las víctimas comprendan completamente la naturaleza de su sufrimiento o articulen su denuncia de manera efectiva.

la desventaja en la capacidad de una persona para generar, compartir o acceder a un conocimiento legítimo debido a prejuicios estructurales en la sociedad. Esta forma de injusticia puede manifestarse de distintas maneras, desde el testimonio desacreditado de testigos pertenecientes a ciertos grupos marginados hasta la omisión deliberada de sus experiencias en narrativas históricas dominantes. (Fricker, 2007 p. 5)

En los años posteriores a la dictadura, las víctimas enfrentaron tanto la injusticia testimonial -el descrédito de sus relatos ya sea por su - como la injusticia hermenéutica -la falta de recursos conceptuales para articular el abuso en el marco de la justicia transicional-. Ya en los juicios realizados desde 2010 años posteriores (Arsenales II-Jefatura de Policía II, Operativo Independencia I y II, y Villa Urquiza), se escucharon testimonios en los que las sobrevivientes (en muchos casos, mujeres pobres, de zonas rurales, que eran menores de edad o muy jóvenes cuando ocurrieron los hechos) sólo podían articular sobre lo que les había pasado un “me hicieron de todo”, o “me hicieron lo que quisieron”, pero en esos años la incorporación de nuevas herramientas de interpretación permitieron interpretar en su dimensión estas palabras.

La propuesta de Fricker (2007) proporciona un marco para entender cómo estos grupos fueron sistemáticamente desacreditados o excluidos del proceso de verdad y justicia, contribuyendo así a una narrativa histórica incompleta y sesgada.

En la actualidad, el uso de la perspectiva de género en la revisión de estos juicios busca corregir estas injusticias epistémicas históricas. Al dar voz a las experiencias silenciadas y cuestionar los marcos interpretativos dominantes, se busca reconstruir una narrativa más completa y justa del pasado. Esta reconstrucción es un ejercicio de memoria histórica y también un paso hacia la reparación de las injusticias epistémicas pasadas y la promoción de una sociedad más equitativa en términos de producción y validación del conocimiento.



### ***Las sobrevivientes hablan en los juicios***

La reapertura de las causas en el siglo XXI, tras la anulación de las llamadas “leyes de impunidad” (Punto Final N° 23.492 y Obediencia Debida N° 23.521) el 21 de agosto de 2003, cuando el Senado sancionó la Ley 25.779, declarándolas "insanablemente nulas", permitió empezar a revisar estos crímenes bajo la luz de la perspectiva de género, alejándolos de la calificación global de "tormentos". En el caso de Tucumán, el primero de esos juicios fue la causa por el secuestro y asesinato de Guillermo Vargas Aignasse, en 2008, en la que estaban imputados Bussi y Luciano Benjamín Menéndez. Pero fue la Megacausa Arsenales II-Jefatura de Policía II la primera en la que se propuso que los delitos sexuales se consideraran como “injustos autónomos”. Susana Chiarotti, en representación de la organización feminista CLADEM, declaró como testigo experta. CLADEM se había presentado como amicus curiae para aportar la mirada desde el derecho, a partir de su investigación, plasmada en el libro *Grietas en el Silencio* (2011).

Dijo Chiarotti en su declaración ante el Tribunal Oral Federal de Tucumán (2012)

(...) era frecuente que muchas personas no hayan inicialmente declarado haber sido víctimas de violencia sexual, esto tiene que ver con la evolución de la (evaluación de la) violencia de género, cuando se hace la CONADEP y la causa 13/84, no teníamos en la Argentina leyes de violencia, no teníamos la convención de Belem do Pará, no había estudios, ni políticas ni carreras universitarias específicas sobre violencia de género, todo eso se fue construyendo, hoy hay doctrina, normas, jurisprudencia, (...) y también había reticencia de los Tribunales a escuchar, porque mucha gente en el juicio a las Juntas sí había dicho, había ceguera de los Tribunales al género, ese fue uno de los obstáculos para que la gente declarara abiertamente (p. 292).

### ***Megacausa Arsenales II-Jefatura II***

Con el antecedente de la causa “Mar del Plata”, en la que, por primera vez en la Argentina, un tribunal federal condenó a un represor específicamente por delitos sexuales (violación y violación en grado de tentativa), la Megacausa Arsenales II-Jefatura de Policías de Tucumán II representó un cambio en el abordaje desde la Justicia.

Este juicio, celebrado entre 2013 y 2014, representó un hito al implementar protocolos específicos para resguardar la sensibilidad de las víctimas de delitos sexuales. A diferencia del lugar que se le otorga en el informe *Nunca Más* de la CONADEP y en la sentencia del Juicio a las Juntas, en su fallo de 2014, el Tribunal Oral en lo Criminal Federal de Tucumán contextualiza la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado como un hecho político y la caracteriza como “violencia política sexualizada”.

Bajo el título “Violencia sexual durante el terrorismo de Estado” (p. 1949), recupera el tratamiento que le dan el Estatuto de Roma y la Convención de Belem do Pará al concepto de violencia sexual como todo acto con connotación sexual que se hace sobre el cuerpo de una persona en circunstancias coactivas. La decisión del Ministerio Público Fiscal de incluir estos delitos como injustos autónomos permitió ampliar las imputaciones a 18 de los acusados.



### ***Causa Villa Urquiza***

En este proceso se comprobó la existencia de un pabellón donde mujeres padecieron condiciones de cautiverio junto a sus hijos y fueron sometidas a esclavitud sexual. Un caso emblemático fue el de S.A.N., violentada reiteradamente por guardiacárceles, cuyo hijo fue apropiado al nacer y recuperó su identidad cuarenta años después.

### ***Causa Operativo Independencia***

El Operativo Independencia (febrero de 1975-marzo de 1976) se valió de la violencia sexual como herramienta de tortura. Mujeres como R.C.C., H.L.S., y M.G.N. fueron secuestradas y trasladadas a centros clandestinos como “La Escuelita de Famaillá”, donde fueron sometidas a torturas físicas y psicológicas, incluyendo violaciones reiteradas.

El análisis feminista de este operativo revela cómo la violencia sexual fue utilizada como una forma de castigar a las mujeres que se atrevían a desafiar el rol tradicional asignado a ellas. Segato (2016) describe esta forma de violencia como una “pedagogía de la crueldad”, donde el cuerpo de la mujer se convierte en el escenario de una lucha por el poder.

Las violaciones cometidas durante el Operativo Independencia no fueron casos aislados; formaron parte de una estrategia de represión que buscaba aniquilar no sólo a las mujeres como militantes, sino también como sujetas de derechos y dignidad.

Es bajo esa interpretación que toma real dimensión el testimonio de Margarita Cruz, sobreviviente de los centros clandestinos de detención Jefatura de Policía y Escuelita de Famaillá, en el juicio Operativo Independencia, que se desarrolló entre mayo de 2016 y septiembre de 2017.

Margarita decidió declarar sin hacer uso de su derecho a que se proteja su identidad. Como ya había hecho en una entrevista con la Televisión Española, apenas terminada la dictadura, eligió dar testimonio público, de frente al tribunal y de espaldas a la sala donde estaban familiares y allegados de los imputados.

La decisión de relatar, delante de los acusados y de quienes los iban a apoyar, cómo había sido violada reiteradas veces, fue una decisión política, dijo en una entrevista. Hacía falta que lo escucharan de boca de una víctima, para que tuvieran que confrontar no sólo con el horror, sino con el horror aplicado sistemáticamente, y que quedara claro quiénes quedaban “deshonrados” por estos delitos. .

En eso, también el aporte del feminismo nos acerca a la idea de que los crímenes sexuales son un atentado a la integridad de la persona, y no una mancha en su honor, con lo cual la idea de culpa se corre de lugar. Una década antes de que la francesa Gisèle Pelicot dijera “que la vergüenza debe cambiar de bando”, mujeres tucumanas llevaron adelante esa bandera frente a un Tribunal Oral Federal.

### ***La legislación toma nota***

Los juicios por crímenes sexuales en Tucumán transformaron la jurisprudencia argentina al reconocer la violencia de género como un componente intrínseco del terrorismo de Estado y tuvieron un impacto significativo en el desarrollo de políticas públicas y legislación relacionada con los derechos humanos y la violencia de género.



Estos procesos judiciales no solo permitieron la condena de los responsables de crímenes atroces, sino que también influyeron en la evolución del marco normativo del país.

Uno de los cambios más importantes fue la incorporación de una perspectiva de género en la legislación y en la formulación de políticas públicas.

Antes de los juicios, la violencia sexual durante el terrorismo de Estado no estaba adecuadamente reconocida ni sancionada como un crimen independiente. Sin embargo, los juicios y las sentencias pusieron en evidencia la necesidad de abordar la violencia sexual de manera específica, dando lugar a reformas que buscan proteger a las mujeres y garantizar justicia para las víctimas de violencia de género.

En 2015, la Ley 27372, conocida como la Ley de Protección Integral a las Víctimas de Delitos, incorporó medidas para garantizar el derecho de las víctimas a recibir asistencia y protección legal, en salud física y psicológica. Esta ley se basa en parte en los precedentes establecidos por los juicios por crímenes de lesa humanidad, reconociendo la importancia de proporcionar apoyo a las víctimas de violencia sexual y otros delitos graves (Ministerio Público Fiscal, 2017). Además, los juicios contribuyeron a la creación del Programa Nacional de Reparación a las Víctimas de Violencia Sexual, que ofrece apoyo específico a las sobrevivientes de violencia sexual durante el terrorismo de Estado.

Los juicios tuvieron un efecto directo en la política de derechos humanos en Argentina, fortaleciendo el compromiso del país con la justicia y la reparación.

La visibilidad de los crímenes sexuales como parte de una estrategia sistemática de represión llevó a una mayor conciencia pública sobre la violencia de género y los derechos humanos. El Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y otros organismos internacionales elogian el enfoque de Argentina en la justicia transicional y la reparación a las víctimas (UN News, 2017).

A partir de ese compromiso, los procesos judiciales por crímenes de lesa humanidad establecieron una base sólida para futuros avances en la protección de los derechos humanos en Argentina. La experiencia adquirida en estos procesos judiciales puede servir como modelo para la formulación de nuevas políticas públicas y leyes que aborden de manera integral la violencia de género y otros delitos graves.

Hubo avances, pero aún tareas por hacer. La implementación efectiva de las políticas públicas sigue enfrentada a la falta de recursos y a la resistencia cultural. El contexto actual, caracterizado por retrocesos en las políticas de derechos humanos y debilitamiento de las instituciones encargadas de la protección de las víctimas, puso en evidencia la necesidad de fortalecer el marco normativo y garantizar su aplicación efectiva.

La falta de coordinación entre diferentes niveles de gobierno, la insuficiencia de recursos y la persistencia de estigmas sociales dificultaron el avance en la protección y asistencia a las víctimas.

La implementación de políticas reparatorias enfrenta hoy la resistencia de discursos negacionistas y el desfinanciamiento de áreas críticas de derechos humanos. La lucha por la memoria debe persistir para evitar que la vergüenza regrese a las víctimas y garantizar que estos crímenes no queden sumidos en el olvido.



## Referencias

- Álvarez, V. (2015). Género y violencia: Memorias de la represión sobre los cuerpos de las mujeres durante la última dictadura militar argentina. *Nomadías*, (19). Recuperado a partir de <https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/view/36763>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1980). *Informe sobre la situación de los Derechos humanos en Argentina*. Recuperado a partir de <https://cidh.oas.org/countryrep/argentina80sp/indice.htm>
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) (2014). *Nunca Más/ Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba
- Correa, A. (2023). Un “Nunca más” para la violencia sexual. Medium (febrero). <https://medium.com/@correa.anae/argentina-1985-y-un-nunca-m%C3%A1s-para-la-violencia-sexual-b886e209ec8b>
- France/24. (2024) *Violencia sexual en Francia: "La vergüenza debe cambiar de bando"*. <https://www.france24.com/es/programas/el-debate/20240920-violencia-sexual-en-francia-la-verg%C3%BCenza-debe-cambiar-de-bando>
- Fricker, M. (2007). *Injusticia epistémica: poder y ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.
- Lewin, M. y Wornat, O. (2014). *Putas y guerrilleras. Crímenes sexuales en los centros clandestinos de detención*. Buenos Aires: Planeta.
- Ministerio Público Fiscal (2014). *Delitos sexuales y terrorismo de Estado. Evolución de la jurisprudencia nacional*. Recuperado de <https://www.fiscales.gob.ar/wp-content/uploads/2014/08/Delitos-sexuales-y-terrorismo-de-Estado.pdf>
- Ministerio Público Fiscal. (2017). *Ley de derechos y garantías de las personas víctimas de delitos. Ley 27372*. Recuperado de <https://www.mpf.gob.ar/ufep/ley-de-derechos-y-garantias-de-las-personas-victimas-de-delitos-ley-27372/>
- Ministerio Público Fiscal (2013) *CAUSA: “Arsenal Miguel de Azcuénaga y Jefatura de Policía de Tucumán s/ secuestros y desapariciones* (Acumulación Exptes. A – 36/12, J – 18/12 y 145/09)”, Expte.: A - 81/12. Recuperado de <https://pensamientopenal.com.ar/fallos/38511-arsenal-miguel-azcuenaga-y-jefatura-policia-tucuman-s-secuestros-y-desapariciones>
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Prometeo.
- Sonderéguer, M. (Comp.) (2012). *Género y Poder. Violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- UN News (2017). *ONU encomia veredicto por crímenes de lesa humanidad durante dictadura argentina*. Recuperado de <https://news.un.org/es/story/2017/12/1423412>
- Vilas, A. E. (2003). *Diario de campaña de Acdel Vilas. Tucumán, Enero a Diciembre de 1975*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/465284200/Guerra-en-Tucuman-Grl-Acdel-VILAS>



## Revertir el sentido como práctica política cotidiana. El revés del discurso minero y sus implicancias en los territorios de la puna catamarqueña

Por Verónica Gostissa\* y Vanessa Martínez\*\*

En el territorio catamarqueño-puneño, las grandes empresas multinacionales, asociadas unas a otras, con sus estrategias de cambio de nombre y nuevas alianzas financieras para garantizar la explotación a largo plazo, se fueron instalando históricamente desde los años 90. Específicamente, en 1995 comenzó el primer proyecto de minería metalífera a gran escala en Argentina (Minera Alumbreira) y en 1997 el proyecto Fénix, dedicado a la extracción de litio en salares (Salar del Hombre Muerto, Catamarca) operado entonces por Minera del Altiplano.

Quienes habitamos los territorios en tensión y disputa, venimos desde hace décadas intentando proteger o reducir los daños que produce la minería a gran escala tanto en el agua como la tierra, pero también en la sociedad y en el ambiente sociocultural. Estas regiones, han sufrido cambios a lo largo de los años por innumerables explotaciones, exploraciones y extracciones de minerales por ser de gran interés para el mercado y, en los últimos años, los proyectos extractivos de litio se han proliferado, en nombre de la hiper tecnologización y la crisis climática global.

Estas extracciones, este extractivismo extremo -que hemos aprendido a nombrar hace varios años ya, a través de varias corrientes de la ecología política- nos ha demostrado que el foco de mayor preocupación ambiental no es sólo la extracción de minerales, sino que se trata de “*minería de agua*” (Díaz, 2011). Catamarca es testigo de ello: en el año 2000, la empresa Minera del Altiplano, desecó más de 4 km de vega del río Trapiche debido al uso de enormes volúmenes de agua dulce en el proyecto Fénix.

Por su parte, muchas personas vinculadas a la temática como académicos y ambientalistas han pasado por los territorios en disputa, tratando de sumar -desde sus prácticas científicas, en su mayoría sociológicas y biológicas- herramientas para generar una defensa contra el capitalismo feroz e hiper-veloz que impone el norte global. Estas prácticas, desde la ecología política latinoamericana y catamarqueña, hacen frente a lo que se nombra como *necro-economía* (Machado Aráoz, 2016): “Planteamos el concepto de necro-economía aludiendo, en sentido inverso, al de bio-economía elaborado por Georges-Roegen (1996), procurando explicitar el antagonismo radical que entendemos existe entre la economía de la naturaleza y la economía del capital” (Machado Aráoz, 2016, p.14).

En los últimos años, los gobiernos y las empresas intentan convencernos de que es posible una narrativa minera de extractivismo verde que resulta compatible con la vida ecosistémica de los salares y comunidades humanas y no humanas que los habitan. Sin embargo, las voces de los pueblos y la experticia científica, demuestran de manera innegable, que ello es imposible. De este modo, las comunidades ven reducidas sus prácticas económicas ancestrales y quedan situados en un territorio que -en los ojos del capital- es visto como “territorio sacrificable”, territorios nombrados y mal llamados “desiertos”.

\* Integrante de Alianza por los Humedales Andinos. Co-coordinadora por Argentina de OPSAL, Abogada UBA. Contacto: vero.gostissa@gmail.com

\*\* Integrante de Alianza por los Humedales Andinos. Psicóloga, UNC. Contacto: lavanemartinez@gmail.com



Esto último también es un punto importante, porque la condición de llamar “desierto” a los lugares poco habitados por humanos (como ser los salares andinos), no implica que estén deshabitados o despoblados. Se trata de ideas que nacieron de la colonización y se mantienen hasta hoy:

En el periodo de la conquista y colonia la forma en que América fue “ocupada” por los nuevos dueños se basó en dos falacias fundamentales: la primera, la creencia de que tanto la cultura como la tecnología de los pueblos sometidos eran inferiores y atrasadas con respecto a la europea y, la segunda, que los recursos del nuevo continente eran prácticamente ilimitados. De esta forma se justificó plenamente la destrucción y eliminación de las formas y sistemas preexistentes. Además, al considerarse los recursos ilimitados, no hubo mayor preocupación por la tasa de extracción de éstos. (Gligo y Morello, 2001, p. 65).

Por su parte, entendiendo los ciclos vitales y conociendo ancestralmente los territorios, algunas comunidades originarias transitan desde la Villa de Antofagasta hasta los salares (Salar del Hombre Muerto, Catamarca) con motivo de producir alimento, pescar o cuidar el ganado. Existe un profundo entendimiento de los tiempos y modos de vida animal, la producción de lana y realización de tejidos, la época de pesca de truchas. Otras personas hacen tareas relacionadas a servicios de turismo, a pesar de ser territorios con poco apoyo institucional para fomentar esas actividades económicas.

Entonces, la cuestión aquí es simple: quienes creen que los salares están deshabitados no tienen en cuenta la fauna y flora de la región, como tampoco su biología e hidrogeología y desconocen que se trata de un ecosistema vivo. Pero, además, se posicionan en un rol antropocéntrico que tampoco es real ni objetivo.

De este modo, la vida en estos ecosistemas de altura, las actividades productivas sostenidas desde hace cientos de años y la vincularidad fundamental entre la vida humana y la no humana, son parte de una realidad objetiva que sólo podemos vislumbrar si nos acercamos a esos territorios. Opuesto a esto, las empresas mineras condicionan esta realidad, otorgando la categoría de desierto a los salares catamarqueños y elaborando narrativas que prometen desarrollo y un futuro tecnologizado.

Así, se genera un mecanismo a nivel inconsciente colectivo, que Jung (2013) manifestaba en sus escritos, trayendo como herramienta fundamental para comprender la psiquis y arqueología humana. Es palpable que, desde hace décadas, la sociedad de Catamarca tiene una fijación respecto a las empresas: “No se puede hacer nada”, “Estamos cansados de luchar solos”, “A nadie le interesan los pueblos que somos sacrificados” (entrevistas/comunicación personal, 2025) entre otras frases que describen ese imaginario colectivo que se ha instalado y solidificado.

Desde la psicología social (Riviere, 1985), como también en la visión más universal de salud mental, se postula que el cuidado de la vida cotidiana es indispensable y, su descuido, genera un efecto innegable. Los seres humanos somos seres biopsicosociales, es decir, los efectos en nuestro organismo están íntimamente relacionados con lo que sucede a nivel social y psicológico. Desde allí nos preguntamos, ¿qué efectos pueden sufrir las y los habitantes de los pueblos donde las empresas mineras se instalan sin ningún tipo de escucha? ¿Qué sucede a nivel comunidad con aquellas personas que se oponen radicalmente a este tipo de invasión? ¿Qué tipo de trabajo es el que se ofrece a los pueblos en nombre del “desarrollo”?

Algunas de estas preguntas tienen su razón de ser a partir del diálogo con la comunidad indígena Atacameños del Altiplano y del trabajo de campo que realizamos como activistas por el agua y la defensa de los salares altoandinos. Lo que construimos y habi-



tamos constantemente es una *comunidad afectiva* (Martínez y Gostissa, 2025), que está viva y ha entramado una red, desde hace más de diez años.

### ***El revés institucional de la Corte de Justicia de Catamarca***

El 14 de marzo de 2024, en la tapa del diario local El Esquiú se leía: “Un fallo de la Corte de Justicia paraliza la actividad minera de litio en Antofagasta. La sentencia le ordena a los Ministerios de Minería y de Agua y Medio Ambiente, que se abstengan de otorgar permisos y autorizaciones hasta que se realice un estudio de impacto ambiental” (2024).

La sentencia judicial -de carácter cautelar- trae un revés (parcial) institucional luego de siete años de una acelerada y sostenida aprobación de múltiples proyectos de minería de litio en el Salar del Hombre Muerto, departamento Antofagasta de la Sierra, Catamarca. Durante los últimos ocho años, la comunidad indígena Atacameños del Altiplano ha denunciado por múltiples vías que se estaban afectando derechos fundamentales de consulta y participación, como así también perforando los pisos mínimos en materia ambiental.

Desde 1997, en el proyecto Fénix se extrae litio de manera continuada y sostenida a pesar de haber generado un daño ambiental irreversible en el salar (en el año 2000 se registra el inicio de la afectación y desecamiento en la vega Trapiche, provocado por el consumo de millones de litros de agua dulce, a lo cual a su vez debe sumarse el consumo de salmuera -agua con alto contenido en sal-).

La situación adquirió aún más gravedad los últimos diez años, a medida que el gobierno provincial y las empresas extranjeras, instalan localmente la idea del boom del litio y, una vez más, las promesas de desarrollo para los pueblos catamarqueños. A nivel global, este boom se despliega a raíz de la narrativa de la crisis climática y la necesidad de reducir el consumo de combustibles fósiles. Parcialmente cierto, pero no de manera exclusiva, estos argumentos fueron la base de la llamada “transición energética” que empezó a fomentarse en los países del norte global, a pesar de ser una nueva cara de prácticas coloniales ya conocidas hace cientos de años (capitalismo de acumulación por desposesión). Por otro lado, lejos de una transición, hoy podemos afirmar que se trata de una acumulación de nuevas formas energéticas, ante una humanidad profundamente devoradora, energívora (Machado H., entrevista/comunicación personal, 2025).

Sin embargo, esta vez el escenario colonizador resulta más complejo, ya que los discursos acerca de las “nuevas” energías, tiñen de sostenible a la minería de litio y sitúan a la electromovilidad como el norte a seguir para convertirnos en sociedades más “sustentables”. Así, la reducción de una problemática con numerosas aristas a la propuesta de electromovilidad, resulta una mera simplificación de un escenario innegable de poli crisis (hídrica, política, económica, social, alimentaria, de salud integral, ecosistémica y de biodiversidad, con una inestabilidad en la cual avanzamos sobre siete de los nueve límites planetarios).

En un territorio con un río muerto, estos discursos pierden fuerza y en 2019 se insertó una enorme preocupación entre los habitantes de la villa de Antofagasta y del Salar. La situación se agravó aún más cuando la comunidad tomó conocimiento de que, junto a Fénix, eran ahora más de diez proyectos de extracción de litio los que se estaban instalando, en simultáneo, en el mismo humedal.

Durante los últimos años, el Ministerio de Minería fue otorgando autorizaciones a esos proyectos sin realizar ningún tipo de evaluación de impacto que analice las con-



secuencias sociales, ambientales, culturales, arqueológicas, hídricas, en un escenario con múltiples empresas extractivas, compartiendo tiempo y lugar.

Tampoco había suficiente información previa (línea de base) que identifique la edad del río y los acuíferos y sus comportamientos a lo largo del tiempo. Esto es de especial importancia al tratarse de un ecosistema vivo pero frágil, con un equilibrio hídrico naturalmente negativo (el salar pierde 7 a 9 veces más agua de la que ingresa) que, en términos normativos, está absolutamente desprotegido mediante la Ley provincial N° 2577. El artículo 7 de la ley habilita al otorgamiento de permisos de extracción de agua dulce a las mineras, a través de decretos firmados por el gobernador de turno, sin ningún tipo de proceso de evaluación de impacto ni participación de los pueblos al momento de toma de decisión. Así, se extrae violentamente de la esfera política social, la posibilidad de discutir el vínculo y los usos de los territorios, imponiendo institucionalmente la minería como único camino para el despliegue económico en la región.

A todo lo nombrado, debemos sumar la ausencia de participación en general de la población, ya que las autorizaciones (tanto del Ministerio de Minería como del Ministerio de Agua, Ambiente y Energía) se emitían sin ningún tipo de proceso que efectivamente garantice el acceso a la información y participación.

Todos estos aspectos fueron considerados en una acción judicial colectiva que se presentó ante la justicia federal de Catamarca en el año 2021 y que, tres años después y ya en la justicia provincial, fueron -en parte- tenidos en cuenta por la Corte local al momento de emitir la sentencia.

Con relación al fallo, Horacio Machado Aráoz (2024) analiza el contexto de lo ocurrido: “Afrontando la connivencia cómplice de diferentes instancias judiciales, el apoyo manifiesto y prácticamente incondicional de los sucesivos gobiernos en todos sus niveles (municipal, provincial y nacional), así como de las principales fuerzas político-partidarias, medios de comunicación hegemónicos y hasta funcionarios y entidades de universidades nacionales y el sistema público de investigación, finalmente, una pequeña comunidad originaria protagonizó un acontecimiento político completamente inesperado, hasta insólito, si se tiene en cuenta las grandes asimetrías de poder existentes de uno y otro lado. Esa comunidad provocó que el máximo órgano judicial de la Provincia de Catamarca se expidiera sobre la evidencia de los atropellos, abusos y violencias que empresas como la norteamericana Livent (ex FMC, operadora del Proyecto Fénix) y la australiana Galaxy Lithium S.A. (Allkem, proyecto Sal de Vida) -ahora ambas fusionadas como Arcadium, para constituirse en la minera más grande del ya concentrado mercado mundial del litio- vienen ejerciendo sobre las aguas del Salar del Hombre Muerto”.

A partir de este episodio jurídico, político e “insólito” (junto a la disminución del valor del litio en el mercado global) se dio inicio a una desaceleración en el avance minero que se había registrado los últimos años, ya que la Corte de Catamarca ordenó que se realice una evaluación acumulativa e integral de los múltiples impactos que genera la minería de litio y creó así el primer antecedente regional en exigir este tipo de proceso institucional. A su vez, los Jueces ordenaron que no se otorguen nuevos permisos, instalando un límite fundamental ante la voracidad extractivista.

Nos toca entonces analizar cómo se llevó a cabo esa evaluación por parte del Gobierno provincial y preguntarnos si es ésta una herramienta que auténticamente logra dar un revés a la narrativa tradicional minera o si estamos ante una nueva ficción del poder.



### *Afectación a la comunidad y participación ciudadana, al derecho y al revés*

Si accedemos a la EGIA (Estudio y Gestión del Impacto Acumulativo Integral) que presentó el gobierno de Catamarca tras emitirse la sentencia antes comentada, podemos encontrarnos con algunas citas de su postura respecto a la noción de participación comunitaria y/o ciudadana:

“Un pilar fundamental del Estudio y Gestión de los Impactos Acumulativos es el proceso de Participación Comunitaria. Esta estrategia busca fomentar una cultura de participación y empoderar a las comunidades locales. Es indispensable que los residentes, con sus profundas raíces en el lugar, puedan expresarse y actuar libremente para identificar sus problemáticas clave, comprender sus implicancias y proponer soluciones sostenibles” (Lipat S.A.S, 2025, p.18).

Tanto la noción de participación ciudadana como la de afectación directa e indirecta a las comunidades, son conceptos que el Gobierno de Catamarca y las empresas mineras usurpan para trabajar las “relaciones comunitarias” y la “prevención de daños”. No son ideas construidas por el Gobierno y las empresas, sino que son readecuaciones al Acuerdo de Escazú (Lipat S.A.S, 2025, p.18), un acuerdo regional dedicado al derecho a la información y participación en procesos ambientales que, en teoría, tratan de respetar. La estrategia del gobierno será entonces, repetir sistemáticamente dichos conceptos y así lograr el aval para la ejecución de la infraestructura minera.

Sin embargo, amerita observar cómo se ejecuta la práctica detrás de esas ideas. Por un lado, el revés de la llamada “cultura de la participación”, exhibe prácticas institucionales que inhabilitan una real participación pública: los informes de impacto ambiental (IIA) completos y actualizados no están disponibles en las delegaciones locales del Ministerio de Minería, en caso de acceder a ellos, requiere una complejidad su lectura y comprensión por su extensión pero también al necesitar un equipo interdisciplinario que asesore a la comunidad, las autoridades establecen una delimitación temporal al momento de realizar consultas y opiniones en el marco de las charlas técnicas, las convocatorias son socioculturalmente inadecuadas, entre otras.

Por su parte, la delimitación de cuál es la comunidad afectada directamente y cuál indirectamente, surge expresamente de criterios empresariales construidos en los IIA, donde se analizan las hectáreas de los proyectos extractivos (pedimentos mineros), a la luz de las poblaciones que los habitan. De este modo, se restringe notoriamente la vincularidad entre las poblaciones humanas y no humanas, que despliegan prácticas ancestrales de trashumancia a lo largo del Salar del Hombre Muerto (desde el cacique de la comunidad Atacameños del Altiplano con su ganado hasta las vías migratorias de los flamencos andinos).

Diferenciar la afectación de manera exclusiva según la cercanía territorial a las instalaciones mineras, es otra fantasía antropocéntrica que ignora el entramado sistémico complejo y en red, que sostiene al humedal.

Ahora bien, de la lectura de la EGIA elaborada por una consultora y aportada en el marco del expediente judicial, surgen datos que podemos extraer de su propia evaluación y resultados del informe (Lipat S.A.S, 2025). Dentro de este contexto, en los talleres realizados, se registraron relatos de quienes participaron: "Que se exija trabajo urgente para todos y no para algunos" y "Que las empresas le den más importancia a la opinión colectiva" (Tomo 2, p. 32-34). Por otro lado, se menciona que el desarrollo minero también ha traído "discordia social" y conflictos entre pobladores relacionados con el acceso al empleo y la desigualdad (Tomo 2 p. 37).



A nivel hídrico, surgió la preocupación por la reducción del caudal: temor por la posible disminución del agua en los ríos debido al alto consumo de la actividad minera y los efectos del cambio climático” (p. 38), incertidumbre la contaminación y/o afectación de la calidad del agua por desechos mineros (p. 38) y miedo a que la extracción de salmuera afecte las reservas de agua dulce de la cuenca (p. 19).

Por otro lado, la cuestión del cuidado de la biodiversidad es un punto importante, especialmente para quienes valoran los paisajes y lugares de la zona, hacen turismo y cuidan aquellos lugares con poca o sin actividad minera.

Otras cuestiones clave de la EGIA fueron el impacto por el sobrepastoreo de animales silvestres desplazados en las vegas por cambios en el agua (p. 38), el desplazamiento de vicuñas y afectación de flamencos en las lagunas debido a la actividad humana y obras e infraestructura, la afectación de las prácticas tradicionales en el Río Los Patos y los casos de fraude comercial con la esquila de vicuña en el paraje Ciénaga Redonda (p. 39).

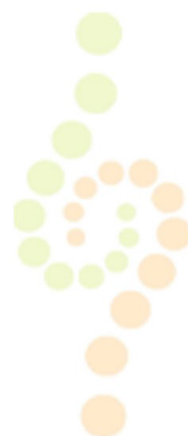
Además, otras denuncias a tener en cuenta, es el sistema de servicios y transporte, señalado por el peligro que produce la circulación de vehículos a alta velocidad, la generación de polvo y apertura de rutas mineras sin consentimiento comunitario (p. 38). La comunidad reclama por el suministro eléctrico restringido y la falta de mantenimiento en edificios educativos, como también la insuficiencia en el servicio de internet y telefonía digital (p. 38).

Estas fueron algunas de las cuestiones que el gobierno y la consultora que contrataron, postulan en el informe. La EGIA, a nivel sociocultural, demuestra las falencias y afectaciones que la comunidad vive en su vida cotidiana, desde la instalación de los parques industriales mineros hasta la ineficiencia respecto a servicios básicos que deberían tener cubiertos, como ser el acceso a agua potable, entre otras problemáticas importantes e impactantes.

Con el paso de los años, la concepción de *bio-economías* (Machado Aráoz, 2016) que surge de las comunidades, queda bastante alejada de la realidad objetiva, trayendo a los diálogos cuestiones netamente laborales que están en juego cuando las empresas aterrizan en este tipo de territorios ¿Qué tipo de trabajo proponen las empresas? ¿A quiénes contratan?

¿Cómo son esos contratos? El saber popular manifiesta que sólo se contrata a personas de la región para tareas generales de limpieza, mano de obra pesada, cocina. Es decir, labores que suelen estar divididas por género, que no generan el crecimiento y bienestar del pueblo y que reflejan la explotación a nivel socio-económico en relación a sueldos y condiciones de trabajo. En uno de los encuentros (“Proceso de participación ciudadana”) que realizaron las empresas junto al gobierno local en diciembre de 2025 en Antofagasta de la Sierra, se debatieron algunas cuestiones respecto a la forma en que llega la información y también a las condiciones de contratos laborales: “La supuesta inclusión se sostiene más en el discurso que en la práctica. Así lo denunció Elizabeth Mamani, integrante de la Comunidad Indígena Atacameños del Altiplano y una de las voces más firmes durante la jornada. “Nos exigen hablar como técnicos, leer 2.000 páginas y responder en dos días. Eso no es participación, es simulación”, afirmó. También denunció la falta de oportunidades laborales reales para la juventud local: “Cajonean los currículums. Las empresas dicen que hay trabajo para todos, pero no es cierto” (Parodi, 2025).

El trabajo al que acceden los habitantes del pueblo es escaso y con un nivel de precarización mucho más grave. En ese sentido, volvemos a notar la falta de políticas públicas del Estado (en este caso, del Ministerio de Minería) que deberían existir a nivel municipal o provincial para generar fuentes dignas de trabajo. A su vez, resulta funda-



mental la capacitación y el fortalecimiento de las políticas públicas laborales, tal como lo prevé la Ley de Educación Ambiental Integral a la cual adhirió la provincia, pero no se está cumpliendo.

Ello quedó evidenciado en la charla técnica realizada en la villa de Antofagasta de la Sierra en diciembre de 2025, cuando una habitante del pueblo consultó cuántos puestos de trabajo quedaban disponibles para el próximo año, ya que su hijo estaba desempleado. Una integrante de la empresa Río Tinto (actual propietaria de los proyectos Fénix y Sal de Vida) expresó que había 7 puestos vacantes: analista contable, informático, entre otros. Así, el revés del discurso laboral minero, se manifiesta no solo en la escasa cantidad de posibilidades de ingreso (siete puestos) sino que también resulta incompatible con las políticas educativas que el Gobierno ofrece en estos territorios.

Es desde allí que volvemos a reflexionar y replantearnos: ¿Es realmente consecuente pensar en una comunidad directa e indirectamente afectada? ¿Infiere la participación de los y las ciudadanas en la toma de decisiones? ¿Este deber ciudadano es responsabilidad sólo de la población de Antofagasta de la Sierra?

La comunidad afectiva que tejemos quienes habitamos la defensa del agua y el territorio, plantea/planteamos lo importante y necesario de repensar las formas que impuso el Estado en relación a estas prácticas de “consulta” o “participación”. Es decir, el agua y la biodiversidad no le pertenece a una sola región ni a una sola comunidad, y es urgente repensarnos desde un lugar común en conjunto y no como seres aparte.

### ***Revertir el sentido: la naturaleza no es inagotable***

La comunidad de Atacameños del Altiplano en conjunto con un equipo de trabajo interdisciplinario y activistas de la provincia de Catamarca, hemos realizado trabajos técnicos específicos. El trabajo de reducción de daños genera instancias de acompañamiento técnico en materia legal, biológica, hidrogeológica, antropológica, psicológica y de comunicación. Es decir, comenzamos un camino que tiene como foco prestar servicios para poder abordar las temáticas que la incidencia de la explotación minera trae en los pueblos. Tarea que por supuesto tendría que estar a cargo del Estado.

¿Qué diferencia hay entre nuestro equipo de trabajo y el Estado? La concepción de que la naturaleza es inagotable. A partir de pruebas empíricas que vemos tanto del gobierno provincial, nacional como también de las empresas, creemos que la concepción de naturaleza inagotable, lleva a la extracción hiper-veloz de los “recursos naturales” que existen en la región de la puna catamarqueña.

Hay posicionamientos políticos negacionistas -como el actual liberalismo nacional- que generan este vacío de la información e impiden la recolección de datos certeros: la naturaleza se agota, el futuro hiper-tecnologizado será para unos pocos y, el agua, será el gran eje de disputa en los próximos años.

Es indispensable y urgente que -desde nuestras prácticas científicas, sociales, culturales y cotidianas- manifestemos y produzcamos nuevos sentidos y discursos como herramientas ante los avances de la derecha liberal y ante todo poder empresarial económico que reproduce prácticas colonizadoras y neo-feudales. En Catamarca, la familia Jalil es prácticamente la dueña de la provincia, manipulando a su vez las designaciones de cargos públicos e integrantes del Poder Judicial. Actualmente, se registran altos índices de dependencia Estatal -65,7% de la población son empleados públicos (2025)-. Entonces ¿qué confianza y construcción política puede generar un representante cual patrón de estancia?



Revertir el sentido político comienza con pensar si la responsabilidad y participación ciudadana en la puna catamarqueña están a cargo exclusivamente de quienes habitan Antofagasta de la Sierra, o es momento de participar como comunidad afectiva -y afectada- en la toma de decisiones políticas, ambientales y económicas de una manera mucho más directa e idónea. Somos la generación que evidencia el declive de la democracia delegativa. Más también somos la generación que puede desplegar formas de decrecimiento material, para un mejor vivir interespecie que permita el pasaje del colapso al compost, más allá de habitar condiciones planetarias nunca antes vividas.

### Referencias

- Diario *El Esquiú*. (2024, 14 de marzo). “Un fallo de la Corte de Justicia paraliza la actividad minera de litio en Antofagasta”. Nota de prensa.
- \_\_\_\_\_ (2025, 14 de octubre). “Catamarca es la tercera provincia con más empleados públicos del país”. Nota de prensa. <https://www.lesquiui.com/politica/2025/10/14/catamarca-es-la-tercera-provincia-con-mas-empleo-publico-del-pais-571733.html>
- Díaz, F. (2011). “Minería de agua”. *Revista MU La vaca*. Nota de prensa. <https://lavaca.org/mu45/mineria-de-agua/>
- Gligo y Morello (2001). *La dimensión ambiental en el desarrollo de América Latina*. Santiago de Chile: Cepal.
- Haraway, D. (2022) *Seguir con el problema*. Buenos Aires: Consoni.
- Jung, C. (2013) *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Buenos Aires: Paidós.
- Machado Aráoz, H. (2016) “*Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América*”. Bajo el Volcán, año 15, número 23.
- Machado Aráoz, H. (2021) *Transición energética y pacto neocolonial*”. <http://www.ecologiapoliticadelsur.com.ar/nota/67-transicion-energetica-y-pacto-neocolonial>
- Machado Aráoz, H. (2024, 22 de marzo). *Una lucha (invisibilizada), un fallo (inesperado?) y la desnudez de la lógica sacrificial extractivista*. Diario El Ancasti. <https://www.elancasti.com.ar/opinion/una-lucha-invisibilizada-un-fallo-inesperado-y-la-desnudez-la-logica-sacrificial-extractivista-n549859>
- Martínez y Gostissa (2025). *Comunidades afectivas en la era de la dominación virtual*. <https://www.aguapucara.org/comunidades-afectivas-en-la-era-de-la-dominacion-virtual/>
- Lacan, J. (2015). *El seminario 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lipat S.a.s (2025, mayo). *Estudio y gestión del impacto acumulativo integral de la actividad minera del litio en la subcuenca del Río Los Patos Salar del Hombre Muerto. Antofagasta de la Sierra*. Informe Final Tomo 1 y 2.
- Parodi, C. (2025, 27 de diciembre). *Más minería de litio y menos democracia: simulacro ambiental y pacto político en Catamarca*. Nota de prensa, Latfem. <https://latfem.org/mas-mineria-de-litio-y-menos-democracia-simulacro-ambiental-y-pacto-politico-en-catamarca/>
- Rivière y Pampliega de Quiroga (1985). *Psicología de la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Nueva Visión.



## Entre astucias y empresas: economía popular y cooperativas

Por María Cora Paulizzi\*

**E**n las líneas del presente trabajo pretendemos abordar la trama transaccional, que teje la relación entre gobernades y gobernantes. Para realizar lo antedicho, partimos de una analítica ordenada en torno de dos ejes: uno anclado en las políticas sociolaborales públicas que, nucleadas en el Instituto Nacional de Economía Social (INAES-2019-2023), trazan un programa de gobierno dirigido a configurar cooperativas bajo la forma empresa social. En un segundo eje y en simultáneo, indagaremos en torno de la experiencia de organización de la cooperativa salteña de personas trabajadoras artesanas: Punto Artesanal, que, en un vínculo estratégico con el INAES, reactiva su espacio de trabajo colectivo dentro de la economía popular local.

Ahora bien, en los últimos años las formas cooperativas de organización, gestión y producción del trabajo en relación con prácticas de organización colectivas han sido abordadas desde enfoques problemáticos diversos<sup>1</sup>. Por ende, y a sabiendas de la complejidad y riqueza de los trabajos que nos preceden, en el presente y breve escrito pretendemos poner a operar herramientas teórico, analítica y prácticas desde el campo de la filosofía política y la perspectiva crítica y de gubernamentalidad, sugerida por Foucault (2007, 2006, 2018). En tanto, dicha perspectiva radica en modos de aproximarnos a la tensa y movediza relación entre gobernades y gobernantes identificando el permanente proceso de recreación y reinención (de lo social, del trabajo, del sujeto trabajador, etc). Pues, enfocarnos en clave de gobierno, permite una analítica de las prácticas vinculares, profundizando en la relación entre modos diferenciales de ejercer el poder. De este modo es posible abordar los espacios de intervención social, ante todo los Estados, en su permanente proceso de configuración dinámica, en tanto efecto de prácticas de gobierno. Y, a su vez, pensar en clave de gobierno y crítica, siguiendo a Foucault (2018), permite desandar la posibilidad de negarse a ser gobernades de tal modo, mientras se afirman otros posibles, para lo cual un elemento constitutivo de dicha noción, es el de “libertad y su reflexividad (ética)” en acto y en ejercicio. Pues, estos modos de abordar la relación entre gobernades y gobernantes, en su heterogeneidad y movimiento, nos permiten revisar ciertas dicotomizaciones desde una analítica estratégica del poder y no dialéctica<sup>2</sup>.

\* Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades. CONICET-UNSA. Contacto: corapaulizzi@yahoo.com.ar

1 Tal es el caso de aquellas investigaciones que distinguen entre los orígenes del cooperativismo a finales del siglo XIX y su reconfiguración en el siglo XXI, refiriendo a las fábricas recuperadas desde la crisis de 2001, las singularidades de la economía moral en el proceso de gestión y durabilidad, los procesos de organización espontánea y/o promovidas por políticas estatales de intervención, así como los procesos socioeconómicos cooperativos, como aquellos estudios anclados en torno de la Organización del Trabajo y Protección Social, y la acción colectiva (Antivero, J., Elena, & Ruggeri, (2012); Fernández Álvarez, (2015, 2016); Ruggeri, (2022); Coraggio, & Arroyo, (2009); Vuotto, (2011); Fridman y Otero,(2019); Hopp, (2024); Neffa & Henry (2022).

2 La heterogeneidad nunca es un principio de exclusión en tanto la heterogeneidad jamás impide la coexistencia, ni la unión ni la conexión. Digamos que es justamente ahí y en ese tipo de análisis donde se hace valer una lógica que no sea dialéctica. Pues, la lógica dialéctica es una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Foucault nos propone sustituir esta lógica de la dialéctica por lo que llamará una lógica de la estrategia, la cual: no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares, en tanto es la



En tanto, comprendemos la noción de gobierno en los tramos de la grilla analítica, que nos otorga la perspectiva foucaultiana en torno de la gubernamentalidad (Foucault, 2007, 2006), la cual se despliega como un campo estratégico de relaciones de poder en el que el gobierno en tanto "...acciones sobre acciones posibles" (Foucault, 2001: 15) se dirige a conducir, incitar e inducir la conducta de los otros y de sí mismo. El poder como gobierno se ejerce en el trazo de relaciones estratégicas siempre reversibles de sujeción y de subjetivación, abriendo un campo relacional en el que pueden emerger respuestas, reacciones y posibles invenciones que limiten, revuelvan y desarticulen las relaciones de poder, en torno de las cuales se instalaron. Puesto que, el gobierno se ejerce: "...únicamente sobre "sujetos libres" y sólo en la medida en que son libres" (Foucault, 2001: 15).

De este modo, pensar las prácticas de organización colectiva del trabajo cooperativo, implica pensarlas como un problema concreto y específico, pero no por eso menos general, inserto a su vez en tramas de poder y luchas disímiles y contingentes. Esto es, a partir, por un lado, de cómo los sujetos trabajadores son gobernados y en simultáneo cómo problematizan los modos en los cuales están siendo gobernados y por otro, cómo recrean las prácticas y los saberes en torno del trabajo, la economía y el sujeto trabajador, esto es, por ejemplo, en relación con los Estados.

En tal sentido, es posible tejer una red vincular entre política y ética, cuando sostenemos que las prácticas de la organización cooperativa, en el amplio campo de la economía popular (EP, de ahora en más), problematizan los modos en los cuales estamos siendo gobernados y de ese modo imparten, no sólo la transgresión de un límite sino la invención de experiencias disímiles, a partir de la transformación de sí, en procesos heterogéneos de subjetivación (individual y colectiva). Esto presupone un modo de existencia o lo que damos en llamar *ethos popular* anclado en la "astucia" (De Certeau 2000; Kusch, 2000; Foucault, 1994), a partir de lo cual se va co-creando un complejo transaccional, que en el breve recuento que realizamos de las teorías subalternas, siguiendo a Chatterjee (2011, 2008)<sup>3</sup> y rebasando sus lecturas en torno de la gubernamentalidad<sup>4</sup>, nos permiten vislumbrar un campo singular de "políticas de los gobernados".

Puntualmente, en el caso de la cooperativa de personas trabajadoras artesanas Punto Artesanal, consideramos que en las tácticas laborales y de organización colectiva se ponen en juego diferentes lógicas a las dispuestas por el Estado, aunque, en la construcción de campos transaccionales (Manzano, 2009) y/o de una "espacialidad de intersección" (Gago, 2018, 2014) e incluso de la interpenetración, que no es ni un adentro ni un afuera, pero tampoco un simple paralelo (Chatterjee, 2008) sino un entre vincular. En tanto, se utilicen iguales mecanismos e incluso se respeten ciertas reglas, sin embargo, los diagramas de poder/gobierno cobran formas diversas a las dispuestas, en el tejido múltiple y abierto de las afirmaciones creativo-colectivas.

---

lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio. Foucault (2007: 62).

3 Chatterjee inscripto en los estudios postcoloniales de la subalternidad, indaga las prácticas populares en sus distancias con la normatividad de la democracia liberal moderna y su pretensión de universalidad, adjetivando su trabajo como "realista". En tanto, su perspectiva se ubica lejos de la heroicidad y la espectacularidad de la política para centrarse en la mundanidad de la micropolítica cotidiana de las periferias de las metrópolis y de las transacciones informales que la circundan. Por otro lado, y en vinculación con lo anterior, su lectura es realista en tanto situada y descriptiva -en oposición a lo normativo-, siendo sus referentes empíricos las sociedades poscoloniales asiáticas y, específicamente, las de la India. Palumbo, 2020: 34-5.

4 Pues, Chatterjee recupera el concepto de gubernamentalidad dispuesto por Foucault y lo entiende como "... el manejo de poblaciones a través de políticas públicas, en sustitución de la representación basada en la soberanía ciudadana" (2008: 38). Consideramos que dicha lectura se ancla en los escritos foucaultianos desplegados hasta 1979, siendo luego cuando el concepto de gubernamentalidad se expande de una analítica de las prácticas de gobierno codificadas en los Estados, y se interconecta con los procesos de subjetivación, en torno de la ética y la estética de la existencia. Es en el recorrido más amplio de dicho concepto en el cual nos situamos, estableciendo, a su vez, una singular relación con la noción de crítica. Ver: Paulizzi, 2023.



Así, dichas prácticas de organización colectiva se entretajan en vinculación con políticas sociolaborales públicas, las cuales siguiendo a Campana (2012), constituyen un enfoque desde el cual es posible detectar un conjunto de funciones de las intervenciones sociales del Estado. En suma, considerar a las políticas sociolaborales como enfoques, permite dar cuenta de las lógicas de intervención del Estado en lo social y con ello de la gubernamentalización de lo social. De lo que se trata es de considerar al Estado en términos no normativos, sino de comprender su función positiva y estratégica, en el proceso productivo de prácticas de gobierno; a partir de lo cual el rol del mismo es reconfigurado como efecto de gobierno (Foucault, 2007).

En tal sentido, indagamos los modos de gobierno de las cooperativas de trabajo en tanto empresas sociales, en los lindes de lo que damos en llamar la complementación entre sujetos jurídicos y sujetos económicos<sup>5</sup>. Pues, en el liberalismo, según Foucault, la compatibilidad del juego entre derechos e intereses pretendió hacerse posible y real en un dominio llamado “sociedad civil” comprendida como una figuras transaccional y transitoria, en la interfaz de los gobernantes y los gobernados (2007: 337). El objetivo final de la racionalidad liberal es producir una sociedad rica y al mismo tiempo igualitaria. Mientras que, con el avance del neoliberalismo, el mercado se convierte en el ámbito en el cual se define la ciudadanía, según Castro Gómez: “...el ciudadano ya no es más un asunto de derechos, sino un asunto de emprendimientos” (2010: 146). Esto se entrecruza, en el presente artículo, con la versión ordoliberal del neoliberalismo y el devenir de “la economía social de mercado”, a partir de la cual se promueve la sociedad empresa, entre la regulación y el orden de un Estado “para el mercado y en contra del mercado” (Foucault, 2007)<sup>6</sup>.

Por su parte, la metodología que nos orienta resulta cualitativa, y se ordena en torno de entrevistas en profundidad semi-estructuradas y textos prácticos (Foucault, 2008), que se legitiman como operadores, permitiendo a los sujetos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella y darse forma a sí mismos.

### ***Políticas sociolaborales públicas, cooperativas y economía popular (2003-2023)***

Para poder abordar las prácticas y lógicas de gobierno dirigidas a las formas cooperativas de organización del trabajo cabe situarnos en campos estratégicos más amplios. Tal es el caso del programa de gobierno instalado en Argentina entre 2003 y 2015, en el cual las cooperativas y las políticas sociales ancladas en el “trabajo/empleo” tuvieron predominancia. Pues, se desplegaron una serie de medidas dirigidas a preservar los puestos de empleo y promover el crecimiento económico, la recuperación de industrias y de las economías regionales, favoreciendo el descenso de la desocupación. El cooperativismo se vio motorizado por diversos dispositivos de la economía social (ES), con un fuerte impulso de y en las organizaciones de personas trabajadoras y desocupadas, de las cuales devienen gran parte de los procesos de organización de la EP.

En un enmarañado proceso de diferenciación en torno del gobierno de las poblaciones de la EP, en el año 2011 se propicia la conformación de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP)<sup>7</sup> con el objetivo de consolidar la organización sindical que nuclea a

5 Lo antedicho remite a los planteos foucaultianos en torno de la relación entre la economía y el derecho, Ver: Foucault, 2007: 48-67.

6 Según Foucault el “ordoliberalismo alemán” encuentra, sobre todo, en el totalitarismo nazi un campo de adversidad para instalarse, a partir de lo cual dispone de la llamada “sociedad política”, en tanto *sociedad empresa*. Así se instala lo Eucken llamó las “políticas adecuadas”, entre acciones reguladoras: cuyo objetivo es mantener la estabilidad de los precios mediante el control de la inflación, aplicando políticas fiscales, de ahorro o inversión, buscando reducir costos o ganancias. Y acciones ordenadoras: que no buscan intervenir sobre la situación del mercado, sino sobre las condiciones fundamentales de la economía, las que hacen que el mercado sea posible: el suelo, la cultura, las técnicas o jurídicas. El Estado mantiene y genera el ordenamiento y las reglas de la comunidad, con la competitividad activa y la desigualdad necesaria, sin los avatares de los conflictos y sus efectos desestabilizadores (2007: 155-189).

7 La CTEP está constituida por distintas organizaciones, entre las que se destacan: el MTE, el Movimiento



las personas trabajadoras.

Por su parte, en el período que se extiende entre 2015 y 2019 se recrea la configuración del Estado con efectos diversos en el modo de ejercer el gobierno de las cooperativas. A principios del año 2017, en el trazo de un proyecto de triple reforma (previsional, tributaria y laboral) que fue encontrando trabas y caminos de realización, se produjeron modificaciones en el Ministerio de Desarrollo Social (Decreto N° 78/2017) en el cual se encontraba la Secretaría de Economía Social. Si bien, en este periodo se da cierta continuidad a algunos programas de intervención trazados por el programa de gobierno anterior, se refuerza y profundiza la lógica de los microcréditos y el perfil asociativista de los sujetos “capaces de responsabilizarse del libre y eficiente uso de las oportunidades generadas”, para lo cual también se afianza la transferencia condicionada de ingresos como lógica de gobierno. De este modo, según lo sugiere Hopp (2017), se observa un debilitamiento de la promoción del cooperativismo y los componentes asociativos de estas experiencias, orientándose hacia la responsabilización individual y la transferencia individualizada de los destinatarios.

Fue entonces y en un campo de tensas disputas, cuando en 2016 las organizaciones que nucleaban a gran parte de las experiencias de la EP protagonizaron importantes movilizaciones para exigir la sanción de la Ley de Emergencia Social (N° 27.345). Para lo cual fue relevante el accionar conjunto entre la CTEP, las organizaciones sociales Barrios de Pie y la Corriente Clasista y Combativa (CCC)<sup>8</sup>.

Por su parte, en el año 2019 asume el gobierno de Estado un programa de perfil neobenefactor que reinstala dispositivos vinculados con la organización del trabajo llamado informal, a partir de lo cual se motoriza de modo efectivo el Registro Nacional de Efectores Sociales con el objetivo de ordenar, conocer y organizar el sector informal del trabajo.

Ahora bien, en dicho periodo la situación de regresión se profundiza con la crisis mundial desatada por la pandemia de la COVID-19, ante la cual, si bien se dispusieron un conjunto de diversas medidas por parte de los Estados, orientadas a amortiguar las consecuencias socio-económicas de carácter compensatorio, los efectos en el empleo, la pobreza y la informalidad resultaron devastadores. En todo este periodo, recrudescido con el incierto devenir de la post-pandemia, el sector de la EP fuertemente golpeado, no dejó de reinstalarse como una parte constitutiva de la dinámica económica nacional y la lucha por los derechos de las personas trabajadoras, lo cual implica la recreación del sector trabajador, en su heterogeneidad. Tal proceso fue posible y se vio fortalecido, mediante la consolidación y ampliación de espacios colectivos de organización. En diciembre del 2019 se crea la Unión de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular (UTEP)<sup>9</sup> haciendo hincapié en la fuerza y potencialidad del sector trabajador popular (los de abajo y los sin voz) para “crear nuevas formas de trabajo”, recostándose en la lucha por la Unidad de los Movimientos Populares.

---

Evita, el Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI), el Movimiento Popular La Dignidad (MPLD), la Seamos Libres, el Encuentro de Organizaciones, Los Pibes, el Movimiento Pueblo Unido, el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas, Patria Grande, la OLP, La Poderosa, la Unión de los Trabajadores de la Tierra, los Misioneros de Francisco y la Carlos Mujica. En cuanto a su estructura organizativa, se constituyen en ramas o rubros productivos.

<sup>8</sup> El objetivo de la ley es la promoción y defensa de: “...los derechos de los trabajadores y trabajadoras que se desempeñan en la economía popular, en todo el territorio nacional, con miras a garantizarles alimentación adecuada, vivienda digna, educación, vestuario, cobertura médica, transporte y esparcimiento, vacaciones y protección previsional, con fundamento en las garantías otorgadas al trabajo en sus diversas formas en la Constitución Nacional” (N° 27.345).

<sup>9</sup> La UTEP resulta un “sindicato único” (Resol. N° 449/2021 Personería Social), que en su emergencia implicó la unificación de las personerías de la CTEP, Barrios de Pie, CCC (el llamado Tridente de San Cayetano) y el Frente Darío Santillán.



*Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social: cooperativas, en tanto empresas sociales.*

En el trazo del último programa de gobierno apenas esbozado y sus procedencias, nos detenemos en el Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social (INAES), un organismo que cobra relevancia central en el periodo 2019-2020. Remarcando que es en este bienio cuando la cooperativa Punto Artesanal salteña logra reinstalar su matrícula, como cooperativa de trabajo. Para comprender este proceso, es menester revisar la trayectoria y funciones del INAES: un organismo descentralizado nacido en el año 2000 como sucesor del Instituto Nacional de Acción Cooperativa y Mutual (INACYM) de 1996. Inicialmente bajo la órbita del Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente, y durante febrero del 2020 trasladado al Ministerio de Desarrollo Productivo, un cambio estratégico que buscó desplazar la visión de la Economía Social y Solidaria (ESS) hacia una matriz de desarrollo productivo.

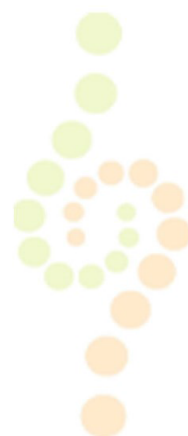
El INAES actúa como autoridad de aplicación de las leyes 20.337 de Cooperativas y 20.321 de Mutuales, ejerciendo funciones de promoción, asistencia técnica, financiamiento y fiscalización. Su operatividad se articula mediante los Órganos Locales Competentes (OLC) dentro del Consejo Federal Cooperativo y Mutual, teniendo como funciones principales promover (en especial, a través de financiamiento, asistencia técnica y capacitación) y reglamentar la constitución, el registro y la fiscalización de este tipo de entidades (Muñoz, Zamora, 2021: 3).

La dimensión territorial del INAES, que a menudo presenta complejidades administrativas por la dependencia de distintos espacios gubernamentales según la provincia, experimentó un giro a partir de diciembre de 2019. En tanto, bajo la presidencia de Cafiero se llevó adelante un proceso de transformación que buscaba la centralidad de la ESS para alcanzar la justicia social, superando la economía de mera supervivencia y proponiendo un modelo productivo y de consumo ecológica y socialmente sostenible (Muñoz, Zamora, 2021; Da Souza Correa, 2025).

En la provincia de Salta, este despliegue territorial se materializó con la designación del dirigente Tane Da Souza Correa como delegado del INAES, en 2020<sup>10</sup>. Su gestión asumió el desafío de revitalizar un sector que venía de perder el 50% de sus entidades en los cuatro años previos, en tanto: “Los lineamientos que tenemos para la gestión básicamente son tres, el primero es el nexo entre el INAES y el órgano local de aplicación de las cooperativas, que sería la Dirección de Cooperativas de la provincia. Luego, acompañar la conformación y el buen camino de las cooperativas y mutuales. Y, una marca de la gestión que es muy interesante, y habla mucho de las maneras de ver al sector tanto de Alberto Fernández como de Mario Cafiero, es la conformación de las mesas de asociativismo y economía social” (Página 12, junio 2020).

Por su parte, siguiendo lo dispuesto por INAES (2023), la cooperativa es definida como una empresa social sin fines de lucro, de propiedad conjunta y gestión democrática. A diferencia de las sociedades anónimas o de responsabilidad limitada, donde el objetivo es la acumulación de capital y el retorno para el accionista, la cooperativa opera bajo la lógica del excedente, en el marco de “empresas sostenibles”. Este no se traduce en una ganancia para un dueño ausente, sino que se distribuye entre los trabajadores asociados o se reinvierte en la propia entidad. Así, aunque existen roles y escalas distintas para el trabajo, la organización resulta democrática: no hay “acciones de oro” ni patrones; rige el principio de “un miembro, un voto”, garantizando que la gestión permanezca en manos de quienes la integran. Así, las cooperativas resultan: “...empresas sociales, en el sentido de que son entidades organizadas que funcionan en el mercado...” (INAES, 2023: 6-7).

<sup>10</sup> El periodo comprendido entre 2019 y 2023 representó una etapa de crecimiento y transformación territorial para el cooperativismo en Salta, cuando se pasó de 300 a más de 700 cooperativas activas. Hacia el cierre de 2023, las organizaciones agrupaban, aproximadamente, a 14.000 asociados en todo el territorio provincial. Fuentes, diarios: El tribuno Salta 5/23; Página 12. 6/2020.



En términos prácticos, constituir una cooperativa es un proceso de formalización institucional que otorga matrícula, haciendo de la misma un espacio jurídico y regularmente ordenado, otorgando herramientas, por ejemplo: para facturar y comercializar (CUIT, registro nacional, etc.). Así, la matrícula se instala como derecho, según lo dispone el INAES en 2020 (Resol N° 1000/21), resultando un paso fundamental e inicial en torno de la formalización laboral, permitiendo que trabajadores -a menudo a través del monotributo social- accedan a aportes jubilatorios y obra social. Sin embargo, nos dice Da Souza Correa: "...más allá de los papeles, el éxito de la cooperativa depende del grupo humano. Sin un vínculo sólido previo, la matrícula corre el riesgo de quedar botada por conflictos internos. En regiones como Salta, esta organización suele adoptar lógicas identitarias vinculadas a lo rural, diferenciándose de los movimientos de la economía popular del AMBA" (2025).

Así, en Salta, el mundo cooperativo resulta anclado en una heterogeneidad, no solo de modos de trabajo, sino de territorialidades y subjetividades entretejidas (campesinas, urbanas, indígenas), a partir de lo cual el vínculo con el Estado resulta movedizo y en una mutua transformación, según palabras del delegado del INAES local:

(...) O sea, el cooperativismo en términos filosóficos implica una concepción de la economía mixta, que implica una articulación necesaria entre el sector privado, el sector público y el tercer sector de economía social, el nombre que le quieras poner. Pero es un modelo económico, no sólo una lógica de organización económica de la entidad, sino de la sociedad, inclusive aquellos que son parte del sector privado o del sector público. Entonces, el cooperativismo sin una relación, sin una asociación, sin un diálogo con el Estado, no existe. Eso no implica que sí o sí tenga que laburar para el Estado, de ninguna manera. Pero hay una relación, ya sea a través de créditos, ya sea a través de fomento impositivo (...) pero a su vez un Estado que tiene la obligación de transformarse en ese diálogo. (Da Souza Correa, 2025)

De este modo, Da Souza remarca la relevancia del INAES en el acompañamiento del proceso organizativo de las cooperativas locales.

Así, en el breve recorrido esbozado es posible identificar cómo a través de los diversos programas de gobierno -nacionales y provinciales- configurados en torno de una heterogeneidad estratégica de racionalidades políticas (Paulizzi, 2020)<sup>11</sup>, las cooperativas resultan codificadas bajo la forma empresa social. A partir de lo cual se conjuran como, por un lado, sujetos económicos en clave de la vinculación con el mercado diferencial y ampliado. Y a su vez, como sujetos jurídicos, mediante el acceso a ciertos derechos que legitiman lo que los movimientos de trabajadores desocupados bautizaron como "trabajo genuino". Esto, y en resonancias de aquella "economía social del mercado", plantea elementos de legalidad, justicia social, participación democrática, legitimidad política e institucionalidad, "para el mercado y en contra del mercado". Mientras que, por otro lado, en clave ético política, dicha forma de gobierno y codificación subjetivo, territorial y de trabajo tiene como efecto un modo de existencia (*ethos*), que bajo la forma empresa se entreteje a partir lazos afectivos y morales, en los trazos de lo que Presta (2016) llama una economía política de los afectos y una colonización de los mismos, en tanto:

...las racionalidades de gobierno que atraviesan la economía social y solidaria han construido lo que podríamos pensar como una economía política de los afectos. Vale decir, la extensión del plano económico como principio de inteligibilidad de lo no económico (afectos rentables en términos económicos). Esto último implica formas de regulación y autorregulación de los afectos (alusión a la idea de autocontrol) para reconfigurarlos, reencauzarlos y transformarlos en términos de rentabilidad económica y, a la vez, instrumentalizar los afectos en términos políticos como fundamento de las relaciones de poder (2016: 340).

<sup>11</sup> Las racionalidades políticas son comprendidas como la codificación realizada post-factum de un cúmulo de medidas administrativas, económicas, sociales, educativas, entre otras.



Por tanto, la dimensión ética y jurídica parece conjugarse -en tensión, no contradicción- con la económica, ya que, en el interior de los dispositivos de intervención de la economía social, las asociaciones económicas locales, devienen sociedades empresariales.

### ***La Cooperativa Punto Artesanal: singularidad, astucia y trabajo***

En la trama de relaciones analizadas, nos detenemos en la experiencia de la Cooperativa de Trabajo Punto Artesanal, en tanto organización colectivo-comunitaria, que nuclea a personas trabajadoras artesanas de la ciudad de Salta, los Valles Calchaquíes y la zona del Chaco salteño, incluyendo a comunidades indígenas Chanés y Wichís, entre otras.

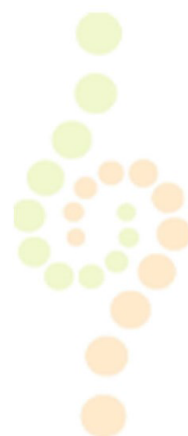
Según nos comenta Mimi Tejerina (2025), referente fundadora de la cooperativa, la genealogía de Punto Artesanal se remonta a experiencias laborales previas, cuyas marcas aún resuenan. Tal es la constitución de la cooperativa de personas trabajadoras artesanas instalada en la década de los 90, a través de la cual fue posible crear un espacio en el que confluyeron modos de trabajo artesanal heterogéneos al dispuesto, por ejemplo: por la lógica de la tradición local. En continua discontinuidad le sigue la experiencia de la Asociación de Artesanos de la Estación, espacio con el cual despliegan un conjunto diverso de actividades, entre ellas la obtención de un local de ventas en el histórico Mercado Artesanal de la capital salteña. En este entramado y, en primera instancia como práctica astuta, ante “la dificultad para facturar”, es cuando en 2012 se constituyen como la cooperativa Punto Artesanal. Sin embargo, unos años después (2018) en el proceso de remodelación y reapertura del Mercado Artesanal<sup>12</sup>, por un lado es cuando obtienen un espacio propio y se instalan en el primer piso de la galería El Palacio, ubicada en el centro de la ciudad de Salta. Y, por otro lado, ganan una licitación y nuevamente obtienen un pequeño lugar de ventas allí. Es en este denso *campo de experiencias atravesado por* el complejo momento laboral efecto de la pandemia de la Covid19 (2021) y en vínculo con INAES, cuando la cooperativa reactiva la matrícula y se consolida como cooperativa de trabajo, nucleando a más de cincuenta personas trabajadoras artesanas.

En dicho camino de procedencias, entre la organización y la des-organización, Mimi (2025) nos comenta su valiosa experiencia como referente artesana del Programa microcréditos<sup>13</sup>, rol que ejerció en el marco de la Asociación de Artesanos de la Estación, como organización ejecutora, encargada de recibir y distribuir los créditos además de los reembolsos rotatorios de los fondos entregados. Pues, dicha experiencia es valorada como relevante, en el proceso organizativo de Punto Artesanal, en tanto:

Una de las cuestiones que se identifica era que el trabajo había trabajado artesanos con una excelencia en el trabajo y en la técnica artesanal, pero con un perfil individualista en el proceso de organización colectiva. Lo que permite el microcrédito es constituir a la persona jurídica como una persona sujeta a crédito. Esto permite, no solamente un juego entre la responsabilidad del uso del dinero y la devolución del dinero, lo que le permitía a la persona subsidiada era poder, por ejemplo, comprar herramientas pasar más tiempo trabajando sin ir a las ferias permanentemente, abrir otros canales de comercialización; y a las personas referentes técnicas, que después van a confluir en la este organización definitiva de la cooperativa punto artesanal, conocer, conversar pensar soluciones conjuntas con los artesanos, entretejer relaciones entre talleres etc. [Mimi Tejerina, 2025]

<sup>12</sup> Antes de poder alquilar un espacio propio, vendían sus producciones en el Mercado Artesanal, pero en 2017 se decide la remodelación del histórico edificio sin generar una propuesta alternativa, a partir de lo cual comenzaron a buscar un espacio en el cual poder seguir trabajando. Siendo en 2018 cuando se realiza

<sup>13</sup> El programa de microcréditos se instala en Argentina en el año 2006 (Ley 26.117) y tenía como objetivo general: Regular y estimular el desarrollo de la economía social y el fortalecimiento de organizaciones no lucrativas que colaborarán en políticas sociales.



Así Mimi remarca como en este proceso pudo conocer a personas artesanas que no ejercían el oficio como ella “por elección” sino por tradición, por obligación, por las crisis económicas, lo cual permitió una mayor comprensión y conocimiento de sector, en su heterogeneidad. Por su parte, también la gestión del programa de microcréditos trajo consigo un ejercicio de vinculación con el Estado y sus mecanismos de gobierno, cuestión compleja para las personas trabajadoras artesanas, ya que en sus trayectos laborales el vínculo con el Estado había resultado, prácticamente, nulo. Por lo cual, dicha experiencia resultó: “un gran desafío y aprendizaje” [Mimi Tejerina, 2025].

En estos trazos de la historia efectiva y en su hacer cotidiano, la cooperativa Punto Artesanal se afirma desde 2021 como una cooperativa de trabajo y no de provisión<sup>14</sup>, como desde el INAES recomendaban debían constituirse. Se instala como espacio colectivo de personas trabajadoras autónomas y “sin patrón”, en tanto quienes la constituyen se afirman como creadores de su propios trabajos y saberes. De este modo, sin identificarse, a su vez, con ningún espacio organizado de la economía popular, como UTEP, se consideran personas trabajadoras de la EP, cuyo proceso de subjetivación colectiva se configuran en el entretejido vincular que hace a la heterogeneidad de sus modos de trabajo, anclados en la especificidad de los productos, los saberes específicos y ancestrales, las territorialidades diversas y los circuitos comerciales diferenciales en torno de, por ejemplo: el turismo que arriba a la ciudad de Salta. En tal sentido, la cooperativa: “...no es una empresa” (Mimi Tejerina, 2025), sino un espacio colectivo de organización y trabajo.

Ahora bien, el hecho de reinstalarse como cooperativa de trabajo les otorgó beneficios económicos, como la exención impositiva, y permitió, jurídicamente, formalizar su carácter asociativo y asamblearia mediante la reactivación de la matrícula, como de la premisa de “una persona, un voto”. Por su parte, la responsabilidad ante el Estado exige una gestión rigurosa de libros contables y rendición de ingresos y egresos, proceso éste que resultó complejo debido tanto al desconocimiento respecto de la labor contable, así como a que muchos profesionales contables desconocen las particularidades de las cooperativas. Por lo cual, las personas integrantes debieron formarse mediante capacitaciones para cumplir con las normativas y el manejo solicitado de los fondos.

Así, lo antedicho nos permite esbozar cómo la cooperativa Punto Artesanal parece configurarse en torno de prácticas cotidianas entretejidas entre la aceptabilidad de la normativa (contable y constitutiva) y la desobediencia, a partir de la cual se instalan modos de organización, producción, comercialización y reproducción ampliada de la vida, sin renunciar a la subjetividad heterogénea, movediza y solitaria, propia del trabajo artesanal. Cuestión que se evidencia, por ejemplo, en la organización del trabajo, el cual se distribuye en lo que llaman “islas” de aproximadamente nueve personas trabajadoras cada una:

El funcionamiento es de carácter rotativo: mientras algunos se encargan de la venta en el local otros permanecen en sus talleres. Este esquema no solo garantiza la operatividad del local y la movilidad de los artesanos hacia otras ferias, sino que respeta la naturaleza solitaria y singular del taller artesanal. En cada isla hay un “puesto solidario, en el cual se venden los productos de artesanos que no viven en Salta capital, sino que los compañeros realizamos las ventas. Esto nos permite, también, mostrar la diversidad artesanal de Salta, considerando también que los modos de venta de los productos y sus precios son puestos por los artesanos creadores de los mismos, así como se construyen diferentes modalidades de rotación del dinero y las ganancias, según las distancias y los modos o los saberes [Mimi Tejerina, 2025].

---

14 Según INAES la finalidad de las cooperativas de trabajo remite a crear puestos de trabajo para sus propios asociados considerando a las personas asociales, al mismo tiempo, dueño y trabajador. Mientras que las cooperativas de provisión de servicios tienen como finalidad: Facilitar el ejercicio de la actividad de sus asociados brindándoles insumos, herramientas o servicios que les permitan trabajar mejor de forma individual. Considerando que el asociado, generalmente, ya tiene su propio negocio, oficio o profesión independiente (INAES, 2023).



De este modo, sostenemos que el vínculo de la cooperativa con el Estado reinstala lo que damos en llamar un *ethos popular* anclado en la astucia. En tanto, el *ethos popular* se configura entre la astucia y la aceptabilidad, a partir de lo cual consideramos que se van co-creando un complejo de, en palabras de Chatterjee (2011) “políticas de los gobernados”, en una situacionalidad singular y heterogénea. Dicha astucia, por su parte, remite a la *metis* griega, comprendida como ardid, aquella sabiduría práctica que De Certeau (2000) identifica en las tácticas cotidianas, mientras que se entremezcla con las resonancias kuscheanas referidas al “acierto”, pues invita a no dar por supuesto un fundamento cierto, a partir de lo cual se trata, ante y entre la interpelación de las realidades y sentidos que configuran y constituyen sujetos y verdades, de proponerse, lúdicamente, el salto y las resoluciones a los problemas cotidianos mediante prácticas astutas.

Puntualmente, en el caso planteado se considera que en las tácticas laborales y de organización de la cooperativa, se ponen en juego diferentes lógicas a las dispuestas por el Estado, aunque, en la construcción de campos transaccionales (Manzano, 2009) y/o de una “espacialidad de intersección” (Gago, 2018) e incluso de la interpenetración, que no es ni un adentro ni un afuera, pero tampoco un simple paralelo (Chatterjee, 2011), sino un entre vincular, en el cual los diagramas de poder/gobierno cobran formas diversas, en el tejido múltiple y abierto de las afirmaciones creativo-colectivas.

Y, es en este espacio de vinculación dinámica, heterogénea y transaccional, cuando sostenemos que las relaciones de poder se dislocan, se recrean en algunos puntos de interconexión y se expanden en sus posibles. En tanto, la astucia<sup>15</sup>, recuperando a Foucault (1994), no resulta, en sí misma una práctica de resistencia pues no necesariamente “invierte la situación”, pero tampoco se trata de un devenir utilitario de la relación entre gobernados y gobernantes, sino de una técnica de autogobierno anclada en una ética, que dispone formas de la libertad, en torno de la desobediencia y la afirmación de sí, en este caso, como colectivo de personas trabajadoras artesanas de la EP.

Por tanto, si recuperamos elementos de la perspectiva de los estudios subalternos (Chatterjee, 2008, 2011) y expandimos la lectura que los mismos realizan de la perspectiva de gubernamentalidad y crítica, en su relación con la ética y la estética de la existencia, podemos esbozar que la crítica, ejercida en las fronteras, no reviste solo un no y/o una transgresión, sino que, en la tensión entre gobernados y gobernantes, permite la afirmación creativa de modos de gobierno heterogéneos. Esto nos invita a repensar, como entre el “no a ser gobernados de ciertos modos” (Foucault, 2018), las perspectivas postcoloniales invitan a pensar el “cómo ser gobernados de ciertos modos” (Chatterjee, 2011). Es en este entre, en el cual consideramos que Punto artesanal va tejiendo sus tramas vinculares, estratégicas y territoriales.

### **Reflexiones finales**

Como hemos apenas esbozado, la relación entre gobernados y gobernantes, se traza en un heterogéneo abanico de lógicas y prácticas de gobierno. Por tanto, problematizar estos campos transaccionales implica adentrarse en un permanente proceso de tensión entre la aceptabilidad, la crítica astuta, la afirmación de la singularidad y la densidad heterogénea de tiempos y espacios de gobierno, en simultánea relación. Así, en el devenir de los programas de gobierno, apenas avistamos procesos de estatización, que también son de desestatización y re-estatización anclados en el dispositivo de la economía social y el trabajo, los cuales se codifican en simultáneo, con prácticas de organización colectiva que, como fue abordada en torno de la cooperativa de trabajo Punto Artesanal, cobra singularidad en la diferenciación laboral y los modos micro políticos de organización, afirmando así, modos de gobiernos heterogéneos, populares, posibles y por venir.

---

15 Acorde a lo antedicho, También, en la Tesis IV cuando Benjamín señala la espiritualidad que guía la lucha de clases hace referencia a la confianza (*Zuversicht*), el coraje (*Mut*), el humor (Humor) y la astucia (*List*). Löwy sostiene que las inclusiones de estas dos últimas cualidades reflejan la influencia de Brecht. (2003: 68). Esto lo distancia, también de la crítica a la astucia por parte de Horkheimer y Adorno, quienes la identifican con la razón instrumental, mientras que Benjamín la pone del lado de los que luchan.



**Referencias**

Antivero, J., Elena, P., & Ruggeri, A. (2012). *El Movimiento Obrero Argentino y las Empresas Recuperadas*. Buenos Aires: ediciones de la cooperativa Chilavert, Programa Facultad Abierta Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Benjamín, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Introducción y traducción de Bolívar Echeverría, México: UACM / Ítacaç

Campana, M. (2012). *Medicalizar la asistencia. Asistencializar la salud*. Rosario: Prohistoria.

Castro Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo de Hombres editores

Chatterjee, P. (2008). *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2011). La política de los gobernados, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol., p. 199-231. Nota introductoria y traducción del inglés Margarita Chaves y Juan F. Hoyos. Grupo de antropología Social del INCAH.

Coraggio, J. L. (1999). *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*, Buenos Aires: UNGS/Miño y Dávila Editores

De Certeau, M. (2000). *La Invención de lo Cotidiano*, Tomo I. *Artes de Hacer*. México: Edic. Universidad Iberoamericano.

Diario Página 12.

Diario El Tribuno- Salta

Fernández Álvarez, M. I. (2015). Contribuciones antropológicas al estudio de las cooperativas de trabajo en la Argentina reciente, *Revista del Centro de Estudios de Sociología del Trabajo*, N° 7, p. 37-63.

----- (2016). Experiencias de precariedad, creación de derechos y producción colectiva de bienestar(es) desde la economía popular, *Revista Ensamblés en Sociedad, Política y Cultura*, Vol. 4-5, N° 3, p. 72-89.

Fridman, V., & Otero, A. (2019). Cooperativismo e inclusión laboral joven, Una experiencia real argentina, *Revista Trabajo y Sociedad*, N° 32, pp.609-634

Foucault, M. (1994). *Estética. Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2001). El Sujeto y el poder, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N° 3, p. 3-20.

----- (2006). *Seguridad Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico.

----- (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico.

----- (2008). *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los Placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

----- (2018). *¿Qué es la Crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.

----- (2018a). What are popular economies Some reflections from Argentina, *Radical Philosophy*, 2 (2), p. 31-38.



Grabois, J. (2017). *La Personería Social. Perspectivas en torno al nuevo régimen de agremiación para los trabajadores de la economía popular*. Buenos Aires: Edic. Universidad de Derecho

Hopp, M. (2017). Transformaciones en las políticas sociales de promoción de la economía social y del trabajo en la economía popular en la Argentina actual, *Cartografías del sur*, N° 6, p. 19-40.

Hopp, M. y Lijterman, E. (2019). Trabajo, derechos sociales y protección social en Argentina de la reconstrucción neoliberal, *Revista Katálysis*, Vol. 22, N° 1, p. 66-79. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02592019v22n1p66>, 27 de enero de 2026.

Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social-INAES (2023). *Aspectos Básicos Cooperativos*. Web: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/aspectos-basicos-cooperativos-inaes.pdf>. Consultada setiembre-diciembre, 2025.

Kusch, R. (2000). *Obras Completas*. Rosario. Sta. Fe: Edit. Fundación Ross.

Löwy, M. (2003) *Walter Benjamín aviso de incendio. Una lectura de tesis sobre el concepto de historia*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Maldovan Bonelli, J. (2020). Las relaciones laborales en el trabajo asociativo y autogestivo: reflexiones a partir del caso argentino, *Astrolabio* 24, p. 156-185.

Manzano, V. (2009), “Piquetes y acción estatal en Argentina: un análisis etnográfico de la configuración de procesos políticos” en: Grimberg, M., Fernández Álvarez, M.I y Carvalho Rosa, M. (Edit) *Estado y Movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: *Antropofagia*. pp:15-36.

Massera, M. (2024). Organización del trabajo y protección social en cooperativas de trabajo en Argentina, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, N° 80 • vol. XXVIII, p. 199-217

Muñoz, R. & Zamora, A. (2021). Políticas públicas de economía social y solidaria en la Argentina durante la pandemia de la COVID-19. Reflexiones preliminares desde el caso de INAES en Argentina, *SaberEs*, Vol. 13, N° 1, p. 1-30.

Neffa, J. C., & Henry, M. L. (2022). *Proceso de trabajo, cooperativismo y autogestión: un estudio de caso*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CEIL, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Palumbo, M. M. (2020). La espacialidad de la intersección: una lectura poscolonial de la economía popular en Argentina, *Rev. Ciencias Sociales Universidad de Costa Rica*, N°168, p. 33-46.

Paulizzi, M. C. (2023). Crítica y Resistencias: una aproximación, entre gobierno y libertad, *Revista Crítica y Resistencias*, N° 16, p. 136-150

----- (2020). *Entre gobernados y gobernantes. Los programas de gobierno dirigidos a las poblaciones pobres-desocupadas y las prácticas de resistencia y autogobierno en Salta, Argentina* (Tesis Doctoral). Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Rebón, J., Kasparian, D. y Hernández, C. (2015). La economía moral del trabajo. La legitimidad social de las empresas recuperadas, *Trabajo y sociedad*, N° 25, p. 174-194.

Ruggeri, A. (Comp.) (2022). *Empresas Recuperadas de Argentina: Informe del Programa Facultad Abierta*. Ediciones CICCUS, Buenos Aires.

Vuotto, M. (2011). *El cooperativismo de trabajo en Argentina. Contribuciones para el diálogo social*. Buenos Aires: Organización Internacional del Trabajo.



## La crítica al Estado-nación cuando se levantan las Wiphalas

Por Gustavo R. Cruz\*

### Introducción

Presento la delimitación de un problema de investigación filosófica producto del trabajo académico y, a la vez, como partícipe de los procesos sociales-políticos en el plural movimiento indio-indígena en el noroeste de Argentina. Dicho trabajo es colectivo y comunitario. El objetivo que me propongo es delimitar el problema del Estado-nación moderno ante las naciones indias-indígenas situadas en la extensa región de lo que fue el Tawantinsuyu, en particular de la región sur: el Kollasuyu<sup>1</sup>.

En primer lugar, brindo elementos sobre la actualidad del problema. En segundo lugar, presento las tesis centrales del indianismo contemporáneo referidas al problema del Estado-nación, a partir de dos intelectuales: Wayra González (2024) y Pablo Velázquez Mamani (2025). Por último, realizo una síntesis en función de aportar teóricamente a la crisis actual del Estado-nación argentino.

El contexto geopolítico desde el cual investigo es el llamado actualmente “triángulo del litio”<sup>2</sup> (Fornillo, 2019; Aramayo, 2023; Antonelli y Morales, 2025), donde Jujuy y los pueblos indios-indígenas ocupan un lugar estratégico. Pienso desde una periferia estatal argentina, donde las élites locales se resitúan a partir del sueño extractivista del “oro blanco” desde la segunda década del siglo 21, ya sea con gobiernos provinciales justicialistas<sup>3</sup> o radicales<sup>4</sup>. A su vez, el contexto histórico desde el cual planteo el problema del Estado-nación es el pos-levantamiento indígena y popular en 2023 contra la Reforma parcial de la constitución jujeña (Cruz, 2024 y 2025a). Esta rebelión tuvo una magnitud inédita, solo comparable con los levantamientos en los años noventa contra el neoliberalismo, pero incluso más. Algunos remiten a los levantamientos kollas contra la expansión del Estado argentino en la puna hoy jujeña (Aramayo, 2023). Los doscientos años de historia del Estado-nación no alcanzan para analizar en perspectiva histórica la crítica a dicho Estado. La historia larga del colonialismo parte de la conquista e invasión europea, por lo menos. La historiografía crítica tiene mucho que aportar en ese sentido.

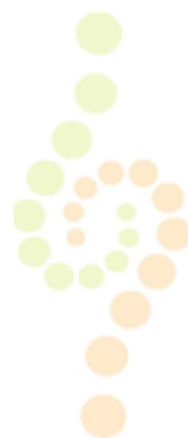
\* CISOR-CONICET y UNJu. Lic. En en Filosofía – Universidad Católica de Córdoba. Dr. En Estudios Latinoamericanos – UNAM. Email de contacto: [gacruz@cisor.unju.edu.ar](mailto:gacruz@cisor.unju.edu.ar),

1 El Tawantinsuyu, como macro región, es una construcción social, política, económica que sigue siendo factor de debate y revisión. Ver Asunción Ontiveros Yulquila (2024).

2 El triángulo del litio va desde el Salar de Uyuni en Bolivia, el Salar de Atacama en Chile y el Salar del Hombre Muerto y Arizaro en Argentina. <https://litiobolivia.com/produccion/uno-por-uno-donde-y-como-se-conforman-las-tierras-del-triangulo-del-litio/>

3 La explotación del litio inició en la gestión del peronista Eduardo Fellner (2011-2015). Ver “Ayer se inició la producción de carbonato de litio en Olaroz” [https://www.mineriajujuy.gob.ar/site/detail\\_news.php?id=63](https://www.mineriajujuy.gob.ar/site/detail_news.php?id=63)

4 Los gobiernos radicales de Gerardo Morales (2015-2019 y 2019-2023) y Carlos Sadir (2023-hoy) tienen por eje político la explotación del litio. Ver “Morales mostró la proyección de desarrollo sustentable del litio”. <https://prensa.jujuy.gob.ar/gerardo-morales/morales-mostro-la-proyeccion-desarrollo-sustentable-del-litio-n112187> . “Carlos Sadir, gobernador de Jujuy: ‘nuestra meta es consolidarnos como el primer productor de litio de Argentina’”. <https://www.forbesargentina.com/negocios/carlos-sadir-gobernador-jujuy-nuestra-meta-consolidarnos-como-primer-productor-litio-argentina-n87332>



Volviendo al levantamiento indígena y popular (algunos lo denominan “jujeñazo”) de 2023, tuvo un efecto contradictorio: por un lado, el éxito legal del proyecto extractivista del gobierno provincial y nacional, pues la reforma de la Constitución provincial se concretó, aunque en un contexto de alta represión estatal al pueblo movilizado.<sup>5</sup> Por otro lado, se evidenció el poder indio-indígena con las Wiphalas en alto, articulado in-orgánicamente con el poder de trabajadorxs, que horadó la pretensión de legitimidad de dicha reforma. Una Constitución legal pero ilegítima no hace más que continuar conflictos territoriales y muestra la crisis profunda de la democracia representativa. Y, a su vez, cuestiona la legitimidad que tiene el Estado y sus constituciones en contextos indios-indígenas desde el siglo 19.

En ese proceso, aun abierto, se radicalizaron las reformas de la Constitución jujeña a partir del nuevo gobierno de derecha libertaria. El Régimen de Incentivos para Grandes Inversiones (RIGI), apoyado por diputados y senadoras también de Jujuy<sup>6</sup>, es el correlato nacional de aquella reforma. Los avances de pedimentos mineros<sup>7</sup> en los territorios de los salares de la puna y los continuos desalojos e intentos de desalojos de comunidades indígenas en Jujuy es la muestra cabal de dichas políticas<sup>8</sup>, que caracterizamos como neo-coloniales (Cruz, 2025a).

### ***Las naciones indígenas: re-emergencia política***

Una categoría política que se fue abriendo paso en el seno del plural movimiento indio-indígena en el noroeste argentino es el “naciones indígenas” y “naciones sin estado”. Si bien existen antecedentes desde la primera mitad del siglo 20, fue desde la década del sesenta del siglo pasado cuando empezó a circular entre organizaciones e intelectuales indios-indígenas. Hoy, en el siglo 21, es de uso creciente entre organizaciones y activistas.

5 Los siguientes informes constatan la violación de los Derechos Humanos durante 2023 en Jujuy: *Informe Final Violación de los Derechos Humanos en Jujuy, Argentina* (setiembre 2023) elaborado por La Misión de Solidaridad y Derechos Humanos, firmado por Adolfo Pérez Esquivel, SERPAJ y otros. *Informe preliminar de la Misión de Observación Internacional sobre Derechos Humanos en Jujuy* (2023), constituida por la Federación Internacional por los Derechos Humanos (FIDH) y otras organizaciones. El informe *Callar no es una opción: Jujuy entre la represión y la impunidad* (2025), elaborado por Amnistía Internacional.

6 Votaron a favor los diputados: Jorge Rizzotti (UCR), Natalia Sarapura (UCR), Manuel Quintar (LLA). En contra los diputados: Alejandro Vilca (FIT), Leila Chaher (UxP), Guillermo Snopeck (UxP). Los tres senadores de Jujuy votaron a favor del RIGI: Carolina Moisés (UxP), Ezequiel Atauche (LLA) y Vilma Bedia (LLA). Natalia Sarapura, del pueblo kolla, fue una dirigente indígena influyente hoy devenida en legitimadora de las políticas del radical Gerardo Morales. Por su parte, la justicialista Carolina Moisés votó a favor del proyecto de Milei y se convirtió en parte del apoyo peronista al gobierno libertario.

7 Durante 2023 se aprobaron 76 informes de impacto ambiental presentado por empresas mineros y se aprobaron 73 proyectos de explotación minera. Durante 2025 se aprobaron 4 proyectos de inversión en litio bajo el RIGI. <https://noticiasdemineria.com.ar/produccion-record-de-litio-y-proyeccion-global-en-jujuy/>

8 Existen múltiples casos con un patrón común: propietarios privados, con el apoyo del poder judicial y político jujeño, avanzan sobre propiedad indígena. Enumero algunos conflictos actuales: desalojo de familias de Barrio Estación en Tilcara por parte del Estado jujeño por el “Tren Solar” (2024), comunidad de Tusca Pacha contra empresa inmobiliaria Sucre SRL (desalojo en 2024), comunidad de La Quiaca Vieja contra la familia Burgos (desalojo efectivizado en 2024); comunidad pueblo kolla en Guerrero contra familia Jeneféz (desalojo efectivizado en 2024); comunidad de Chucalezna contra el proyecto inmobiliario Muskuy (conflicto desde 2022), comunidad de Cueva del Inca contra el Hotel Canto del Viento (intento de desalojo en junio 2025, por ahora suspendido), comunidad de Juella (julio de 2025), comunidad Tilian en Volcán (marzo de 2026).



Sin embargo, la idea de “nación indígena” no es utilizada en los estudios que se realizan sobre los pueblos indígenas, allí lo hegemónico es considerarlos “comunidades” o “pueblos”.

A fines de 2023, luego del Tercer Malón de la Paz (el primero fue en 1946, el segundo en 2006) se conformó el “Parlamento de Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas de Jujuy ‘Narciso López’”. No es una novedad, que junto al concepto de “comunidades indígenas” aparezca el de “pueblos indígenas”. Ahora aparece el de “naciones indígenas”. Ya en 2015 se utilizó la idea de “pueblo nación” para auto-comprenderse en la “II Cumbre de Pueblos y Naciones Indígenas” (Agua de Castilla, Jujuy). En la declaración de dicha cumbre se lee:

Impulsamos desde esta Cumbre un gran Movimiento de Unidad de los Pueblos Originarios que nos permita afrontar esta realidad que estamos viviendo. Desde los cuatro puntos cardinales y comprometidos para volver a ser *pueblos naciones libres, autónomos y en nuestros propios territorios* ejerciendo el derecho a la libre determinación. (Documento citado en González, 2021: 40. Cursivas mías)

En 2023, uno de los primeros documentos que convocó a movilizar contra la reforma de la Constitución jujeña fue firmado por “Nación kolla” y expresa a cabalidad la memoria larga del colonialismo para explicar la función colonial del Estado en los territorios kollas:

Más de 500 años de colonia, usurpación, despojos y contaminación, sobreviviendo con plomo en sangre, consumiendo aguas contaminadas, mendigando títulos comunitarios que por naturaleza nos corresponde. Hoy los descendientes de la élite blanca, criolla, del linaje de Cristóbal Colón al mando del gobierno de Jujuy [y Argentina], continúa con la opresión racial, económica, cultural y el saqueo de nuestros bienes naturales. (Documento de convocatoria al Tercer Malón de la Paz, Abra Pampa, 14/06/23. Archivo personal)

El documento concluye con la consigna: “Arriba las Wiphalas”. En esta visión de la historia se vincula la conquista europea con la historia republicana hasta el presente como un *continuum* de “opresión racial”, económica y cultural. Se sostiene que el Estado sub-nacional y nacional es gestionado por una “élite blanca y criolla” descendiente de los conquistadores. Esta visión de la historia se confronta con los relatos nacionalistas argentinos, y su correlato jujeñista<sup>9</sup>, desde el “nacionalismo kolla”<sup>10</sup>.

Por último, como una muestra más de la relevancia del concepto “nación indígena”, cabe mencionar el estudio del antropólogo omaguaca Gustavo G. Ontiveros titulado *Cueva del Inca, Tilcara. Territorio indígena* (2025, inédito). El mismo fue elaborado luego de una investigación sobre el territorio de la comunidad indígena Cueva del Inca (situada en Tilcara) y fue clave para argumentar a favor de sus derechos territoriales ante un conflicto con los propietarios del Hotel Canto del Viento, que incluyó violentos intentos de desalojos por parte del Estado jujeño durante 2025<sup>11</sup>. El extenso estudio de Ontive-

9 El pueblo nación kolla también se extiende por la provincia de Salta. Allí, la Comunidad Kolla Tinkunaku ejerció una notable lucha territorial desde los años 90 (Gigena, 2013).

10 El “nacionalismo kolla” del siglo 21 es pensado filosóficamente en el pionero trabajo de Valeria Durán *El legado indianista-katarista para una filosofía política india. Hacia el nacionalismo kolla*. Tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. 2018, inédita.

11 “Violento intento de desalojo a comunidad indígenas en Tilcara”. *Página 12*, 23 de abril de 2025. <https://www.pagina12.com.ar/820251-violento-intento-de-desalojo-a-comunidad-indigena-en-tilcara/>. “Cueva del Inca: tras recuperar territorio la comunidad apunta a la justicia y al gobierno de Jujuy”. *La izquierda diario*, 13 de julio de 2025. <https://www.laizquierdadiario.com/Cueva-del-Inca-tras-recuperar-territorio-la->



ros (129 páginas) sirvió como prueba para frenar (al menos temporalmente) el desalojo mediante una denuncia realizada ante la justicia federal. En dicho trabajo se encuentra la siguiente caracterización:

Las antiguas tierras comunales que una vez fueron el motivo de unidad socio-cultural de la comunidad, fueron rápidamente desmembradas, divididas, fraccionadas, rematadas, valuadas, vendidas, compradas; transformadas en mercancía, como propiedad privada; lo que, una vez más, contribuyó a otro avance de la cosmovisión occidental sobre el mundo indígena; *esta vez del Estado Nación Argentina sobre el Pueblo Nación Tilcara o Kolla*, (Ontiveros, 2025: 48, cursivas mías)

Ontiveros argumenta a favor de la autodeterminación de los pueblos-naciones indígenas. En su caso, el concepto de “pueblo” es mucho más utilizado que el de “nación”, cuestión que se puede explicar por los recaudos del antropólogo conocedor del derecho positivo argentino y del derecho indígena. No obstante, existe una constante común con los otros documentos referidos: el Estado nacional y provincial son un problema para la “sociedad indígena”:

El indígena del siglo XXI pertenece a ambos mundos, a uno por decisión y elección -por herencia- (cosmovisión andina e indígena) y, al otro, por imposición y supervivencia (cosmovisión occidental). El indígena del siglo XXI reivindica su ayllu, su comunidad, su Pueblo y su pertenencia al mundo andino milenar. Y hasta reconstruye poco a poco – en la medida en que puede o se le permite – su sociedad y armonía con sus territorios ancestrales, con las Pachas. Por supuesto, siempre bajo el poder de un Estado. (Ontiveros, 2025: 48-49)

El poder del Estado-nación se basa en la occidentalización de los pueblos naciones indígenas. Pero estos reconstruyen su propia cosmovisión y organización territorial. Así es que, con mayor o menor niveles de occidentalización, pertenecemos a dos mundos en conflicto. Doble pertenencia sin síntesis: a lo argentino-jujeño por imposición, a lo indio-indígena por elección. Aunque, colonialismo mediante, el poder de la imposición suele convertirse en elección entre los dominados.

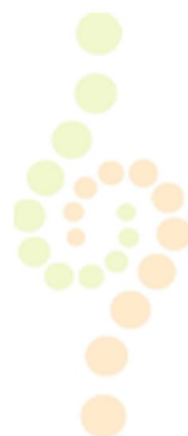
### ***Críticas contemporáneas al Estado mono-nacional y pluri-nacional***

La idea de nación india o naciones indígenas, en la región andina, puede rastrearse entre intelectuales y organizaciones kollas (Frites, 1974<sup>12</sup>; Centro Colla<sup>13</sup>, 1981; Toqo, 1995

[comunidad-apunta-a-la-justicia-y-al-gobierno-de-Jujuy](#)

12 El abogado kolla Eulogio Frites (1935-2015), en la década del setenta decía: “**La nación colla** [sic] se extiende, con enclaves cholos, por Jujuy, Salta, Catamarca y Tucumán. Es una síntesis de diversas naciones que le antecedieron. Hoy en Jujuy los kollas estamos tratando de revitalizar nuestra propia personalidad india, retomando siempre la herencia histórica de nuestros mayores ... Por todo ello, al menos en la República Argentina, los indios estamos tratando de unificarnos y tener también nuestros propios abogados, nuestros propios médicos, nuestros propios maestros y profesores” (Frites 1974: 206).

13 Ver “Propuesta a los pueblos y/o naciones del Tawantinsuyu” del Centro Colla/Kolla. En *Pueblo indio*. Año 1 n° 1, pp. 45, 1981. “Ante esta iniciativa, el Centro Colla, como organización creada para la reivindicación de la *nación Colla* dentro del territorio de la república Argentina, ...” (p. 45). Desde 1982 se cambia la escritura de “Colla” por “Kolla”. No se brinda explicación de ello. “Los Kollas herederos ‘naturales’ de la civilización andina del Tawantinsuyu, que antiguamente conformaba un estado plurinacional y pluricultural gobernados por dos INKAS, elegidos DESDE BASES COMUNITARIAS, desde AYLLUS O AYNIS. La denominación Kolla deriva del nombre genérico de la región sur del Tawantinsuyu, del Kollasuyo, integrado por lo que hoy es el sur del Perú, Bolivia, Norte de Chile y Noroeste de Argentina” (*Kokena. Pueblo indio*. N° 3, 1983, pg. 3).



[1985<sup>14</sup>]) y quechua-aymaras (Reinaga, 1967<sup>15</sup>) desde la década del sesenta y setenta, por lo menos. El indianismo aportó centralmente a la conceptualización de “nación india”<sup>16</sup>. En un contexto más amplio, el concepto se encuentra en documentos indigenistas desde los años cuarenta.<sup>17</sup> En el Derecho Indígena se consolidó con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). El trabajo de reconstrucción histórica del devenir del concepto de nación india o indígena” es inmenso, aquí apenas señalo unos datos para ello.

Lo novedoso es que la idea de “nación india” o “naciones indígenas” ha trascendido los minoritarios círculos intelectuales y comienza a ser utilizado por organizaciones actuales, por ejemplo, como Nación Kolla, Nación Omawaka, entre otras.

### *Una crítica indianista al Estado-nación argentino*

Entre los intelectuales contemporáneos que realizan una crítica al Estado nación se encuentran el aymara Pablo Velázquez Ramírez y el kolla.

Uno aymara de la ciudad de El Alto en Bolivia, otro kolla en Maimará-Jujuy, Argentina. Ambos desde el Kollasuyu, situados desde el pensamiento indianista y desde contextos comunes-diversos. Presentaré sintéticamente la crítica al Estado-nación argentino (en el caso de W. González) y al Estado pluri-nacional boliviano (en el caso de P. Velázquez).

El libro *El Malón es lucha siempre* (2024) recoge ensayos escritos al calor del Tercer Malón de la Paz. Wayra González afirma: “cuanto más fenómenos sociales pueda explicar el indianismo este llega a alcanzar un nivel superior de utilidad” (González, 2024: 78). El indianismo es re-creado por Wayra “desde ser sujetos racializados, [desde] la defensa del territorio ... [para] dar una respuesta ante el avance del extractivismo y gobiernos de ultraderecha” (González, 2024: 78).

Un tema fundamental para entender la crítica al Estado-nación es la definición del Kollasuyu. Dice González:

El Kollasuyo, es una unidad histórica y geopolítica que trasciende las fronteras estatales y re-territorializa los territorios indios fragmentados por los estados-naciones modernos. Pero no solamente en lo geopolítico-territorial es una unidad histórica, sino también en el pensamiento sobre todo en nuestra región Andina. Por eso la interpretación de nuestras realidades a través de estas categorías tienen mucho en común. (González 2024: 59)

14 En *Indiomanual* (1995 [1985]) Toqo afirma: “son dos sistemas de vida diferentes [el indio-indígena y el no indio] que coexisten en una República. Por un lado, la **Nación Argentina** cobijando a un conglomerado de **naciones autóctonas**, que no han perdido -todavía- su identidad, y que tampoco se han integrado plenamente, tal vez porque todos los gobiernos de turno han entendido por “integrarlos”, asimilarlos a un modo de vida que simplemente no es indígena, sino el de sus conquistadores (Toqo, 1995: 28).

15 Dice Reinaga: “La única nación inmortal es la nación india, el viejo Collasuyo de los incas, la Bolivia india. La Bolivia chola, la Bolivia del cholaje, como “pueblo sin remedio” va camino de su desaparición ineluctable, sin “esperanza de salvación”.” En *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967: 241).

16 Doy por supuesta la distinción entre indigenismo e indianismo. Es numerosa la bibliografía sobre indianismo. Una síntesis la realizo en Cruz (2023).

17 En el Segundo Congreso Indigenista Interamericano (1949) se habla sobre “pueblos y naciones precolombinas” y “pueblos o naciones aborígenes”. Ver Bonfil Batalla (1972).



Aquí se realiza una distinción importante: por un lado, está el Kollasuyu, por otro lado, los Estados nacionales. Pero no están separados e intocados, todo lo contrario, co-existen yuxtapuestos, abigarrados. Visto desde la memoria larga, el Kollasuyu fue una realidad; pero descuartizado por los Estado-nacionales y, el ahora, Estado-Plurinacional de Bolivia.

A partir de esta concepción territorial, el intelectual kolla aborda críticamente la cuestión de las “dos argentinas”: la nacional-popular y la liberal-antipopular. González discute la obra de Víctor M. Sonego, *Las dos Argentinas: pistas para una lectura crítica de nuestra historia* (1983<sup>18</sup>). Destaca que en ella Sonego distingue entre una Argentina nacional-popular, que es la de los caudillos y grandes líderes populares, creadora de regímenes autocráticos de base popular. Que propugna un modelo industrial, una identidad nacional con “esencia” popular, cristiana, indio-hispana, antiliberal y anti-iluminista. La otra, es la Argentina liberal, cuyo modelo económico es agroexportador dependiente, de librecambio. La argentina liberal propugna una identidad antipopular, proanglosajona y mercantilista. No discutiré aquí esta interpretación de Sonego ni la recepción de González por razones de espacio.<sup>19</sup>

El intelectual kolla problematiza la interpretación de Sonego sobre las “dos argentinas” desde un lugar “indio”. Afirma que los pueblos y naciones indias-indígenas no forman partes de estas dos Argentinas, las de la “civilización o barbarie”, “unitarios o federales”, “peronismo o anti-peronismo”. En esas Argentinas los pueblos indios solo están como “convidados” (González, 2024: 60), sin decisión política alguna. No solo focaliza la crítica hacia el proyecto liberal, sino también al proyecto nacional-popular; en particular a quienes adhiriendo a la “Argentina nacional-popular” aun así consideran que “los argentinos descienden de los barcos”, negando a los pueblos y naciones indígenas.

Para profundizar la crítica plantea una distinción entre el “sujeto estatal argentino” y el “sujeto cultural indio-indígena”. Si bien los kollas tienen ganado un reconocimiento cultural casi hegemónico en el noroeste argentino<sup>20</sup>; esto no supone que tengan un reconocimiento como sujetos políticos que construyen y/o disputan el poder político y económico. La distinción de González entre *sujeto estatal* y *sujeto cultural* puede ser analizada con la distinción entre un sujeto estatal-nacional (el argentino) y un sujeto nacional sin Estado (los indios).

El *sujeto estatal*, afirma González, está constituido por “el blanco, el gringo, el eurocéntrico, los criollos”. Estos son los que disputan y construyen el Estado-nación. Por otra parte, está el “sujeto cultural”, que son los kollas, los mapuches, los qom, los

18 La obra de Víctor Sonego, poco conocida, está inscripta en el “revisionismo histórico” argentino, en su caso de filiación social-cristiana. Fue profesor de Historia del Derecho en la UBA. Perteneció al Partido Demócrata Cristiano, en una corriente denominada Humanismo y Liberación afín al campo nacional-popular (Ferrari 2017).

19 El filósofo Rodolfo Kusch, en *América Profunda* (1962) tuvo una visión similar sobre la historia argentina. González relee a Kusch desde una perspectiva indianista, incorporando a la descripción de las dos argentinas las categorías kuscheanas de “ser” y “estar”. Interpreta que la Argentina nacional popular es la del “estar siendo” y del “hedor” para los pulcros argentinos. Mientras que la Argentina liberal es la del “ser”, que elogia la pulcritud blanca. Concluye que éste es el fondo histórico y ontológico de la grieta entre peronismo y antiperonismo. Pero, a diferencia de Kusch, González entiende que es una grieta que se produce entre los sujetos estatales argentinos, no entre los pueblos indios.

20 La institucionalización estatal de la Pachamama es analizada por Espósito (2022) y por Avalo y Durán (2024).



guaraníes y demás pueblos (35 en total reconocidos por el Estado argentino<sup>21</sup>). Si se los incorpora al Estado-nación, se lo hace de un modo folklorizado como “buen salvaje”. Dice: “Somos los indios como adorno folklórico. No hacemos al estado, solo en el relato” (González 2024: 72).

A partir de la experiencia del Tercer Malón de la Paz (2023), González concluye que en Argentina “figuramos como sujetos históricos con derechos, pero solo en sus escritos o relatos, ya que en la práctica real [los indios] no tenemos cabida en sus agendas y más tratándose de problemas que afectan intereses como son nuestros bienes naturales (González 2024: 70). Lo que está en discusión es el reconocimiento formal de esos derechos. Para González no es suficiente que formalmente se reconozca, desde 1994, en la Constitución argentina (Art. 75 inciso 17) algunos derechos específicos para los pueblos indígenas, como a la educación bilingüe y la restitución de tierras comunitarias. Pues esto se tradujo en políticas limitadas y supeditadas a los intereses económicos dominantes en la historia reciente. Es un reconocimiento que se hace bajo el tutelaje estatal y de acuerdo a los intereses del capitalismo extractivista. Visto en perspectiva histórica, considera que, desde mediado de los años 90 del siglo pasado, se abrió un proceso de reconocimiento de los indios-indígenas como sujetos históricos, pero el desafío sigue siendo de ser reconocidos como sujetos políticos. Esto es, no sólo como comunidades y pueblos, sino como naciones indias-indígenas.

Concluye que el Estado argentino está construido sin la participación de los indios en el poder estatal, pues “el sujeto estatal no seríamos los Kollas, siempre serían los criollos, los gringos” (González 2024: 71-72). Y radicaliza la cuestión con el interrogante: “cómo construimos el estado ¿con nosotros o sin nosotros los indios? o damos un paso hacia un estado Kolla” (González 2024: 72). No se encuentra en *El malón es lucha siempre* (2024) otra alusión a un Estado kolla, pero sí a la Nación kolla. Afirma:

La imposición del estado nacional sobre nuestras naciones indias, se hizo con la construcción de un estado donde se ha priorizado los intereses mercantilistas y el beneficio de una élite blanca, criolla, descendientes de los invasores. Una construcción política con ideas liberales, republicanas siempre en dependencia con Europa y después con Estados Unidos. [...] Esta imposición no ha cambiado mucho, hoy es el reflejo de esta práctica con una nueva imposición de una constitución provincial, donde no se verá reflejado el pensar y sentir de nuestra nación Kolla. (González 2024: 11)

Existen naciones indias-indígenas dentro del Estado nación-argentino. Una de ellas es la Nación Kolla. Incluso lo que en países como Ecuador y Bolivia se reconoce bajo el modelo de Estado Plurinacional, en Argentina está muy lejos de ser realidad.

Wayra González continúa y reinterpreta en el siglo 21 una tesis central del indianismo<sup>22</sup> en el contexto argentino. Naciones sin estado, como la nación Kolla, coexisten bajo lógicas coloniales con y en el Estado-nación argentino. La reforma de la constitución jujeña en 2023 no hace más que evidenciar exponencialmente esta co-existencia conflictiva. Aunque existen “dos argentinas”, o mejor, dos proyectos históricos argentinos confrontados (uno de raíz liberal-oligárquico y otro nacional-popular), ninguno expresa ni representa al proyecto de la nación kolla, ni de los demás naciones indias-indígenas.

21 El Estado argentino reconoce 35 pueblos indígenas (no naciones indígenas) según el Censo de Población Indígena (2022), pero es un número variable debido al proceso de negación y recuperación de las identidades indígenas.

22 En Bolivia, los indianistas de los años setenta plantearon la coexistencia conflictiva de dos naciones, una nación blanca-mestiza opresora y otra nación oprimida, la nación india (Reinaga 2010 [1970]).



### ***Una crítica al Estado-plurinacional boliviano***<sup>23</sup>

En la obra *Antología del Neoindianismo* (2025) de Pablo Velásquez Mamani se encuentra una crítica al Estado-plurinacional boliviano desde una perceptiva de la Nación aymara. Según Velásquez el “marxismo del MAS” del siglo 21 realiza artificios “indigenistas”, a los que descalifica también de “pachamámicos”. Recordemos que el indianismo surge diferenciándose del indigenismo, hasta convertirse en su adversario (Cruz, 2018). Parte de ese artificio sería la apropiación que pretende hacer Álvaro García Linera del indianismo. Ese “indianismo-marxista” -afirma el intelectual aymara- es un artificio o un anhelo donde el indianismo queda subordinado al marxismo lo que constituye una variante más del indigenismo de izquierda.

El intelectual aymara se ocupa de varios textos de A. García Linera<sup>24</sup>. Sostiene que en *Crítica de la nación y la nación crítica naciente* (1989) de García Linera hay un reconocimiento de la autodeterminación india, pero a su vez un reduccionismo que consiste en entender al mundo aymara como “comunidad campesina” que es interpretada como un modelo socialista, que serían las raíces del ‘socialismo comunitario’. Para Velásquez aquí opera la reducción de la nación (aymara) a una clase social (campesina). Dice:

El concepto de nación sobrepasa al de la clase, sobre todo ante esta situación colonial. En consecuencia, el principio: comunidad campesina igual a nación Aymara kechua es una explicación contextual, pasajera y parcial. (Velásquez, 2025: 146)

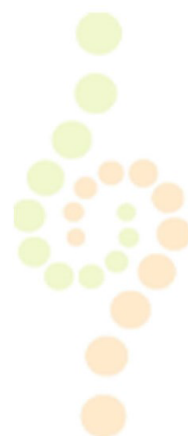
El socialismo comunitario de García Linera incurriría en la reducción de la comunidad a una especie de modelo del socialismo. Esto, advierte Velásquez, es una estrategia indigenista: “La concepción de que lo indígena es comunitario, y lo comunitario es socialista, nos vuelve a traer las ideas románticas e ideales del indigenismo, cuando fantaseaban relatos sobre el “socialismo inka”, etcétera” (Velásquez, 2025: 151). Por ello, para Velásquez, el socialismo comunitario de García Linera no es más que la reedición del socialismo nacionalista boliviano del ‘52.

También refiere al difundido artículo de García Linera titulado “Marxismo e indianismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias” (2005, primera edición). El intelectual marxista busca allí conciliar marxismo e indianismo desde la experiencia histórica del MAS, pretendiendo convertir a Evo Morales como un referente del “indianismo moderado”, contrario al indianismo radical representado a inicios del siglo 21 por Felipe Quispe. Velásquez se ocupa de criticar una afirmación de García Linera, que considera que el indianismo posee una “intelectualidad práctica” importante ente diferentes organizaciones sociales y políticas, pero “el movimiento carece de una propia intelectualidad letrada y de horizontes más estratégicos” (García Linera citado por Velásquez: 147). Para el intelectual marxista, los pocos intelectuales “indianistas” fueron cooptados por el Estado neoliberal en la década de los 90<sup>25</sup>. En cambio, considera que existen “pequeños núcleos

<sup>23</sup> Este apartado forma parte de un artículo más extenso de diálogo con el neo-indianismo (Cruz, 2025b)

<sup>24</sup> Trabaja con las siguientes obras de García Linera: *Crítica de la nación y la nación crítica naciente* (1990) y “El desencuentro de dos razones revolucionarias: indianismo y marxismo” (2007). *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (2014). *Socialismo comunitario. Un horizonte de época* (2015).

<sup>25</sup> Llamo la atención sobre la confusión entre katarismo e indianismo en García Linera. Es acertado su



de marxistas críticos” (en clara alusión a sí mismo) que son los que “con mayor acuciosidad reflexiva vienen acompañando, registrando, y difundiendo este nuevo ciclo del horizonte indianista...” (García Linera citado por Velásquez: 148). Esto es, los marxistas críticos serían los que guían a los indianistas. Pues ante este neo-vanguardismo indigenista, se entiende que la nueva generación de intelectuales aymaras vea en García Linera un nuevo intento de subordinación del indianismo a la izquierda. Concluye Velásquez:

La pretensión de “marxismo- indianismo” de García Linera poco tiene que ver con Fausto Reinaga o cualquier otra variante indianista, ni tampoco con alguna variante katarista. Es más, esta propuesta ni siquiera proviene o se asume desde la propia indianidad o aymaridad, sino tan solo de un “anhelo”, o en el peor de los casos, un artificio. Ya que el indianismo es totalmente supeditado al marxismo. (Velásquez, 2025: 147)

La crítica teórica de Velásquez está atravesada de la crítica política al gobierno del MAS, en particular a la izquierda en el MAS, de la cual García Linera es su exponente máximo en cuanto intelectual y vicepresidente (2006-2019). La crítica política central es que el MAS no es un gobierno indio o aymara, a pesar de Evo Morales. Considera que los espacios jerárquicos están “en las manos de la misma casta colonial de siempre”, ahora “socialistas”. Se utiliza a lo “indígena” para propósitos distintos a la autodeterminación y liberación de las naciones indias, en particular de la aymara. Para el neo-indianista, los intereses de la izquierda masista son distintos y “contrarios a los intereses de las naciones ‘indias’ a las que se adscriben tanto el indianismo y el katarismo, la izquierda gobernante, dice Velásquez, no “buscan la realización de los objetivos indígenas como la autodeterminación y liberación, distintos a los preceptos socialistas...” (Velásquez, 2025: 132.)

En síntesis, Velásquez plantea dos críticas al marxismo de García Linera y a la izquierda (en particular al MAS): sociológicamente el poder del Estado sigue en manos de una “casta colonial”, que no es aymara ni de otra nación “india”. Utiliza un “criterio racial” para caracterizar a esa casta como blanca-mestiza.<sup>26</sup> A su vez, la incapacidad teórica del marxismo para entender el problema nacional aymara radica en su “mentalidad colonial”, que rechaza a “lo indio”, rechaza lo “aymara”. Esta mentalidad colonial conduce a valorar como modelo político lo “exógeno”. O bien, a idealizar un socialismo comunitario en el mundo aymara, que según Velásquez es un invento indigenista.

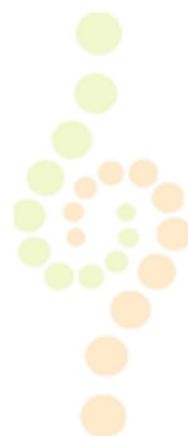
En el Estado Plurinacional de Bolivia, el neo-indianismo se desarrolla explícitamente como un nacionalismo sin estado. El nacionalismo aymara es pensado y propuesto como una nueva etapa neo-indianista (incluso pos-indianista<sup>27</sup>) adecuada al siglo 21. Se encuentran varios ensayos dedicados a distinguir al indianismo clásico y el nuevo indianismo. En el ensayo “Prolegómenos del nacionalismo aymara” Velásquez brinda algunos elementos para comprenderlo. La formulación específica de “nacionalismo aymara” sur-

---

análisis sobre la cooptación neoliberal, en los años noventa, de dirigentes e intelectuales aymaras, cuya figura más visible fue Víctor Hugo Cárdenas, vicepresidente del neoliberal González Sánchez de Lozada. Pero García Linera no distingue entre el indianismo y el katarismo representado por V. Hugo Cárdena, explícitamente anti-indianista.

<sup>26</sup> El neo-indianismo, siguiendo al indianismo clásico, considera que izquierda y derecha son de la misma “casta colonial”: “las diferencias raciales eran muy marcadas, y los izquierdistas y derechistas compartían la misma procedencia blanco-mestiza (incluso compartían y comparten lazos de familiaridad entre padres derechistas e hijos izquierdistas; pero lo más importante, siempre detentores del poder) que actuaba en beneficio propio, negando a la mayoritaria indígena” (Velásquez, 2025:136).

<sup>27</sup> Es la perspectiva de Abraham Delgado Mancilla en *Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria, 1960-2017* (2017).



ge en el siglo 21. Sitúa como antecedentes al indianismo y al katarismo: “El indianismo y el katarismo son proto-nacionalismos, que son la cimiento del nacionalismo Aymara” (Velásquez, 2025: 167). Tres son los momentos de este giro ideológico: primero como indianismo-katarismo, luego como neo-indianismo para llegar al nacionalismo aymara<sup>28</sup>. Se trata de un nacionalismo con Nación, pero sin Estado. Por lo cual también se trata de un proyecto político para construir un Estado aymara. Esta cuestión, sin duda, posee la mayor envergadura y problematicidad, que es abordada sin eufemismos.

Caracteriza a la sociedad aymara como una “sociedad abierta”, capaz de diálogo con diferentes ideologías (marxismo, anarquismo, neoliberalismo y hasta con la New Age). Ahora bien, esa apertura del aymara es visible en su burguesía ascendente.<sup>29</sup> En la era de la globalización se produjo una modernidad aymara:

Pero el aymara en la actualidad, se halla mayoritariamente en las ciudades y es mayoría poblacional, se dedica al comercio y la manufactura, habla varios idiomas, tiene estudios superiores, y viaja por el mundo, es decir el aymara está globalizado, es moderno (Velásquez, 2025: 186).

El surgimiento de los *qamiris* (burguesía aymara), como (etno)clase social, abre la discusión sobre la función del capitalismo en el proceso de construcción de la Nación aymara y, según se proyecta, un Estado aymara. Considero que ese “nuevo sujeto” es posible por el relativo éxito económico del gobierno del MAS en el período 2006-2019. El socialismo quedó en la discursividad política. Pero lo que se habría desarrollado es un capitalismo con fuerte intervención estatal.

Velásquez advierte que no basta con acumular riquezas, es preciso también una élite intelectual aymara, que guíe a esa burguesía. Esa élite, en su visión, aún no está constituida como tal. Su meta política es construir un Estado aymara: “Toda nación busca su Estado propio. La nación aymara busca su soberanía política, busca su Estado Aymara, para existir y aportar a este mundo” (Velásquez, 2025: 186). Sostiene Velásquez que toda nación se define por una lengua común -y el aymara es una lengua común-, pero además una nación se constituye cuando posee su propio Estado: “Entonces la nación Aymara es más que la lengua, y el aymara es un ser moderno y globalizado. El aymara “hablará” plenamente su lengua y “existirá” en el mundo cuando tenga su propio Estado” (Velásquez, 2025: 187).

Velásquez entiende que el nacionalismo aymara es una alternativa al nacionalismo boliviano, a la vez que es un avance respecto al legado del indianismo clásico. Su supuesto político básico es: toda nación posee su aristocracia. La aristocrática aymara tiene por tarea la reunificación de la nación aymara. El neo-indianismo es estado-céntrico, es decir, sostiene la posibilidad emancipadora del Estado moderno, pero aymarizado. Si por

28 Destaca como un texto pionero al *Estado federal aymara* (2016) de Kiwi Casta ya donde se analiza como antecedentes claves del nacionalismo aymara la cuestión de la liberación india propuesta por Fausto Reinaga en los setenta, y la hegemonía kolla propuesta por Fernando Antoja a inicios del siglo 21 como antecedentes claves. Cabe aclarar que la visión de Antoja sobre Reinaga es crítica y hasta opuesta en varios niveles, que aquí no se analizan.

29 Otra diferencia radica en el modo de comprender el pasado y, sobre todo, proyectar el futuro. Afirma Velásquez Mamani que el indianismo antiguo posee una lógica de “reproducción cultural”, que conlleva una acentuación del pasado bajo la idea de “reconstrucción del Tawantinusyu”. No duda en calificar a esta posición como “construcción ideal”. Mientras que el neo-indianismo pone el acento en lo porvenir: en una producción cultural nacional nueva, que consiste en la primacía de un Estado (no sólo nación) aymara.



un lado se distancia de la izquierda comunistas también se diferencia del anarquismo. Advierte:

A los anarquistas informarles que los aymaras, desde el principio del indianismo y el katarismo, buscan el poder, la composición de su propio Estado a su semejanza. Tiene un sistema social jerarquizado y muy bien ordenado. Es moderno y citadino, y busca nuevas formas de co-existir con el mundo. Ni está estancado en el campo y la comunidad ideal, ni solo es capaz de la producción agrícola, también propende a las artes liberales, a la formación de alto nivel, y a los placeres humanos. (Velásquez, 2025: 191)

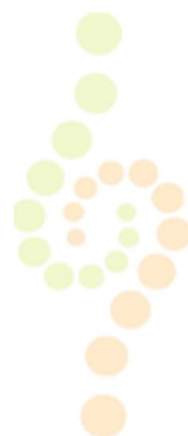
La divergencia entre nacionalismo e izquierdas tiene ya su historia, específica en cada contexto, pero común en los núcleos centrales. El nacionalismo aymara no sería una excepción.

### **Conclusión**

Para concluir expongo algunos desafíos teóricos políticos que surgen de lo arriba planteado, teniendo como horizonte el proceso del poder indio-indígena con las Wiphalas en alto, que es fluctuante, se irradia con diversa radicalidad o estrategias de articulación y negociación.

1. La relación entre los pueblos-naciones indias-indígenas con el Estado nacional argentino o el Estado plurinacional boliviano es conflictiva. Si bien hay elementos comunes en la crítica indianista a ambos Estados, también hay diferencias importantes. La crítica de Wayra González no se focaliza en el marxismo, ni el socialismo, ni la plurinacionalidad. Sino que se enfrenta a las políticas extractivistas en los territorios de la nación kolla, tanto del Estado nación gobernado por neoliberales-libertarios (con políticas excluyentes), como también por “nacionales populares” (con políticas de inclusión). En cambio, la crítica de Pablo Velásquez se dirige al Estado plurinacional gestado en el gobierno de Evo Morales. Evidentemente, esto tiene que ver con los contextos políticos y económicos diferentes de la historia reciente de Bolivia y Argentina. La crítica de Wayra González a la “argentina nacional-popular” se aproxima a la de Velásquez al “socialismo indigenista”, pero no es la misma. El socialismo no forma parte del horizonte nacional popular en el siglo 21. El problema en Argentina es el Estado nación capitalista, ahora en su faceta neo-extractivista. Y ese es el eje de la crítica de Wayra González.
2. Otra diferencia importante radica en la centralidad estatal que tiene el proyecto del nacionalismo aymara, diferente a la afirmación de Wayra González en favor de la autodeterminación de la nación kolla, sin énfasis alguno en una futura estatalidad. Pablo Velásquez propone una estrategia de construcción de un Estado aymara a partir de los *qamiris*, una burguesía aymara disputando poder dentro del capitalismo. En el caso de Wayra González, se apuesta a una reconstrucción de la Nación kolla pero desde las comunidades existentes y no desde una clase social indígena en ascenso. El autonomismo comunal-nacional es más propio del planteo de González. Esto abre interrogantes fundamentales sobre la articulación de nación y clase social.
3. La lucha de clases y las naciones sin estado. Otro punto fundamental es el encuentro y desencuentro de los indianismos con la izquierda socialista<sup>30</sup>. En caso del neo-in-

30 En el caso de Jujuy, el Frente de Izquierda de los Trabajadores tiene una gran relevancia hasta en el campo electoral.



dianismo en Bolivia, se constata la continuidad del desencuentro con la izquierda “campesina-indígena”, y sus intelectuales, que gobernó casi dos décadas el Estado boliviano. Allí, la ruptura entre indianismos e izquierdas parece irremontable. En el caso del indianismo en Jujuy-Argentina, se parte de un punto común de crítica al Estado Nación: por ser un Estado-burgués y capitalista según la izquierda, por ser un Estado racista y colonial según el indianismo. Aunque no es la misma crítica, se entrecruzan. El capitalismo también se estructura racialmente. El diálogo parece posible, y se puede potenciar desde la tradición crítica sintetizada en la obra de José Carlos Mariátegui, continuada entre otros por Aníbal Quijano.<sup>31</sup> Lo extraño es el silencio y, hasta ninguneo, del pensamiento indianista por gran parte de las izquierdas en Argentina y Bolivia<sup>32</sup>. Una excepción problemática tanto para las izquierdas revolucionarias como para los indianistas actuales, como se vio, es el “indianismo-marxista” de Álvaro García Linera.

4. La “plurinacionalidad” no es una meta central en los indianistas aquí presentados. Es criticada por el neo-indianismo aymara en Bolivia<sup>33</sup>. Y en el caso de Wayra González, aparece nombrada pero no como una propuesta a construir. Es una cuestión a profundizar. La “pluri-nacionalidad” estatal proviene de la historia reciente de Bolivia y Ecuador. En Chile fue parte del proyecto de reforma constitucional que no llegó a buen puerto<sup>34</sup>. Entiendo que la plurinacionalidad es un ensayo proveniente de la mixtura de sectores indígenas con sectores del “campo progresista” no indígena. En Argentina, el feminismo fue el primero en asumirlo. El Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina cambió su nombre a Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales y No Binaries (Gigena, 2022)<sup>35</sup>. Según Abigail Morenigo Jure, una joven feminista en Jujuy, se asume la idea de plurinacional “no solo por el reconocimiento de las naciones indígenas, que también son parte de lo que es Argentina, sino más bien fueron las prácticas concretas de feminismos plurales lo que llevó a ese cambio ... desde estas miradas disidentes del feminismo hegemónico blanco...” (Morenigo Jure, comunicación personal). Con lo aquí planteado se puede despejar un punto de diálogo, pues desde el indianismo se postula la vigencia y potencial político

31 La tradición de un “marxismo indio-americano” tiene vertientes en disputa en Argentina, la nacional popular expresada en María Pía López (2016) y la trotskista realizada por Juan Dal Maso (2023).

32 Una obra que se ocupa del indianismo desde una perspectiva trotskista es la de Javo Ferreira, *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en Los Andes* (2019) Si bien plantea algunas críticas plausibles, otras insostenibles, al indianismo de Fausto Reinaga, su esfuerzo está puesto en impugnar al indianismo y reivindicar que la real vía revolucionaria es la de su grupo. Maristella Svampa, en *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollismo y populismo* (2016) refiere al indianismo como ineficaz en lo político. En su reconstrucción de la “emergencia indígena” en Bolivia tiene más relevancia el katarismo que el indianismo. El título de la obra de Svampa lleva el concepto “indianismo”, pero sitúa a Fausto Reinaga -intelectual fundamental del indianismo político- sólo como el que influyó en el katarismo y lo califica de “panfletario” e “ineficaz políticamente”. Para la investigadora, la antropología crítica y el katarismo contribuyeron al proceso de “emergencia indígena” ¿y el indianismo?

33 El reconocimiento formal de la plurinacionalidad no ha generado consenso, tal como lo analizan para el caso boliviano intelectuales como Silvia Rivera Cusicanqui (2015) y Pablo Mamani (2017).

34 La fallida reforma constitucional de Chile en 2022 iba a reconocer a 11 naciones indígenas: mapuche, aymara, rapa nui, atacameño, quechua, colla, diaguaita, chango, kawésar o alcalufe, yagan o yámana, y selk'nam.

35 A. Gigena (2022) da cuenta de la articulación de la politización indígena y feminista indígena con la plurinacionalidad también en Bolivia, Chile y Ecuador, además de Argentina.



emancipador de las naciones sin estado; desde cierto campo progresista se formula la posibilidad de estados “pluri-nacionales”. Ambos parten de una crítica al Estado mono-nacional y ese es el punto de diálogo factible. A su vez, muestra la necesaria crítica feminista al indianismo.

5. En el contexto argentino, donde el libertarianismo plantea una “batalla cultural” anti-Estado para depositar sus creencias en el Mercado capitalista, la crítica indianista no es equivalente a la crítica libertaria. Delimitar con precisión la diferencia e incompatibilidad de dicha crítica es fundamental. Para ello, considerar la crítica al racismo de los Estados nacionales como el argentino es clave. Si hay una constante en la crítica al Estado-nación es por su racismo constitutivo, crítica previa a la que desde los noventa reinstala el pensamiento de-colonial. En ese sentido, la crítica libertaria al Estado-nación es una variante occidental y capitalista, con fuertes rasgos de “supremacismo blanco” a lo sudamericano. Lejos de ella está la crítica indianista al Estado-nación.

### Referencias

- Avalo, A. V., & Duran, V. V. (2024). «Pachamama no te cuida»: Institucionalidad indigenista en contextos neoextractivistas en Jujuy, Argentina (2015-2022). *Debates en Sociología N° 58* (pp. 171-206)
- Antonelli, Lihuen y Morales, Natalia (2025). “La fiebre por el litio: negocio verde, resistencia y un futuro por construir”. En: Juan Duarte y Esteban Mercatante (coord.) *El extractivismo en Argentina*. Buenos Aires: Ed. IPS, (pp 259-332)
- Aramayo, Benito (2023). “Sobre la evolución de la economía y la política de Jujuy”. En: Carlos Rivero y Reinaldo Castro (comp.), *La fase voraz del neocolonialismo*. San Salvador de Jujuy: Yará. (pp 59-70)
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Revista de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, (pp 15-37)
- Centro Kolla (1981). “Propuesta a los pueblos y/o naciones del Tawantinsuyu”. *Pueblo indio*. Año 1 n° 1, p. 45.
- Cruz, Gustavo R. (2018). “La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reina”. *CUADERNOS AMERICANOS*, Vol. 165, 159 – 182.
- \_\_\_\_\_ (2023). “Indianismo”. A. Kozel, D. Rawicz y E. Devés, *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, Conceptos, Enfoques*: Santiago de Chile: Ariadna ediciones, 153-157.
- \_\_\_\_\_ (2024). “Tercer Malón de La Paz: crítica a la estructura racista-capitalista democrática”. E-I@tina. Revista electrónica de estudio latinoamericanos. Vol. 22,n°88.
- \_\_\_\_\_ (2025a). “Crisis de la democracia neo-indigenista cuando se levantan las Wiphalas”. C. Asselborn y O. Pacheco (ed.). *Democracias, Sujetos y Subjetividades*. Córdoba: EDUCC, (pp27-44)
- \_\_\_\_\_ (2025b). “Diálogo crítico con el Neo-indianismo”. *Otros logos*. N° 16. 68-91
- Dal Maso, Juan (2023). *Mariátegui. Teoría y Revolución*. Buenos Aires: Ed. IPS.



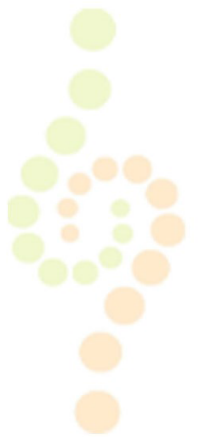
- Delgado Mancilla, A. y Thomson, S. (2017). Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria, 1960-2017. Bolivia: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista – Ch'ikhi Ajayu.
- Durán, Valeria (2018). *El legado indianista-katarista para una filosofía política india. Hacia el nacionalismo kolla*. Tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. Inédita.
- Espósito, Guillermina (2022). “Paradigma Pachamama. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol. 12. Artículo en línea disponible en
- Ferrari, Marcela (2017). La democracia cristiana argentina durante la dictadura cívico-militar y la transición temprana (1976-1985). *Historia*, n° 50 vol. I (). 49-77
- Ferreira, Javo (2019). *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena*. Buenos Aires: Ediciones IPS, 3° edición.
- Fornillo, Bruno (coord.) (2019). *Geopolítica del litio. Industria, ciencia y energía en Argentina*. Buenos Aires: Ed. El colectivo y CLACSO.
- Frites, Eulogio (1974). “Los indígenas en Argentina”. *Por la liberación indígena*. En: Adolfo Colombres (comp.). Buenos Aires: Ed. del Sol, 196-207.
- García Linera, A. (1990). Crítica de la nación y la nación crítica naciente. *Bolivia: Ofensiva roja*.
- \_\_\_\_\_ (2007). El desencuentro de dos razones revolucionarias Indianismo y Marxismo. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 3, 1-12.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Identidad Boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Socialismo Comunitario: un horizonte de época*. Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Assamblea Legislativa Plurinacional Bolivia.
- Gigena, Andrea I. (2013). *Procesos de subjetivación de campesinos e indígenas en las luchas por la tierra en el norte argentino*. Córdoba: EDUCC.
- \_\_\_\_\_ (2022). *La politización feminista e indígena en Abya Yala*. Bielefeld: CALAS.
- González, Wayra (2021) *¿Indio resistente? ¿indio permitido?* Kollasuyu: Resistir creando.
- \_\_\_\_\_ (2024). *El malón es lucha siempre*. S. S de Jujuy: Resistir Creando.
- López, María Pia (2016). *José Carlos Mariátegui. Lo propio de un nombre*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Gral. Sarmiento.
- Mamani, Pablo (2017). *El Estado neo-colonial*. La Paz: Rincón ediciones.
- Nación Kolla, *Documento Convocatoria al Tercer Malón de la Paz*, Abra Pampa, 14/06/23. Archivo personal
- Ontiveros, Gustavo G. (2025). *Cueva del Inca, Tilcara. Territorio indígena*. Inédito.
- Ontiveros Yulquila, Asunción (2024). *La invasión del Tawantinsuyu*. Humahuaca-Jujuy: Chakana ediciones.
- Reinaga, Fausto (1967). *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz: Ediciones PIB.
- \_\_\_\_\_ (2010 [1970]), *La revolución india*. La Paz: La mirada salvaje.



Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia: el giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra rota y Plural ed.

Toqo, Sixto Vázquez Zuleta (1995 [1985]). *Indiomanual. Manual para el uso del indígena argentino*. Humahuaca: Instituto de Cultura Indígena.

Velázquez Mamani, Pablo (2025). *Antología del Neoindianismo*. El Alto-Bolivia: Ed. Nina Katari.



## Defender y guardianar las aguas: experiencias acuerpadas que re-existen a los regímenes extractivistas en Catamarca

Por Mariana Moreno\* y Federico Vega\*\*

### Introducción

**D**e agua somos. De las aguas brotó la vida. Aunque las comunidades humanas no tengamos certezas definitivas sobre cómo llegaron las aguas a la Tierra, existe un consenso incuestionable: sin agua no es posible la vida. Reconocer esta dependencia radical de las aguas nos obliga a interrogar las formas históricas en que nos relacionamos con ellas. Mientras en nuestro planeta la cantidad de agua que hay hoy en la Tierra es la misma que había en el año 1800, las sociedades humanas se han multiplicado incrementando sus demandas y su capacidad de alterarla.

Como advierte Herrero (2020), el problema no es únicamente cuánta agua hay en la Tierra, sino las formas en que los modelos de producción y consumo reorganizan su disponibilidad, transformando en escaso aquello que sostiene la trama misma de la vida. El problema fundamental radica, entonces, en el tipo de vínculo que establecemos con las aguas, porque a diferencia de otras especies, los seres humanos no solo dependemos materialmente de ellas, sino que también les atribuimos sentidos, valores e intencionalidades que orientan nuestras prácticas. En las sociedades modernas, este vínculo se ha configurado a partir de una matriz de apropiación que piensa lo otro con vida (como las aguas) como objeto de expropiación y de conquista.

Esta racionalidad colonial-moderna está indisociablemente ligada a la expansión de tecnologías e infraestructuras destinadas a intervenir, disponer y alterar las fuentes, cursos, flujos y ciclos de las aguas. El modo moderno de tratar las aguas supone, así, un conjunto de dispositivos técnicos, científicos y políticos orientados a su control, regulación y aprovechamiento productivo. En este sentido, como muestra Worster (1985) la expansión del control moderno sobre el agua se consolidó históricamente a partir de una poderosa alianza entre ciencia, estado y capital, lo que el autor denomina la “santísima trinidad” del desarrollo moderno del agua, mediante la cual los sistemas hídricos fueron progresivamente reorganizados y transformados en infraestructuras al servicio de proyectos de expansión económica y poder político.

La des-sacralización de las aguas, entonces, forma parte de un proceso histórico de imposición de una nueva concepción del conocimiento (Mignolo, 1998), sostenida en la separación entre naturaleza y sociedad. Desde esta perspectiva, los fenómenos vitales pasan a ser concebidos como objetos externos susceptibles de ser analizados, medidos

---

\* Instituto Regional de Estudios Socio-culturales (IRES) Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Catamarca (UNCA). E mail de contacto: [morenomariana382@gmail.com](mailto:morenomariana382@gmail.com)

\*\* Instituto Regional de Estudios Socio-culturales (IRES) Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Universidad Nacional de Catamarca (UNCA). Facultad de Humanidades y Facultad de Ciencias Económicas y de Administración (UNCA). E mail de contacto: [federicovega29@gmail.com](mailto:federicovega29@gmail.com)



y controlados. En este sentido, don Marcos Pastrana (2007) señala que la ciencia, para comprender los procesos de la vida (como los que atraviesan a las aguas), tiende a interrumpirlos, detenerlos y aislarlos de las tramas de relaciones de las que forman parte. De este modo, el conocimiento se produce fragmentando los procesos vivos para volverlos observables y manipulables, consolidando una mirada que transforma a las aguas en objeto de estudio, intervención y aprovechamiento, antes que en parte de una red viva de relaciones que sostiene la existencia.

Pero no todos los pueblos se fundan sobre un sistema hidrosocial destructivo, que fragmenta los procesos de la vida para volverlos objeto de conocimiento y control. Existen también comunidades que reconocen y sienten que los seres humanos somos, material y literalmente agua. Sus cosmovisiones y matrices de relacionamiento sociopolítico logran construir territorialidades habitables porque, como sostiene don Marcos Pastrana (2007), hay quienes producen conocimiento a partir de la observación y la convivencia prolongada con los ciclos de la vida, aprendiendo de los procesos sin interrumpirlos.

Para estos pueblos las aguas están en el centro de la vida; defenderlas de la voracidad extractivista pone de manifiesto la irracionalidad de la pretendida “racionalidad” del capital. En este sentido, las formas de re-existencia y organización en defensa de las aguas de estos pueblos deben ser comprendidas, como señala Lourdes Albornoz (recuperado de Parodi y Maresca, 2023), a partir de una profunda vinculación con los ciclos y dinámicas de las aguas. Desde esta perspectiva, los propios cauces de las aguas se vuelven una imagen potente para pensar las formas de organización colectiva, porque, así como las aguas nacen en las vertientes, recorren distintos territorios y continúan su curso atravesando transformaciones sin perder su continuidad, también las prácticas comunitarias y de defensa se nutren de esa dinámica viva, abierta y relacional. Las aguas nos enseñan que la vida se sostiene en movimiento, en interdependencia y en la capacidad de enlazar distintos tiempos y territorios.

Desde este lugar, el artículo se propone analizar la defensa de las aguas como bien común a partir de un conjunto de prácticas colectivas desarrolladas en la provincia de Catamarca, entendidas como formas situadas de producción y cuidado de lo común en tiempos atravesados por regímenes extractivistas. Desde la Ecología Política del Sur, proponemos avanzar en la comprensión de que estas prácticas constituyen formas de *guardianar los vínculos* que sostienen la existencia: los vínculos entre las personas, con los cuerpos, con la memoria de los pueblos, con la tierra y con las aguas que hacen posible la vida.

El corpus de análisis se compone de registros periodísticos, comunicados de organizaciones, documentos institucionales, materiales audiovisuales y producciones elaboradas por los propios colectivos involucrados en las luchas por las aguas. Estas experiencias son abordadas como escenas analíticas que permiten iluminar los modos en que las aguas son resignificadas, defendidas y politizadas en contextos de conflictividad socioambiental.

El artículo se organiza en cuatro apartados principales. En primer lugar, se desarrollará una aproximación teórica a la noción de aguas desde perspectivas críticas que permiten comprenderlas como el bien común por excelencia de la Tierra que conecta todos los estratos de la materia y hace posible la vida de todas las especies. En segundo lugar, se analizarán las prácticas de desviación y apropiación de las aguas insumidas en el mundo de los objetos, abordando el modo en que distintos proyectos extractivos reorganizan los territorios y los sistemas hídricos en Catamarca. En el tercer apartado se recuperarán diversas prácticas colectivas de defensa común de las aguas desarrolladas en



distintos territorios de la provincia con el objetivo de mostrar cómo estas luchas expresan otras formas de concebir las aguas, como condición viva de la existencia y como eje organizador de la vida colectiva. Finalmente, en el cuarto apartado se presentan algunas reflexiones finales orientadas a problematizar las disputas contemporáneas en torno a las aguas y a destacar el potencial político de las prácticas colectivas.

### *Semillero epistémico-político de las aguas*

Interrogar por qué las aguas deben ser pensadas desde las ciencias sociales supone, en primer lugar, cuestionar la matriz epistemológica que las ha situado tradicionalmente como objeto exclusivo de las ciencias naturales. Esta delimitación disciplinar se inscribe en un proceso más amplio de constitución del pensamiento moderno, en el cual la separación entre sociedad y naturaleza se consolida como uno de sus principios organizadores. Las formulaciones de Descartes (1637) y Bacon (1620) resultan fundamentales en este punto, en tanto contribuyen a instituir una concepción de la naturaleza como objeto externo, susceptible de conocimiento, control y dominación (Machado Aráoz, 2010a). En este marco, las aguas son reducidas a una sustancia físico-química, despojada de sus dimensiones históricas, sociales y políticas.

No obstante, esta escisión ha mostrado sus límites frente a la creciente complejidad de las problemáticas socioambientales contemporáneas. Los conflictos en torno al acceso, la distribución y la apropiación de las aguas evidencian que no se trata únicamente de un fenómeno natural, sino de un campo atravesado por relaciones de poder, marcos normativos, disputas territoriales y pluralidad de saberes (Panez Pinto, 2024).

En este contexto, la Ecología Política del Sur puede ser comprendida como una “ciencia de las conexiones vitales”, en tanto busca restituir los vínculos entre los distintos órdenes de la existencia que el pensamiento moderno fragmentó. En este sentido, el aporte de Morin (1995) resulta central, ya que su paradigma de la complejidad propone superar las lógicas reduccionistas y disyuntivas para pensar la realidad como un sistema de interrelaciones dinámicas, en el que los fenómenos no pueden ser comprendidos de manera aislada. Aplicado al estudio de las aguas, este enfoque permite reconocerlas como nodos que articulan procesos físicos, biológicos y sociales, configurando redes de interdependencia que sostienen la vida.

En este marco, pensar un abordaje teórico desde perspectivas críticas que comprendan las aguas como bien común por excelencia no constituye únicamente una opción conceptual, sino una necesidad analítica y política frente a los límites de los enfoques convencionales. Las perspectivas dominantes tienden a definir el agua como un recurso natural gestionable, cuantificable y apropiable (Katuta, 2024). Sin embargo, este enfoque resulta insuficiente, en tanto abstrae al agua de los entramados ecológicos y sociales que la constituyen, reduciéndolas a un insumo.

Las perspectivas críticas permiten desnaturalizar esta operación y mostrar que dicha definición es histórica, situada y funcional a formas específicas de organización social. Desde la Ecología Política del Sur<sup>1</sup>, entendida como ciencia de las conexiones

---

<sup>1</sup> Ecología Política del Sur refiere, en este trabajo, tanto a un campo crítico de pensamiento latinoamericano y del Sur global, que problematiza los regímenes de verdad hegemónicos en torno a la Naturaleza, las relaciones entre Modernidad, Capitalismo y Colonialismo, y las formas históricas de apropiación y reorganización geopolítica del mundo; como a su vez al Colectivo de Ecología Política del Sur, grupo de investigación radicado en el



vitales, las aguas son concebidas como una dimensión fundamental de la trama de la vida en la Tierra (Capra, 1998). No obstante, su comprensión ha estado históricamente atravesada por reduccionismos que las han definido como recurso natural, insumo productivo u objeto de gestión técnica. Frente a estas lecturas, distintos enfoques proponen desplazar la mirada utilitarista para comprenderlas como un bien común por excelencia (Dardot y Laval, 2015; Sauer, 2024), es decir, como una condición material y relacional que hace posible la existencia de múltiples formas de vida; humanas, no humanas y más que humanas (De la Cadena y Blaser, 2018; Stengers, 2005; Kopenawa y Albert, 2019).

Desde esta perspectiva, las aguas no pueden ser comprendidas como entidades aisladas ni como objetos pasivos disponibles para su apropiación. Por el contrario, constituyen una sustancia dinámica que circula y conecta los distintos estratos de la materia; atmósfera, suelos, sistemas montañosos, ríos, acuíferos y cuerpos vivos (Machado Aráoz, 2024). Este carácter circulatorio evidencia que las aguas forman parte de sistemas complejos de interdependencia, en los que lo biológico, lo geológico, lo social y lo político se encuentran profundamente imbricados.

En este sentido, las aguas pueden ser pensadas como un elemento constitutivo de los territorios, en tanto participan activamente en la configuración de paisajes, ciclos ecológicos y condiciones de habitabilidad. No solo sostienen la reproducción de la vida en términos biológicos, sino que también estructuran prácticas sociales, formas de organización comunitaria y modos de habitar (Ostrom, 1990). De este modo, las aguas no constituyen un mero soporte material, sino una dimensión activa en la producción de lo territorial.

Las perspectivas de la ecología política han señalado que la reducción de las aguas a la categoría de recurso forma parte de un proceso más amplio de separación entre sociedad y naturaleza propio de la modernidad (Latour, 2022). Esta escisión ha habilitado su fragmentación, cuantificación y apropiación bajo lógicas de gestión que tienden a invisibilizar su carácter vital y relacional. En contraposición, la noción de bien común permite reponer su condición compartida, inalienable y no reducible a la lógica mercantil, subrayando su papel como base material de la vida colectiva.

Pensar las aguas como bien común implica, entonces, reconocer que su existencia no puede ser subordinada a lógicas de acumulación ni a regímenes de propiedad que restrinjan su acceso o alteren sus ciclos (Shiva, 2004). Se trata de una categoría que no solo describe una condición ecológica, sino que también habilita una posición política: la defensa de las aguas como fundamento de la vida y de la posibilidad de sostener territorios habitables. En este sentido, lo común se configura como una dimensión ecológico-política, en tanto no remite únicamente a un conjunto de bienes compartidos, sino a una red de relaciones que sostienen y hacen posible la vida en los territorios.

Asimismo, este enfoque permite recuperar la dimensión ontológica de las aguas como componente vivo de la Tierra que excede su instrumentalización. En diálogo con perspectivas que cuestionan la centralidad humana, las aguas pueden ser comprendidas como agentes que participan en la configuración de ensamblajes eco-ontopolíticos más amplios (Blaser, 2018), desbordando las categorías modernas que las reducen a meros objetos.

En esta línea, la noción de *agua en estado vivo* (Porto-Gonçalves, 2020) permite desplazar la comprensión moderna que la reduce a una sustancia físico-química para si-



tuarla como parte de un entramado relacional, histórico y político. Este enfoque posibilita problematizar su objetivación como “recurso” y propone pensarla como entidad viva, inseparable de los territorios y de las tramas de vida que sostiene. Desde una perspectiva cosmopolítica, las aguas aparecen como portadoras de agencia, memoria y vínculos con múltiples formas de existencia; mientras que, desde la ecología política, se revelan como un campo de disputa epistémica y material atravesado por relaciones de poder. Así, concebir el agua en estado vivo no solo implica ampliar su definición ontológica, sino también cuestionar los regímenes de apropiación y conocimiento que la subordinan a lógicas extractivistas, abriendo la posibilidad de reconfigurar las políticas del habitar en clave de interdependencia y cuidado.

En consecuencia, abordar las aguas desde perspectivas críticas no solo implica un desplazamiento conceptual, sino también una reconfiguración de los marcos desde los cuales se piensan las relaciones entre sociedad, naturaleza y territorio. Este giro resulta clave para comprender las disputas contemporáneas en torno a su apropiación y para abrir la posibilidad de imaginar formas alternativas de habitar que reconozcan su carácter vital, común y relacional.

### *Prácticas de desviación y apropiación de las aguas*

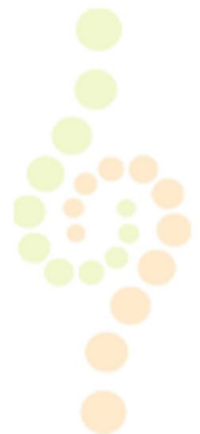
Don Marcos Pastrana nos recuerda que, *si matamos el agua, matamos la vida de los pueblos* (Recuperado de Aranda, 2024), esta afirmación, aunque puede parecer apocalíptica, constituye una constatación profundamente vital: todos los procesos de la vida se desarrollan en interacción con los ciclos de las aguas. Cada pueblo construye modos inseparables, materiales y simbólicos, de uso, valoración e interacción con las aguas.

Pero, aunque la vida humana acontece a partir de las confluencias con las aguas, estas siguen siendo objetos de cosificación y mercantilización, están sujetas al control oligopólico de grandes corporaciones transnacionales que concentran la gestión y disposición de las aguas. En este contexto, Panez Pinto (2024) advierte sobre una profunda paradoja hídrica en América Latina: a pesar de que la región concentra cerca del 31% de las reservas de agua dulce del planeta y dispone del mayor volumen de agua por habitante a nivel mundial, millones de personas no acceden a agua potable en condiciones dignas. Esta contradicción pone de manifiesto que el problema del agua no puede comprenderse en términos de una *escasez natural*, sino en relación con los modos de apropiación, distribución y consumo de las aguas.

Las actividades extractivas, entonces, se sostienen sobre el colapso de masas de agua y constituyen una amenaza para cuencas hidrosociales enteras (Rossi y Martínez Vega, 2024). En este marco, en un territorio como el catamarqueño, históricamente atravesado por la expansión de la megaminería y por los impactos de esta actividad sobre las fuentes de agua, los discursos públicos del Gobierno provincial apelan a la necesidad de que *“cuidar el agua no es opcional, es urgente”*<sup>2</sup>. Este tipo de enunciados que responsabiliza únicamente a los usos cotidianos del agua, puede ser entendido como parte de lo que Machado Aráoz (2021) denomina los *efectos mágicos del lenguaje colonial*, capaces de invisibilizar mundos y producir desapariciones o ausencias ontológicas (Vega & Moreno, 2026), desplazando del campo de lo decible las relaciones de poder y los procesos de

---

2 Lema de la campaña audiovisual difundida durante 2026 por el Gobierno de la Provincia de Catamarca. La pieza invita a revisar prácticas cotidianas vinculadas al uso doméstico del agua (cerrar canillas, reducir consumos, evitar derroches).



apropiación que estructuran el uso de las aguas ¿Qué es lo que se invisibiliza y desaparece con estas campañas? la condición misma de nuestra existencia: las aguas vivas y los procesos hidrosociales que hacen posible la continuidad de la vida. De allí la necesidad de preguntarnos: ¿Cuidar el agua de qué? ¿Cuidarla de quién? ¿Se trata únicamente de revisar las prácticas cotidianas de la población? ¿Qué lugar ocupan en este escenario los usos intensivos del agua por parte de las empresas?

En la provincia de Catamarca, la expansión de la megaminería metalífera y de litio ha implicado la captación, desvío y consumo de volúmenes significativos de agua, muchas veces provenientes de acuíferos fósiles o de zonas de alta fragilidad hídrica, alterando de manera directa los equilibrios hidrosociales y las condiciones de reproducción de la vida en las comunidades locales.

Un antecedente emblemático es el de Minera Alumbreira, que contó con una autorización para extraer 1.200 litros por segundo, equivalentes a aproximadamente 100 millones de litros diarios desde la reserva de agua fósil del Campo del Arenal, en una región caracterizada por condiciones semiáridas y un régimen de precipitaciones reducido. En este esquema, cada tonelada de concentrado de cobre exportado implicaba también la exportación de alrededor de 200.000 litros de agua (Machado Aráoz, 2009).

El proyecto integrado MARA (fusión Minera Agua Rica y Alumbreira) da cuenta de la continuidad y profundización de este modelo extractivo. Ubicado en las nacientes de la principal cuenca hídrica que abastece al departamento de Andalgalá, el emprendimiento proyecta un consumo de 390 litros de agua por segundo, con posibles extracciones nuevamente desde el Campo del Arenal (Machado Aráoz, 2010a). A ello se suman las autorizaciones recientes para campañas de exploración que habilitan el uso de 308.000 litros de agua por día, provenientes de ríos y vertientes locales (río Ingenio y río Minas, Andalgalá). Resulta particularmente significativo que estos volúmenes coexistan con cánones de uso prácticamente irrisorios: en 2024, se fijó un pago de apenas 13.000 pesos por dichas autorizaciones (Chayle, 2026).

En la región puneña de nuestra provincia, la expansión de la minería de litio introduce nuevas y profundas presiones sobre los sistemas hídricos. En el caso del proyecto Tres Quebradas, en Fiambalá, el método evaporítico implica la extracción continua de salmueras subterráneas mediante perforaciones. Para su fase inicial, el proyecto contemplaba 10 pozos con un caudal conjunto de 210 litros por segundo operando de manera ininterrumpida durante todo el año. Este proceso supone la exposición de grandes volúmenes de agua a la superficie en piletas de evaporación, acelerando artificialmente los ciclos hidrológicos del salar y aumentando los niveles de evapotranspiración. El propio informe de impacto ambiental reconoce que el proyecto insumirá aproximadamente 2 millones de litros de agua por cada tonelada de litio extraído y admite que ello podría afectar la disponibilidad para uso agrícola y consumo humano en la zona (Machado Aráoz et al., 2025).

De manera similar, en Antofagasta de la Sierra, el Proyecto Fénix de Livent permite dimensionar con claridad la magnitud de esta apropiación hídrica. Con un consumo anual de 5.694.000 metros cúbicos de agua dulce, la empresa utiliza en apenas 14 días un volumen equivalente al consumo anual de toda la población local, estimada en alrededor de 2.000 habitantes, cuyo consumo total asciende a 219.000 metros cúbicos por año. Si se incorporan los requerimientos de otros proyectos en la zona, como el proyecto “Sal de Vida” de Galaxy, que solicita 650.000 litros de agua por hora del río Los Patos, la escala del fenómeno se amplifica significativamente: en apenas dos semanas de actividad extrac-



tiva podrían consumirse volúmenes equivalentes a tres años de consumo de la población local (Chayle y Fontenla, 2022).

A pesar de estas evidencias, el cambio climático, los usos y las responsabilidades cotidianas continúan siendo los principales tópicos que estructuran la discusión pública sobre las aguas. En este marco, se instala con fuerza la idea de que la actividad agrícola constituye uno de los principales factores de presión hídrica. En esta línea, el Plan Maestro para el Sector Hídrico de Catamarca<sup>3</sup>, elaborado por Mekorot, se presenta como una herramienta técnica orientada a garantizar el uso “sostenible” del agua.

El documento construye una narrativa donde ciertos usos, como la agricultura son visibilizados y problematizados, mientras que otros, particularmente la minería, quedan en un lugar marginal o directamente invisibilizados. La agricultura aparece caracterizada como la principal consumidora de agua, con más de 800 hm<sup>3</sup> anuales destinados al riego, y el problema hídrico es formulado en términos de ineficiencia: *el agua no falta, sino que se utiliza mal*. Al definir el problema como técnico, el plan orienta sus soluciones hacia la modernización (tecnificación del riego, reducción de pérdidas, optimización de la gestión), desplazando así la dimensión política del conflicto. La ausencia de la minería, en este documento resulta particularmente significativa: no se presentan estimaciones de su demanda, no se modelizan escenarios de expansión ni se evalúan sus impactos sobre los sistemas hídricos, solo queda subsumida en la categoría residual de “otros usos”.

Esta omisión adquiere mayor relevancia en el tratamiento de acuíferos estratégicos como el Campo del Arenal, presentado en el documento como un sistema con balance positivo y disponibilidad hídrica holgada, incluso en escenarios futuros. La construcción de este supuesto “excedente” habilita discursivamente nuevos usos y refuerza la idea de abundancia. En este sentido, el plan no solo organiza información técnica, sino que produce una determinada forma de ver las aguas, en la cual los conflictos hidrosociales se reconfiguran como problemas de gestión y eficiencia, y no como disputas políticas y ontológicas en torno a quiénes acceden, en qué condiciones y para qué fines.

Con las cifras y autorizaciones mencionadas, lo que asoma no es sólo un problema de magnitudes, sino un cambio en el estatuto ontológico político de las aguas (Machado Aráoz, 2024). Así se construye un nuevo sistema de prácticas sociales, un nuevo modo de producción social de la existencia, un nuevo lenguaje de valoración (Martínez Alier, 2021), en definitiva, una nueva matriz de relaciones de poder que administra la vida en común.

A nuestro entender allí donde las aguas fueron durante siglos parte viva de los ciclos comunitarios; *agua sagrada*, (Machado Araoz, 2010b), *agua-vida* (Porto-Gonçalves, 2020), *agua-territorio* (Panez Pinto, 2018), *agua-pueblo*<sup>4</sup>, la modernidad instituyó otra forma de vínculo: el *agua científica*. El agua comenzó a ser pensada como objeto de conocimiento y de control. Nombrada como “recurso”, quedó disponible para ser apropiada y al volverse recurso, se volvió también mercancía potencial e insumo estratégico.

Se trata de la instauración de un nuevo sistema sociohidrológico, de un nuevo régimen sociometabólico en el que las aguas dejan de fluir prioritariamente según los ciclos

3 El plan fue presentado públicamente el 12 de septiembre de 2025 por el Gobierno de la Provincia de Catamarca junto a la empresa israelí Mekorot. La información aquí analizada proviene tanto de dicha presentación pública como del material técnico y audiovisual utilizado en esa instancia y posteriormente puesto a disposición de la comunidad.

4 Esta última dimensión constituye una elaboración propia, construida a partir del diálogo entre las lecturas teóricas y las experiencias comunitarias.



de la naturaleza y comienzan a fluir como señalan Boelens y Arroyo (2013) en dirección al poder. Son las burocracias estatales, las corporaciones y los dispositivos técnicos quienes definen qué agua cuenta, para quién cuenta y para qué fines cuenta.

Así, se consolida una doble forma de vinculación con las aguas. La de los pueblos que viven con y a partir de las aguas: las que riegan, alimentan, sostienen, organizan los tiempos, los trabajos y las memorias. Aguas vivas, inseparables de la reproducción de la vida colectiva. Por otro lado, la de los dispositivos del *Agua Moderna* que viven a costa de las aguas: las que bombean, calculan, evaporan, desvían, almacenan y transportan. Aguas abstractas, traducidas a litros por segundo, a metros cúbicos por día y a cánones administrativos.

Es aquí donde la tríada que propone Machado Aráoz (2010b) adquiere toda su potencia interpretativa: el pasaje del *agua sagrada* al *agua científica* desemboca hoy en el sacrificio del *agua futura*. La minería no sólo extrae agua presente: interviene, destruye y contamina los soportes territoriales que hacen posible la regeneración de los ciclos hidrológicos. No evapora ni seca únicamente litros actuales: evapora y seca posibilidades de existencia.

Entonces cada permiso, cada canon irrisorio, cada acueducto, cada pileta evaporítica, son expresiones materiales de una forma de mundo en la que las aguas ya no son condición de vida, sino condición de acumulación. Entonces ¿Qué mundo se está produciendo cuando las aguas dejan de ser condición de vida de los pueblos para convertirse en mercancía?

### ***Cuidados y guardianajes de las aguas***

Nuestros ancestros nos han enseñado que las aguas saben de transformaciones y los pueblos también. Saben porque, aunque las desvían, las evaporen o las bombeen, las aguas siempre retoman su cauce. Cambian de forma, cambian de lugar, atraviesan estados, pero no dejan de fluir; no dejan de estar vivas (Vega y Moreno, 2026). La existencia de los pueblos acontece de un modo similar: pueden ser desplazados, fragmentados y asfixiados, pero mientras los vínculos que los sostienen permanezcan, mientras la memoria, el territorio y las aguas sigan enlazando cuerpos y tiempos, la vida vuelve a abrirse camino.

Se trata de una condición material y política de la existencia: *somos agua en estado vivo, somos agua que anda*<sup>5</sup>. Por eso, guardianar las aguas es sostener la trama de flujos, interconexiones e interdependencias que hacen posible la continuidad de la vida.

Los pueblos que guardianan la vida se organizan siguiendo los principios de las aguas. Como enseñan las mujeres de la Nación Diaguita (Parodi y Maresca, 2023), sus luchas se encauzan como las aguas: nacen en múltiples vertientes, recorren trayectos diversos y avanzan sin aceptar límites impuestos desde afuera. Porque *nadie va a decirle a los pueblos por dónde deben caminar* (Fontenla, 2018), su forma de andar responde a los vínculos que sostienen su existencia.

Reconstruir la historia de las aguas implica también traer la historia de los pueblos, de sus vínculos, sus rupturas y sus re-existencias. Traer las memorias que persisten

---

5 Consigna sostenida por las comunidades y asambleas durante la Primera Cumbre Latinoamericana del Agua, realizada en el año 2018 en la provincia de Catamarca. Recuperada del documental Autosustentables: Derecho al agua pura, emitido por Canal Encuentro.



en quienes habitan estos territorios se vuelve entonces un ejercicio colectivo de desalienación (Rivera Cusicanqui, 2018), que permite leer en profundidad las capas históricas de despojo y, al mismo tiempo, reconocer las prácticas de defensa del agua y de la vida como formas de re-existencia frente a las regresiones coloniales. En este entramado, haremos referencia a una serie de experiencias colectivas de defensa de las aguas en nuestros pueblos, allí donde se sostiene y siente que las aguas son el nodo primordial que conecta los distintos estratos de la materia y hace posible la vida.

En Andalgalá, desde el año 2010, todos los sábados el pueblo se reúne en la plaza central para realizar las llamadas *Caminatas por la Vida*. Convocadas en sus inicios por la Asamblea El Algarrobo, estas caminatas surgieron como respuesta a la autorización del proyecto megaminero Agua Rica, hoy integrado en el emprendimiento MARA junto a Minera Alumbra. Lo que comenzó como una acción de protesta se transformó, con el paso de las semanas, en una práctica sostenida e ininterrumpida que ya supera las ochocientas convocatorias<sup>6</sup>. Cada sábado, vecinos y vecinas dan vueltas alrededor de la plaza. Caminar allí es una forma de ocupar el espacio común y de reiterar, con el cuerpo, que no existe licencia social para la megaminería y que la defensa del agua y los cerros es una decisión colectiva. Es una manera de caminar hacia la esperanza, hasta que las empresas se vayan de las montañas y de los pueblos (Chayle, 2021).

Las caminatas por la vida del pueblo de Andalgalá expresan y confirman la inseparabilidad que existe entre agua y territorio (Panez Pinto, 2018). Aquí las aguas no aparecen como elementos aislados, sino integrados en prácticas cotidianas de habitar y producir, la conflictividad no es solamente por el agua, sino entre formas distintas de concebir y relacionarse con la vida. Para el proyecto megaminero, el cerro es yacimiento, el agua es insumo y el territorio es zona de explotación. Para el pueblo que camina, el cerro es memoria, el agua es vida y la plaza es territorio. Caminar la plaza es, así, la puesta en acto de esa territorialidad otra.

Esos otros andalgalenses, que andan a contramano del progreso, saben y sienten en carne propia la íntima comunión existencial que hay entre sus cuerpos y las aguas. Saben que las aguas son flujo, movimiento y circulación, que con ellas y en ellas fluye la vida. Saben y sienten que las aguas están vivas (Porto Gonçalves, 2006).

Lo que se pone en juego en las caminatas es, como advierte Machado Aráoz (2023a), una verdadera ontología política: no se camina porque el cerro “pertenece” al pueblo, sino porque quienes caminan se saben parte de las entrañas del cerro. Esa conciencia de pertenencia desarma la lógica de la propiedad y vuelve incomprensible la mirada extractiva. El cerro no aparece como reservorio de recursos, sino como un ser con-viviente que gesta las aguas que recorren los valles y sostienen todas las formas de vida.

En Andalgalá, la defensa de las aguas no adoptó una única forma. Así como el caminar sostenido de cada sábado fue tejiendo comunidad, también comenzaron a gestarse otras maneras de defensa de las aguas. Porque cuando las aguas se ven amenazadas, los pueblos no responden de un solo modo: multiplican sus cauces.

En el marco de estas caminatas, específicamente durante la caminata N° 584 en Andalgalá, el 10 de abril de 2021, se produjeron incidentes frente a las oficinas de Minera Agua Rica que marcaron un punto de inflexión en el conflicto minero: un pequeño grupo de personas se desprendió de la movilización, forzó el ingreso al edificio y, a los pocos

---

<sup>6</sup> Al momento de la escritura de este artículo, el pueblo de Andalgalá se encuentra transitando por la caminata N° 844.



minutos, se inició un incendio. Para la Asamblea El Algarrobo, lo ocurrido no tuvo una explicación unívoca. En sus comunicados se mencionó la posible presencia de “infiltrados”, mientras que otras interpretaciones lo vincularon con el cansancio acumulado de vecinos y, particularmente, de jóvenes, frente a años de promesas incumplidas y falta de respuestas institucionales (Aranda, 2021). Más allá de las múltiples hipótesis y sin responsables claramente identificados, los días posteriores en Andalgalá estuvieron signados por un aumento de la presencia policial, detenciones arbitrarias y allanamientos a históricos defensores del agua y la vida.

En este escenario inmediato comienza a gestarse la experiencia organizativa de las *Guardianas del Cerro y el Agua*. Esta experiencia nace a partir de un sueño compartido por un grupo de mujeres y disidencias sexoafectivas que imaginaron a pueblos enteros descendiendo de los cerros y caminando hacia Andalgalá. A partir de esa imagen, se decidió materializar la caminata como gesto colectivo no solo de acompañamiento a las personas detenidas, sino principalmente como defensa del agua y la vida. El 22 y 23 de abril de 2021 comenzaron a caminar desde distintos puntos del territorio, para encontrarse en la entrada de Andalgalá, para abrazar a nuestro Apu sagrado Aconquija (Gamboa, 2023).

La caminata de las Guardianas no debe entenderse como un simple gesto solidario, sino como la reafirmación de una condición vital: somos agua y territorio. Su marcha, en la que se fueron acoplando mujeres desde diversos pueblos, constituye una práctica de retorno a los cauces de la vida, una práctica de hilar, un proceso mediante el cual motas irregulares de lana se ajustan unas con otras al compás del huso hasta conformar un hilo en el que cada hebra es necesaria para sostener a las demás (Lobos Castro, 2021). Aquí las hebras no son únicamente los cuerpos humanos que caminan, sino también las múltiples formas de vida: el agua, la tierra, el aire y el cerro que hacen posible la existencia.

Se trata de una respuesta política y ontológica encarnada frente a lo que Segato (2014) denomina el pacto estatal-colonial. En ese contexto, la decisión de mujeres y disidencias de poner el cuerpo a caminar, expresa lo que Gutiérrez Aguilar (2018) llama “la lucha dentro de la lucha”: mientras el conflicto aparece públicamente como una disputa con la empresa y el Estado, las Guardianas sostienen una tarea más profunda, la de rehacer lo común a partir de los vínculos que hacen posible la vida.

Así, el abrazo al Aconquija se manifiesta como una relación material y sensible en la que cuerpo y territorio se reconocen mutuamente como espacios vivos que resisten al despojo, en el sentido propuesto por Cruz Hernández (2020): no se camina sobre el territorio, se camina con él, porque el territorio también habla a través de los cuerpos que lo habitan.

Esta manera de defender las aguas, caminando con el territorio y rehaciendo los vínculos que sostienen la vida, se hacen eco en otros paisajes de Catamarca, donde bajo otras formas de presión extractiva, los pueblos vuelven a encontrarse con las aguas como eje de sus luchas. Cambian los escenarios, cambian los actores, pero permanece la misma certeza: allí donde se afecta el fluir del agua, se pone en riesgo la continuidad de la vida.

En la puna catamarqueña, el pueblo de Antofagasta de la Sierra también se convirtió en escenario de una disputa por las aguas. Allí, desde fines de la década de 1990, la empresa estadounidense FMC Corporation (luego Livent Corporation) desarrolla la explotación de litio en el Salar del Hombre Muerto. Durante años, la actividad avanzó sin generar mayores debates públicos, hasta que, en el marco del llamado “boom del litio”, comenzaron a hacerse más profundas las transformaciones en el territorio: mayor circulación de camiones, ampliación de proyectos extractivos y, sobre todo, una creciente preocupación por la disponibilidad de agua (Asamblea Pucará, 2025).



La alarma comunitaria se encendió cuando se constató la desecación de la vega del Río Trapiche, una fuente clave de agua dulce ubicada junto a la planta de litio. A partir de allí, la Comunidad Indígena Atacameños del Altiplano inició un proceso de investigación y denuncia que derivó en una acción de *amparo ambiental*. En su presentación, la comunidad cuestionó que los distintos proyectos de litio (Proyecto Fénix y Sal de Vida) fueron autorizados a realizar extracciones de agua sin estudios de impacto acumulativo sobre la misma cuenca hídrica y sin garantizar la consulta previa, libre e informada establecida por el Convenio 169 de la OIT.

En su fallo, la Corte de Justicia de Catamarca (2024) reconoció la gravedad del planteo y ordenó la realización de un estudio ambiental integral que evalúe conjuntamente los efectos de todas las explotaciones sobre el sistema de agua, garantizando además el acceso a la información y la participación de la comunidad. La sentencia introdujo en el debate la noción de impacto acumulativo y colocó en el centro la defensa del agua como condición para la vida en la puna. Este fallo sin precedentes no podría haber sido posible sin la movilización de la Comunidad indígena Atacameños del Altiplano, que durante años realizó tareas para visibilizar los daños provocados por el extractivismo de litio.

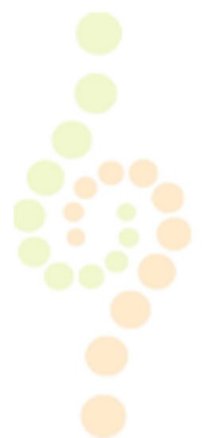
En este territorio, los impactos provocados por la minería tienen que ver particularmente con el estrés hídrico y con el acaparamiento de tierras que afecta de manera directa los ciclos de reproducción de la vida: los ríos se contaminan, los suelos dejan de producir, el estrés hídrico aleja a los animales y, como consecuencia, el aprovisionamiento alimentario de las comunidades a través de sus actividades tradicionales se ven gravemente alterados (Cerutti et al., 2025).

Estamos hablando de que una territorialidad históricamente fundada en la priorización de los flujos hidroenergéticos, especialmente de las aguas para la producción y satisfacción de necesidades vitales, para la generación de una ecología y una economía política de los valores de uso (Machado Aráoz, et al., 2023b), está siendo profundamente perturbada con la irrupción del enclave extractivista.

Como advierten Martínez Vega, Posada Mazo y Machado Aráoz (2021), lo que aquí se produce es una *falla hidrosocial*: un quiebre en el modo en que las aguas circulan física y socialmente. Las aguas dejan de sostener los ciclos de la vida comunitaria y pasan a ser canalizadas como recurso para la producción de mercancías. Esta fractura no solo modifica los flujos hidrológicos, sino también los flujos de trabajo, de convivencia y de organización colectiva. Lo que se ve afectado, en términos más profundos, es el sociometabolismo que históricamente orientó esas aguas hacia la producción agroalimentaria y la satisfacción de necesidades vitales. El extractivismo, reorganiza prioridades, redefine usos y trastoca las bases mismas de la habitabilidad del territorio.

En este sentido, el *fallo judicial* debe ser entendido no solo como un hecho jurídico, sino como el resultado de una resistencia sostenida que expresa formas otras de vinculación con las aguas. Para estas comunidades el *agua es común*: un entramado relacional, comunitario y vital que no puede ser privatizado ni subordinado a la lógica del capital. En Antofagasta de la Sierra, los ríos son entonces cuerpos de agua dinámicos, que reconfiguran las relaciones de entrelazamiento (enredos) de múltiples flujos (Roca-Servat, et al., 2019), de ahí la urgencia de su defensa.

En este contexto, la expansión de modelos de gestión hídrica impulsados por actores corporativos como Mekorot puede interpretarse como parte de un proceso contemporáneo de reconfiguración del control sobre las aguas. En estos esquemas, la tecnificación y los discursos centrados en la eficiencia funcionan como mecanismos de legitimación de dinámicas más amplias de concentración y apropiación. Lejos de constituir respuestas



neutrales frente a la crisis hídrica, estos enfoques tienden a profundizar las desigualdades existentes al subordinar las dinámicas territoriales a criterios de valorización económica y a formas de gobernanza tecnocrática. En este marco, se promueve una narrativa que enfatiza la escasez del agua y la necesidad de optimizar su uso, destacando la importancia de transformar las prácticas sociales hacia un consumo más eficiente, en línea con los planteos de representantes de la propia empresa<sup>7</sup>. No obstante, al insistir en la idea del agua como un recurso limitado, se tienden a invisibilizar los procesos históricos de despojo y las relaciones de poder que configuran dichas condiciones de escasez.

En consecuencia, la problemática hídrica no puede ser abordada exclusivamente en términos de disponibilidad o administración técnica, sino que debe comprenderse como una manifestación de una crisis civilizatoria más amplia que reconfigura las relaciones entre sociedad y naturaleza. La progresiva mercantilización del agua y su consolidación como activo estratégico contribuyen a la configuración de una geografía desigual, en la que ciertos territorios son convertidos en zonas de sacrificio hídrico, mientras otros aseguran su abastecimiento mediante circuitos globales de extracción. Frente a estas dinámicas, emergen prácticas y discursos que reivindican las aguas en estado vivo como condición de posibilidad de la vida, restituyendo su carácter de bien común y desbordando los marcos epistemológicos que las reducen a un insumo productivo. En estas disputas no solo se dirimen formas de gestión, sino también proyectos de mundo en tensión.

### ***Reflexiones finales***

¿Qué será de nuestras vidas sin las aguas? ¿Qué quedará de nuestros cuerpos, de nuestras siembras, de nuestros animales y nuestros trabajos y alimentos si las aguas dejan de correr?

Don Aldo Flores de la Asamblea el Algarrobo de Andalgalá, nos responde esto de manera concreta y a través del canto: *“Nuestra lucha es para defender el agua, que es vital para la vida y la salud de nuestras guaguas... Si nos quedamos callados nos pasarán por encima, es por eso que en nuestro pueblo el grito es no a la mina”*<sup>8</sup>. Con esto él nos está diciendo en el más estricto sentido científico y en el más profundo sentido filosófico, somos aguas. No existimos por fuera de las aguas que bebemos, de las aguas que riegan nuestros alimentos, de las aguas que sostienen y atraviesan nuestros cuerpos. Nacemos cuerpo con las aguas. Nuestros cuerpos se constituyen con las aguas que corren por los ríos.

Cuando don Aldo dice “si nos quedamos callados nos pasarán por encima”, no está hablando solo de un avance material sobre el territorio. Está nombrando la posibilidad de una fractura más profunda: la fragmentación de los vínculos que enlazan cuerpos, aguas, trabajos, animales, siembras y memorias. “Pasar por encima” es romper esos en-

<sup>7</sup> Berger, coordinador de proyectos internacionales de Mekorot, destacó la necesidad de un cambio cultural orientado a comprender el agua como un recurso limitado y promover su uso eficiente como estrategia para mitigar los efectos del cambio climático. Ver en: <https://www.elancasti.com.ar/informacion-general/el-gobierno-provincial-lanzo-el-plan-maestro-hidrico-proyecto-pensado-garantizar-el-uso-sostenible-del-agua-n593744>

<sup>8</sup> Esta copla fue recitada por don Aldo frente a su casa, mientras se encontraba injustamente en prisión domiciliaria en el año 2021, en el marco de las causas judiciales iniciadas contra integrantes de la Asamblea El Algarrobo por los hechos ocurridos en las oficinas de MARA, antes mencionadas.



tramados relacionales que hacen posible la vida comunitaria; es interrumpir los flujos que sostienen el tejido común.

Entonces el carácter estrictamente vital y esencial que revisten las aguas como entidades imprescindibles para la ocurrencia humana y no humana es lo que viene a recordarnos este canto, para no perder de vista su carácter sagrado. Porque, como advierte Esteva (2011), cuando se pierde ese carácter sagrado y comenzamos a tratar las aguas como cosa y, peor aún, como mercancía, dejan de ser comprendidas como condición de vida compartida y pasan a evaluarse bajo criterios de factibilidad técnica y económica. Allí se rompe el sentido de proporción, de justicia y de armonía que históricamente orientó la relación de los pueblos con ellas.

Lo que don Aldo canta como defensa vital del agua para la salud de las guaguas, Esteva lo nombra como la consecuencia de haber olvidado una sabiduría elemental: somos agua y el agua es vida. Cada vez que una sociedad perdió de vista esa verdad, pagó un precio altísimo dice el autor. Pero aquí la advertencia de Esteva se vuelve pregunta política: cuando una sociedad olvida esa verdad elemental y paga un precio altísimo, ¿quién paga ese costo? ¿Lo pagan las empresas que se llevan el agua convertida en mercancía o lo pagan las comunidades que quedan cuando las aguas ya no alcanzan, cuando los suelos se agotan, cuando los animales se alejan y los cuerpos comienzan a padecer la sed?

Estos interrogantes nos conducen a una dimensión geopolítica de las aguas y de los cuerpos. Cuando las aguas son apropiadas, desviadas o mercantilizadas, se interviene directamente sobre la geografía corporal que hace posible la vida. Como plantea Lima (2020) el cuerpo no es solo una entidad biológica sino el punto de partida de toda experiencia y, a la vez, una interfaz política donde se inscriben decisiones técnicas, normativas, lógicas económicas y disputas de poder. Pensar la geopolítica desde los cuerpos implica comprender que las grandes decisiones sobre territorios, cuencas, glaciares o salares no quedan “afuera” de las personas, sino que se traducen en condiciones muy concretas de respiración, alimentación, trabajo, enfermedad, cansancio, cuidado y reproducción de la vida.

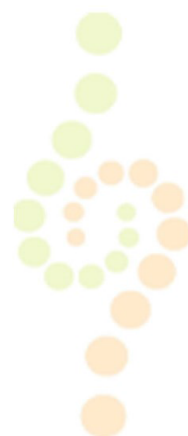
Las aguas son el medio privilegiado de esa inscripción. No solo porque el cuerpo humano está compuesto mayoritariamente por agua, sino porque todas las funciones vitales dependen de su circulación: beber, producir alimentos, sostener animales, higienizarse, cuidar, gestar, sanar. Cuando un proyecto extractivo capta millones de litros diarios de una cuenca, cuando un río se seca o una vega desaparece, no se altera únicamente un paisaje: se modifica el régimen cotidiano de la vida corporal. Cambian las distancias para acarrear agua, cambian las prácticas de cultivo, cambian las dietas, cambian los tiempos de trabajo, cambian las tareas de cuidado, cambian las enfermedades que aparecen y las que se agravan.

Si después de haber recorrido estas experiencias todavía necesitamos pruebas de que las aguas hacen posible la vida y de que están sujetas a una cuestión geopolítica, basta mirar los glaciares.

Los glaciares, que guardianan las nacientes de ríos y sostienen cuencas enteras, hoy están siendo escenario de una discusión que excede por completo el plano técnico o jurídico. Allí se debate si esos reservorios de agua dulce, condición de posibilidad de innumerables formas de vida, deben permanecer bajo el amparo de una protección común o si pueden ser reconfigurados según criterios de factibilidad económica<sup>9</sup>. Se discute, en

---

<sup>9</sup> En Argentina se está debatiendo sobre la modificación de la Ley 26.639 de Glaciares: en 2026 el Senado dio media sanción a cambios que reducirían las zonas protegidas y



definitiva, si el agua seguirá siendo comprendida como condición de la vida compartida o si será nuevamente reducida a recurso disponible.

Las experiencias presentadas ponen en juego una ecología de saberes en la que se articulan conocimientos científicos, saberes locales, memorias territoriales y prácticas cotidianas. Esta pluralidad epistémica no solo enriquece la comprensión de los sistemas hídricos, sino que también disputa los regímenes de verdad que han legitimado su apropiación y gestión tecnocrática. En este sentido, la defensa de las aguas se constituye también como una lucha por el reconocimiento de otras formas de conocer y de habitar el mundo.

En consecuencia, las prácticas colectivas de defensa común de las aguas permiten visibilizar que las disputas en torno a este elemento no se agotan en su dimensión material, sino que involucran formas de vida, modos de organización social y horizontes políticos en pugna. Al situar a las aguas como condición viva de la existencia y como eje organizador de la vida colectiva, estas luchas abren la posibilidad de imaginar y construir alternativas frente a los procesos de despojo, reconfigurando las políticas del habitar en clave de común, cuidado e interdependencia.

De acuerdo con todo lo que venimos recorriendo, podemos afirmar, como recuerda el poeta Auden, que miles han vivido sin amor, pero ni uno solo sin agua. Y esa verdad, que parece evidente, se vuelve advertencia cuando resuena en el verso de Juan Solá: “*Vengo del futuro: vos estás ahí, pero el río no*”.

Entre la afirmación y la advertencia queda trazado el límite de lo posible: sin aguas no hay cuerpos, no hay comunidad y no hay futuro.

### Referencias

- Aranda, D. (2021, 13 de abril). Andalgalá de pie frente a la megaminería. *Tierra Viva Agencia de Noticias*. <https://agenciatierraviva.com.ar/andalgala-de-pie-frente-a-la-megamineria/>
- \_\_\_\_\_ (2024, 22 de abril). Marcos Pastrana: sabiduría de los valles. *Territorios*. <https://darioaranda.com.ar/2024/04/marcos-pastrana-sabiduria-de-los-valles/>
- Asamblea Pucará. (2025). *Mentiras del litio: Un libro desde la ciencia y el territorio. Parte 1: La ciencia*.
- Bacon, F. (1933). *Novum organum: (interpretación de la naturaleza y predominio del hombre)* (Vol. 68). Imp. de L. Rubio Aguas.
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, 36(41), 117-144.
- Boelens, R. y Arroyo, A. (2013). Introducción: El agua fluye en dirección del poder. En A. Arroyo & R. Boelens (Eds.), *Aguas robadas: Despojo hídrico y movilización social* (pp. 17–25). Ediciones Abya-Yala.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Editorial Anagrama.

---

trasladarían a las provincias la potestad de definir qué cuerpos de hielo y ambiente periglacial deben resguardarse, en un contexto donde sectores oficiales sostienen que la norma actual limita inversiones, mientras que las comunidades, organizaciones ambientales y científicos advierten que ello pone en riesgo reservas estratégicas de agua dulce y vulnera principios de protección ambiental y seguridad hídrica.



- Cerutti, D., Merlinsky, M. G., y Wagner, L. (2025). Mujeres y minería de litio: Respuestas desde el cuerpo y el territorio en Antofagasta de la Sierra, Catamarca (Argentina). *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 22.
- Corte de Justicia de Catamarca. (13 de marzo de 2024). *Corte N.º 054/2022, “Guitian, Román E. c/ Poder Ejecutivo Nacional y otro s/ acción de amparo ambiental”*.
- Cruz Hernández, D. T. (2020). *Nosotras como mujeres que somos: Entre la desposesión, la insubordinación y la defensa de los cuerpos-territorios* [Tesis doctoral- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México]. Archivo digital.
- \_\_\_\_\_ (2021, 5 de agosto). Andalgala, la autodeterminación y 600 caminatas por la vida. Tierra Viva Agencia de Noticias. <https://agenciaterraviva.com.ar/andalgala-la-autodeterminacion-y-600-caminatas-por-la-vida/>
- \_\_\_\_\_ (2026, 28 de enero). Crisis hídrica en el corazón minero de Argentina. *Tierra Viva Agencia de Noticias*. <https://agenciaterraviva.com.ar/crisis-hidrica-en-el-corazon-minero-de-argentina/>
- Chayle, A. y Fontenla, M. (2022, 16 de octubre). El triángulo del sacrificio. Una cartografía del extractivismo en Catamarca. *Huellas del Sur: Comunicación en movimiento*. <https://huelladelsur.ar/2022/10/16/el-triangulo-del-sacrificio-una-cartografia-del-extractivismo-en-catamarca/>
- Descartes, R. (2024). *Discurso sobre el método* (Vol. 4). Minerva Heritage Press.
- De la Cadena, M., & Blaser, M. (2018). Un mundo de muchos mundos.
- Esteva, G. (2011). Prólogo. En L. López, *Las reflexiones de Aguaxaca: repensar el agua*. INSO-Carteles Editores.
- Fontenla, M. (2018, 1 de octubre). Algunos pueblos sí están a la altura de la historia. *La Tinta*. <https://latinta.com.ar/2018/10/01/algunos-pueblos-si-estan-a-la-altura-de-la-historia/>
- Gamboa, M. (2023). Archivo vital: Guardianas del Cerro y el Agua. *Memorias Disidentes*, 1(1).
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *Revista Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*, (37), 41–55.
- Herrero, Y. (2020, 31 de julio). Los cinco elementos (I): Agua. *CTXT. Contexto y Acción*. <https://ctxt.es/es/20200801/Firmas/32974/Yayo-Herrero-verano-agua-privatizacion-consumo-glaciares-calentamiento-global-ecologismo.htm>
- Katuta, Â. M. (2024). Ecología de saberes. En V. do C. Cruz, C. W. Porto-Gonçalves, B. C. P. Malheiro, E. Barcelos, J. Montenegro, L. M. H. Gómez, & M. S. Pérez (Eds.), *Dicionário de ecologia política* (pp. 548–554). Consequência Editora.
- Kopenawa, D., & Bruce, A. (2019). *La caída del cielo: Palabras de un chamán yanomami*. Editorial Companhia das Letras.
- Laval, C., & Dardot, P. (2015). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa editorial.
- Lima, I. (2020). A condição geopolítica dos corpos sensíveis. *Paisagens Híbridas*.
- Lobos Castro, F. (2021). Las cicatrices y reexistencias de las mujeres rurales en el Maule Sur precordillerano de Chile. *Ecología Política*, (61), 112–116.



- Machado Aráoz, H. (2009). Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbreira. En M. Svampa y M. Antonelli (eds.), *Minería Transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (pp. 205-225). Editorial Biblos.
- \_\_\_\_\_ (2010). La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Onteaiken*, 10, 1-2.
- \_\_\_\_\_ (2010a). El agua vale más que el oro: Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios. En G. C. Delgado Ramos (Coord.), *Ecología política de la minería en América Latina: Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería* (pp. 59-96). UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2010b). Agua y minería transnacional: Desigualdades hídricas e implicaciones biopolíticas. *Proyección*, 4, 61-90.
- \_\_\_\_\_ (2021, abril 22). El agua vale más que el litio. *CTXT. Contexto y Acción*. <https://ctxt.es/es/20210401/Firmas/35738/litio-agua-BMW-mineria-Argentina-Li-vent-energia-combustibles.htm>
- \_\_\_\_\_ (2023a). Andalgalá, una larga caminata de re-existencia. *Bordes*, 7(27).
- \_\_\_\_\_ (2024). Potosí y las nacientes del agua moderna: Sobre los orígenes del Capitaloceno hídrico. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21, d602.
- Machado Aráoz, H., Martínez Vega, A., y Rossi, L. (2023b). La transición energética como amenaza para hidroagrocomunidades ancestrales: La minería de litio en el Bolsón de Fiambalá (Catamarca, Argentina). *Ecología Política*, (65), 89-94.
- Machado Aráoz, H., Rossi, L., Martínez Vega, A. y Parodi, C. (2025). Ecología política del litio: Los salares altoandinos en la vorágine de las energías extremas del Capitaloceno. El caso del Bolsón de Fiambalá, Argentina. En P. Vommaro & G. Amézquita (Eds.), *Conflictos socioambientales y transiciones justas en el siglo XXI* (pp. 261-326). CLACSO.
- Martínez Alier, J. (2021). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.
- Martínez Vega, A., Posada Mazo, E., y Machado Aráoz, H. (2021). Crónica de una tragedia anunciada: El Puente Pescadero bajo las aguas del capitaloceno y sus memorias simpoiéticas en el arte de re-existir. *Heterotopías*, 4(8).
- Mignolo, W. (1998). Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina. En S. Castro Gómez & E. Mendieta (Eds.) *Teorías sin disciplina*. Siglo XXI.
- Morin, E. (1995). El pensamiento complejo. *Gedisa*. Madrid.
- Ostrom, E. (1990). *Gobernar los bienes comunes: La evolución de las instituciones para la acción colectiva*. Cambridge University Press.
- Panez Pinto, A. (2018). Agua-territorio en América Latina: Contribuciones a partir del análisis de estudios sobre conflictos hídricos en Chile. *Revista Rupturas*, 8(1).
- \_\_\_\_\_ (2024). Água. En C. W. Porto-Gonçalves, B. C. P. Malheiro, E. Barcelos, J. Montenegro, L. M. Hurtado Gómez, M. Solá Pérez, & W. do Carmo Cruz (Eds.), *Diccionario de Ecología Política* (pp. 154-161).
- Pastrana, M. (2007). Cacique de la etnia Diaguita-Calchaquí. Tafi del Valle (Tucumán) [Transcripción de charla]. En G. Giannone (Ed. y comentarios), *Boletín Onteaiken* N.º 4, pp. 19-21.



- Parodi, C. y Maresca, S. (2023, 25 de agosto). Diaguítas que se organizan en red para mirar al futuro desde raíces bien plantadas. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/581450-diaguítas-que-se-organizan-en-red-para-mirar-al-futuro-desde/>
- Porto-Gonçalves, C. W. 2020. “Água em quanto disputa epistémica e política para além dos três estados da água”. Entrevista realizada por Wladimir Mejía Ayala. *Perspectiva Geográfica*, 25(2): 144-162.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo Chíxi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Roca-Servat, D., Golovátina-Mora, P., y Perdomo-Sánchez, P. (2019). Devenir con los ríos. Working paper presentado en “Encuentros con Donna Haraway: Enredando ecologías, conocimientos, parentescos”, Universidad del Magdalena, Colombia.
- Rossi, L. y Martínez Vega, A. (2024, 1 de abril). La fiebre del litio deshidrata los humedales andinos. *CTXT. Contexto y Acción*. <https://ctxt.es/es/20240401/Firmas/45974/catamarca-argentina-litiosalar-del-hombre-muerto-agua.htm>
- Sauer, S. (2024). Apropriação de terras e de bens naturais. En V. do C. Cruz, C. W. Porto-Gonçalves, B. C. P. Malheiro, E. Barcelos, J. Montenegro, L. M. H. Gómez, & M. S. Pérez (Eds.), *Dicionário de ecologia política* (pp. 301–307). Consequência Editora.
- Segato, R. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas*, 22(2), 593-616.
- Shiva, V. (2004). *Las guerras del agua: contaminación, privatización y negocio*. Icaria Editorial.
- Stengers, I. (2005). La propuesta cosmopolítica.
- Vega, F., & Moreno, M. (2026). Memorias, narrativas y re-existencias en tiempos de desapariciones humanas y ecosistémicas. *Memorias disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*, 3(5), 167-193.
- Worster, D. (1985). *Rivers of empire: Water, aridity, and the growth of the American West*. Pantheon Books.



## Lucha teórica en Antofagasta de la Sierra: Una reflexión sobre prácticas de investigación y violencias actuales

Por Manuel Fontenla\*

**E**n los últimos años he escrito mucho sobre las violencias actuales en la provincia de Catamarca, específicamente sobre las violencias que sufren los pueblos asediados por la Megaminería<sup>1</sup>. Escritos que van desde crónicas periodísticas, columnas de opinión para medios locales y nacionales, artículos científicos, textos de divulgación científica, escritos breves para difundir en medios y redes sociales, entrevistas y hasta relatos ficcionales.

Y si bien, en todos esos textos escribí haciendo presente y explícita mi biografía de docente-activista, de investigador-luchador y de comunicador-territorial, nunca escribí un texto específicamente para reflexionar sobre cómo se da esa mixtura; sobre cómo es esa combinación de dimensiones, que para la academia son generalmente opuestas. A esa conjunción, a esa experiencia de investigador-activista quiero dedicar esta reflexión, haciendo hincapié que uno trabaja en contexto de violencias contemporáneas, cercanas, directamente atravesadas en nuestra vida cotidiana. Resalto, no es que esa reflexión haya estado ausente, más bien, todo lo contrario, considero casi imposible escribir sobre las violencias actuales sin estar biográficamente atravesado por ellas. Pero lo que intentaré aquí, es no detenerme tanto en el relato contextual y factual de esas violencias, sino en algunas reflexiones más "teóricas" sobre qué tipo de investigación es la que nos acompaña en ese activismo. Cuáles y por qué son esas elecciones teóricas, y si ello puede constituir, como lo afirmo en el título a una idea de "Lucha teórica".

Para situarnos espacial y contextualmente, es importante saber que la Provincia de Catamarca cuenta con una triste y larga historia de proyectos de megaminería que han convertido a la provincia en un enclave colonial, extractivo y patriarcal. Un modelo de despojo que arrasa con todo, las vidas humanas y no-humanas, las memorias del pasado y las posibilidades de futuro. Ese modelo ha tenido como principal víctima a los pueblos del oeste cordillerano, habitado por comunidades de pequeños productores locales, campesinos e indígenas. Aunque es importante señalar, que, por el inmenso impacto de la Megaminería, todas las formas de vida de nuestros pueblos se han visto de una u otra forma afectadas. Estos proyectos de megaminería han atravesado de principio a fin cada rincón de la vida, generando escenarios de conflicto que, desde hace 30 años, se profundizan cada vez más. En este contexto, he participado desde la experiencia de organización y lucha llevada adelante por la *Asamblea Pucará*, la experiencia en la radio comunitaria *FM Estación Sur* y el acompañamiento en distintos contextos de lucha y organización a la *Comunidad Indígena Atacameños del Altiplano*, de Antofagasta de la Sierra, y a las comunidades diaguitas de Santa María, nucleadas bajo la *Unión de Pueblos de la Nación*

\* Licenciado en Filosofía y Doctor en Estudios Sociales de América Latina (UNC). Docente de la cátedra de Pensamiento Indígena y latinoamericano (UNCA). Investigador del CONICET (en espera) e integrante de la Asamblea PUCARA. Email de Contacto: [mfontenla@huma.unca.edu.ar](mailto:mfontenla@huma.unca.edu.ar)

<sup>1</sup> Los últimos 5 años, principalmente sobre la experiencia de organización y lucha llevada adelante por la Asamblea Pucará y por la Comunidad Indígena Atacameños del Altiplano, en Antofagasta de la Sierra, contra la megaminería de Lito promovida bajo una brutal lógica extractiva por empresas transnacionales junto al Estado Nacional y Provincial.



*Diaguita.* Junto a esas experiencias he desarrollado mi labor docente los últimos diez años en las cátedras de "Pensamiento Indígena y Latinoamericano" y "Filosofía latinoamericana" y como investigador en múltiples y variados proyectos con ejes analíticos y políticos dirigidos al extractivismo, la violencia racial, el despojo territorial y las formas de conocimiento eurocéntrico y coloniales que las legitiman. En esas experiencias y esa trayectoria de docente-investigador, se asientan las reflexiones que siguen.

Por último, aclaro en esta nota introductoria, que escribiré siguiendo la maravillosa tradición intelectual y latinoamericana del "ensayo"; y no, la lógica del artículo académico. Es decir, una escritura fluida que no se organiza en etapas estructuradas, ni en segmentos de continuidad lógicos-deductivos, que tampoco recurre a citas de autoridad para cada cosa que se menciona, como indica la obsesión actual de la escritura académica. Eso no significa que no haya argumentos, razones, conexiones ni explicaciones. Sino que las mismas siguen otra forma de desarrollo en la escritura.

### ***I. Mapas conceptuales y territoriales***

Desde la antiquísima y casi eterna polémica entre teoría y práctica, hasta las más contemporáneas propuestas sobre la coproducción, la co-investigación o la acción-participación, existen cientos de líneas escritas para pensar lo que aquí propongo. Sin desconocer esa diversidad, elijo guiarme por un texto que aborda el vínculo entre descolonización, luchas indígenas e investigación, y que encuentro más pertinente para el contexto sobre el cual trabajo. Me refiero al clásico de finales de los años 90, de la investigadora y luchadora Maori, Linda Tuhiwai Smith, titulado: *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas* [1999] (2016).

Este libro apuntó críticas fundamentales y abrió debates que hasta el día de hoy continúan. Cuenta con traducciones a varios idiomas, ha sido reeditado múltiples veces y ha dado la vuelta al mundo en discusiones más allá del mundo indígena, porque como su autora lo afirma, el libro: "le asigna la responsabilidad de cambiar la sociedad tanto al mundo no indígena como al indígena", aunque obviamente ha impactado más en el mundo indígena ya que "ha procurado promover y apoyar a las comunidades indígenas en sus luchas particulares".

La última reedición ampliada de 2006 incluye dos capítulos nuevos que llaman la atención sobre lo que significa investigar en los "márgenes" o con comunidades marginales; y lo que significa también unir la investigación con el conocimiento activista. Justamente el capítulo once se titula: "Escoger los márgenes: el rol de la investigación en la lucha indígena por la justicia social". Allí, Tuhiwai, inicia con una simple caracterización de la lucha y a medida que avanza va complejizando la misma. La lucha, afirma:

es una herramienta tanto para el activismo social como para la teoría. Es una herramienta que tiene el potencial de permitir a grupos oprimidos adoptar y movilizarse para transformar la conciencia de la injusticia en estrategias de cambio. La lucha puede ser movilizada como resistencia y como transformación. Así mismo la lucha puede proveer los medios para solucionar las cosas desde la base, para identificar y resolver problemas de práctica y revelar retos aún más profundos. (2016: 262)

Esta es una definición bastante tradicional, pero sobre la cual de entrada Tuhiwai realiza dos modificaciones o agregados que podrían parecer menores, pero que en mi experiencia son fundamentales. Son fundamentales para entender cómo se da la lucha en



pueblos que han sufrido largos, históricos, procesos de dominación. En primer lugar, afirma Tuhiwai: "la lucha es simplemente la vida de la gente que está tratando de sobrevivir en los márgenes en búsqueda de libertad y mejores condiciones"(2016: 262). Lo reitero, *la lucha es simplemente la vida de la gente tratando de sobrevivir*. Y luego, la pensadora maori, señala un segundo aspecto crítico de la lucha:

la lucha puede también golpear con la fuerza de un objeto contundente. Como navaja sin filo, frecuentemente ha privilegiado al patriarcado y al sexismo en grupos de activistas indígenas o ha sido usada para comprometer a grupos con modos de operación que socavan los mismos valores que ellos propugnan y esperan de otros. Como una navaja sin filo la lucha también puede promover acciones que simplemente refuerzan la hegemonía y que no tienen oportunidad de producir un cambio social significativo. (2016: 262)

Lejos de la grandilocuencia de "la lucha", lejos del espíritu revolucionario y transformador "obvio" y "transparente" de la lucha, la autora señala, por un lado, que la lucha, es a veces simplemente lo que la gente hace para sobrevivir, y en segundo lugar, que muchas veces, la lucha lejos de transformar las condiciones de opresión puede contrariamente terminar reproduciendo la hegemonía del dominador.

Estos son dos puntos que rara vez son reconocidos por quienes hacen parte de la lucha y mucho menos aún por quienes consideramos que nuestras investigaciones son parte de la lucha. Dicho con otras palabras, así como la lucha puede ser un arma sin filo, lo mismo puede ocurrir con nuestras investigaciones, que lejos de producir una transformación pueden reforzar la hegemonía actual. Por ejemplo, en la política "clásica" urbana (Estado, Partidos Políticos, Movimiento Sociales), este es un tópico que se suele abordar desde la idea de "cooptación", cuando no lisa y llanamente de "traición" a la lucha. En general ambas acusaciones son usadas para señalar la potencia de un sujeto, el Estado o un Partido mayoritario, frente a un sujeto pasivo, en general el movimiento social, que "se deja" cooptar, o en nuestro caso "se dejan comprar": los pueblos son comprados por las mineras, las comunidades son compradas por las mineras, los líderes son comprados por las mineras. Este tipo de afirmaciones o enfoques suelen ser muchas veces contruidos desde teorías "progresistas" o incluso "críticas del capitalismo". No es mi intención en este escrito detenerme en ese tipo de interpretación, pero vale la pena mencionar el ejemplo, tan actual y tan situado al contexto de Antofagasta.

Pero para avanzar en el planteo, me interesa registrar uno más de los sentidos de la lucha que señala Tuhiwai:

La lucha es también *una herramienta teórica para entender* la acción voluntaria y el cambio social, para *darle sentido a las relaciones de poder* y para interpretar la tensión existente entre las perspectivas académicas sobre las acciones políticas y las perspectivas activistas sobre la academia. (2016: 262)

Esta comprensión de la lucha, como herramienta para *darle sentido* a las relaciones de poder y como herramienta para *interpretar* la tensión entre academia y activismo, es el lugar donde me interesa situar la reflexión de este trabajo: utilizando esa noción de lucha para construir las siguientes preguntas: ¿Qué teorías son esas capaces de servirnos como herramientas para entender las luchas? ¿Qué teorías nos ayudan a comprender las luchas donde la gente solo trata de sobrevivir? ¿Cómo asumir ese papel desde la perspectiva del activista-académico? ¿Qué teoría es más apropiada para describir, analizar y darle sentido a las relaciones de poder en Antofagasta de la Sierra?



Como lo anticipa el título, la pequeña hipótesis de este artículo es mostrar que las perspectivas teóricas ayudan y acompañan la lucha activista, y que, por tanto, la lucha teórica, también es importante en Antofagasta de la Sierra. O, para decirlo en otras palabras, mi intención es demostrar la importancia de poder construir un vínculo entre academia y activismo, entre lucha teórica y lucha territorial.

Para explorar esa hipótesis, continúo con la propuesta de Tuhiwai, que conceptualiza la lucha a partir de cinco dimensiones. No se trata de cinco dimensiones para saber si hay o no lucha, ni tampoco una grilla clasificatoria. De acuerdo con la autora, estas cinco dimensiones ayudan a trazar un *mapa del terreno conceptual* sobre el cual se concreta la lucha. Por lo tanto, siguiendo estas dimensiones intentaré trazar el terreno conceptual de la lucha en Antofagasta de la Sierra. Las cinco dimensiones descritas por la autora son las siguientes.

- La primera, una conciencia crítica, señala un despertar del sueño hegemónico y el darse cuenta de que hay que movilizarse.
- La segunda condición la define la autora, como una forma de re imaginar el mundo, basándonos en una epistemología diferente (en su caso, la maorí) y dando rienda suelta al espíritu creativo. Esta condición es la que alimenta los sueños de posibilidades alternativas.
- La tercera tiene que ver con la manera en que las diferentes ideas, conceptos categorías sociales y tendencias se intersecan, la confluencia de ideas disparejas, de eventos, del momento histórico. Esta condición crea oportunidades, provee de momentos donde las tácticas pueden ser desplegadas.
- La cuarta es definida simplemente como movimiento o alteraciones, es decir, los inquietantes movimientos contrahegemónicos o tendencias competitivas que traspasan lugares de lucha, los movimientos inestables que ocurren cuando el statu quo es perturbado.
- Por último, la quinta condición involucra el concepto de estructura, el código subyacente del imperialismo, de las relaciones de poder. Al analizar esta dimensión se identifican los fundamentos que reproducen las realidades materiales y legitiman inequidades y marginalidades (2016:262-264).

A partir de estas dimensiones, vuelvo a la realidad de Antofagasta de la Sierra, para un ejercicio de reflexión, de análisis académico-activista con la intención de comprender cuál es el terreno conceptual de la lucha antofagasteña. No seguiré una a una las dimensiones en orden, sino que trataré de demostrarlas hilando distintos puntos de la discusión y el análisis.

## ***II. La opresión antes de la opresión. (raza y descolonización)***

La primera dimensión refiere a la conciencia crítica, al "despertar" y "movilizarse". Esta es una idea harto debatida en las ciencias sociales, y un *leit motiv* de la teoría marxista, que se propuso como la gran teoría para comprender y acompañar "el despertar" de la conciencia proletaria y la crítica de su contrario: la alienación capitalista. Para el paradigma marxista, y buena parte de la teoría crítica del capitalismo, el despertar de la conciencia de clase estaba íntimamente ligado, por un lado, a las contradicciones producto de la explotación económica-laboral, y por otro, la crítica (intelectual) a la ideológico de la burguesía como forma de dominio simbólico (división entre estructura y superestructura). Por lo tanto, el vínculo entre intelectual, teoría y conciencia de la explotación



de clase (del proletariado), es prácticamente *indisociable*. Tuhiwai plantea de entrada un punto diferente para comprender la conciencia crítica que concibo mucho más acertado y pertinente para comprender las luchas en nuestros territorios.

A partir de diferentes investigaciones en el mundo indígena y campesino, Tuhiwai sostiene que la participación en la lucha puede *preceder* a la concientización, y que incluso es *más común que así suceda* (2016: 261).

De acuerdo con mi análisis, este es el caso que se dio en Antofagasta de la Sierra. En 2018, cuando inician los conflictos contra la minera Livent<sup>2</sup>, no había presencia de partidos de izquierda, de organizaciones de lucha sindical o socialista, ni siquiera progresistas. No había discursos políticos críticos del *extractivismo* como un sistema económico de despojo, ni como un enclave colonial de extracción de riqueza (aunque sí los había en la academia en la Capital). No había tampoco expresiones de un movimiento social de lucha o discursos sociales críticos sobre la conquista o la opresión. Siguiendo estos lenguajes, no había ninguna forma de "conciencia política de la explotación". Lo que sí existió, y que fuimos documentando y registrando entre los años 2018-2025 fue un claro aumento de la conflictividad social que se expresó en distintos fenómenos intermitentes como cortes de ruta, protestas en las empresas, paro de trabajadores, y hasta casos de violencia de la policía local hacia los vecinos, algo nunca antes sucedido en el pueblo. Esa conflictividad, se manifestaba también simbólicamente a partir de un malestar creciente en el discurso no explícito de la convivencia social. El discurso que circula de manera rizomática a ras del suelo, de boca en boca, entre susurros y quejas, pero que es tan real e importante como los grandes estallidos sociales. En algunos casos, vecinos y vecinas del pueblo conseguían expresar públicamente algunos de esos malestares colectivos, pero más desde la mirada de afectados que de explotados. Este es un aspecto muy importante. A lo largo de todo el país se han construido asambleas, encuentros y organizaciones de "afectados". Esa afectación no es la del proletariado explotado, no es una afectación salarial, sino que **afectados** son los pobladores locales cuyas vidas son interrumpidas, destruidas, transformadas por todo lo que implica la instalación de un proyecto extractivo en su localidad. Las formas de ser "afectados" son mucho más amplias, heterogéneas y variadas que las de ser "explotado". Por lo tanto, también el arraigo de esa idea contiene más representatividad en los discursos locales.

Ahora bien, ¿Cómo es la conciencia política que se expresa en ese malestar, en esa afectación? ¿Asume la forma de un grupo de proletarios del rubro minero explotados por capitalistas transnacionales? ¿Asume la forma de una sociedad de asalariados pobres que se revela contra una burguesía elitista y rica?

Desde una mirada sociológica podría decirse que la lucha en Antofagasta tiene un epifenómeno en el año 2018 cuando el pueblo se moviliza "contra" el gobierno por el anuncio del plan de realización del Acueducto Rio Los Patos<sup>3</sup>.

2 Existen ya muchas crónicas de este conflicto, en la bibliografía final están señalados varios de ellos para una lectura rápida y bien informada del contexto histórico y coyuntural.

3 Fue en agosto de 2019, cuando vecinos de Antofagasta de la Sierra se pusieron en alerta en una confusa reunión vecinal convocada por la Intendencia, donde se les comunicó la intención de la empresa minera Livent (que en 2023 se fusionó con la multinacional Allkem, creando la tercera litífera más grande del mundo, bajo el nombre de Arcadium y que ahora fue adquirida por otra enorme y más grande aun, Rio Tinto) de empezar una obra de canalización que consistía en el trazado de un acueducto de más de 30 kilómetros para extraer agua del curso de mayor caudal de la zona (el río Los Patos). ¿Por qué la empresa necesitaba este nuevo acueducto? Porque en los últimos años había secado por completo, el río y la vega Trapiche,



Ese primer momento de malestar, protesta, dudas y reclamos, empieza a generar, por un lado, una necesidad de explicaciones, de conocimientos, una serie de preguntas sobre qué estaba pasando y por qué. Explicaciones bien específicas y coyunturales sobre la minería y el agua. Pero también, se empiezan a generar preguntas y reflexiones que apuntan a un "despertar" que no necesariamente abriga una conciencia política (ni en el sentido clásico, ni en el marxista)

Ese primer despertar, empieza a generar preguntas y repreguntas que, de manera desordenada al inicio, se van conectando a la largo del tiempo. Problemas desconectados como, la minería *allá en el Salar*, la falta de agua *acá en el pueblo*. La falta de trabajo *acá en el pueblo*, la oferta de trabajo *allá en el Salar*. La riqueza que produce la minería *allá en la ciudad*, la pobreza que continua *acá en el pueblo*, los corruptos que se llenan de plata, los honestos que siguen pobres... los que se *animan a hablar* y los que *viven callados*. Estas son dicotomías que se cristalizan y desvanecen constantemente, pero que ordenan y dan forma a percepciones sociales, acciones concretas y discursos públicos que son expresados por distintos actores en los contextos más variados. *Contraposiciones que empiezan a marcar un posicionamiento y una denuncia*. A veces toman la forma de *trabajadores despedidos de la minera*, otras veces de *municipales con becas miserables*, otras veces de *padres de alumnos de una escuela que se cae a pedazos*, otras veces de *vecinos afectados sin agua*, otras veces de pobladores preocupados por el futuro ambiental, otras veces preocupaciones campesinas de las personas con hacienda y siembra que son afectados por los camiones mineros o la falta de agua.

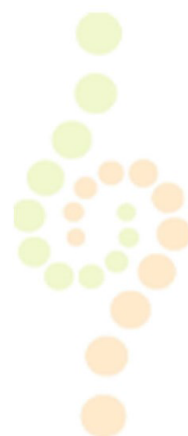
Rara vez estas problemáticas aparecen explícitamente vinculadas a una conciencia política transparente, a un posicionamiento respecto a la opresión del proletariado, o la ideología burguesa, o la explotación capitalista. En general, lo que define ese malestar es una *percepción/afectación individual* que no consigue transformarse en la conciencia de un sujeto colectivo (sea cual sea su etiqueta o denominación). Sin embargo, son esas preguntas y esas denuncias las que inician el despertar y la movilización.

En Antofagasta se han dado algunos intentos de politización de ese malestar y ese despertar. Uno, por ejemplo, surgió de movimientos sociales vinculados a la política de los partidos tradicionales que apuestan por lógicas de clientelismo, acompañamiento y paternalismo disfrazados de solidaridad. En general se trata de movimientos ligados al kirchnerismo o alguna de sus vertientes. Para estos sectores se trata de enfocar la lucha contra "la derecha". Una derecha que rápidamente identifican con figuras "nacionales", pero que paradójicamente (por no decir esquizofrénicamente) desconocen en relación a los vínculos locales de sus propias organizaciones con el estado provincial, que encarna la derecha local, y que es el que en la cotidianidad oprime en el territorio. Estos discursos tienen poca y nula recepción en el imaginario y los sentidos locales, pero tiene cierta pervivencia y reproducción en la medida en que esos movimientos y organizaciones consiguen recursos económicos temporarios para las personas en proceso de "despertar" o "concientizarse".

Por otro lado, se da también la presencia de varias ONGs, locales e internacionales. Algunas en alianza con instituciones locales, sean gobiernos, universidades, fundaciones, etc. En general, en casi todas estas, lo que prima es el discurso ambiental-economicista

---

produciendo un daño ambiental inmenso e irreparable. En esa época hubo multitudinarias reuniones y manifestaciones en el pueblo que podrían señalarse como un "inicio", un "despertar" de las denuncias y demandas por el cuidado del agua.



propio del primer mundo. Suelen hablar de la ideología del Green Washing, de la importancia de los "Minerales Críticos", y principalmente de la "Transición Energética". Este tópico reviste mucha importancia para el caso de Antofagasta, ya que junto al boom de extracción de litio, también ha llegado un boom de periodistas e investigadores extranjeros de todas partes del mundo. Personalmente he intercambiado con comitivas periodísticas del New York Times, de la CNN, de Al-jazeera, de DW, solo para mencionar algunas. Y en muchos de esos intercambios en entrevistas, conversaciones informales y también en intercambios académicos, me han afirmado que "en Antofagasta no hay resistencia, no hay anti-minería, no hay conciencia social", incluso en algunos casos me han asegurado que "en sus entrevistas" no han conseguido un solo testimonio crítico de la minería. Parece obvio, pero valdría para esos periodistas e investigadores, recordar la enseñanza clásica de las teorías de la subalternidad, y los estudios poscoloniales sobre las posibilidades de hablar del subalterno. ¿Puede el pueblo de Antofagasta, enunciarse en contra de la minería? ¿En qué espacio? ¿Bajo qué consecuencias? ¿Con que capacidad de difusión de su voz? ¿Será que el pueblo de Antofagasta no tiene conciencia de su opresión? ¿Sabrá que la única docente que logró elevar la voz públicamente contra la intendencia local fue perseguida judicialmente durante 2 años por su posición crítica contra las mineras?

Poco me interesan las afirmaciones de esos investigadores o periodistas extranjeros cuyos análisis son reproducidos en Europa donde "impactan" las métricas de sus reproducciones, pero donde jamás impactan la violencia, la desigualdad y el despojo del extractivismo que promueven sus países.

Sin embargo, lo importante, de acuerdo a esta primera dimensión de la lucha que estoy reconstruyendo, es que en la *discursividad local* aparecen sentidos sociales que atraviesan esos tópicos sin mencionarlos: agua, minería, empresas de afuera, aviones privados, camionetas y plata, riqueza, turismo, conflicto, usurpación, atropello, falta de respeto, imposición, son términos con los que la sociedad local manifiesta sus desacuerdos y críticas al relato hegemónico, formas en las que expresa su creciente y dinámica conciencia política de la opresión. Del otro lado, gobiernos y empresas intentan a fuerza de repetición y una propaganda explícita, instalar sentidos como los de "sustentabilidad"; "minería responsable", "cuidado ambiental", "transición energética", "minerales críticos", "autos eléctricos", "progreso".

Identificar estos tipos de discursividad, es fundamental para no caer en un tipo de interpretación de la lucha que afirma la falta de "conciencia política" y que, por tanto, entiende que la acción necesaria de la investigación-activista es, construir marcos interpretativos para "despertar", "des-alienar" a la sociedad local respecto de su explotación. Eso que en muchos sectores bien intencionados de la política y la academia creen que se consigue "visibilizando" la injusticia, la desigualdad y la opresión que las comunidades locales padecen.

Esto acontece de manera notable con el discurso de muchas ONGs u organizaciones ambientales que hacen propio el discurso neoliberal del mercado. Nociones como "transición energética" o "minerales críticos" que no tienen ningún anclaje territorial, que no tienen un contexto histórico dentro de las poblaciones locales, expresiones que simplemente "no hacen sentido". Esos discursos, son los que permiten justamente que la hegemonía neoliberal se muestra como "democrática", como "abierta a la conversación". Son discursos que le permiten a las empresas extractivas *compartir un lenguaje común* con quienes luchan en su contra. Mientras las empresas son las que delimitan el terreno de juego, las reglas, los lenguajes y los tiempos, muchas organizaciones de lucha, acep-



tan el juego creyendo que pueden ganar el partido, cuando de antemano, ya todo ha sido definido. Aquí es central, una gran parte de investigaciones que se financian con fondos internacionales y que se sostienen y alimentan en la medida en que discuten con ese gran lenguaje-discurso compartido con las mismas empresas que intentan denunciar. El claro ejemplo de la teoría, que, como arma sin filo, reafirma la hegemonía discursiva global.

Por el contrario, trazar el mapa territorial de la dimensión del "despertar" o la "conciencia crítica", implica hacer un rastreo de las discursividades locales para poder comprender los sentidos locales de la lucha. Y para dar cuenta de esas discursividades locales y de su posible transformación en una conciencia crítica, o al menos en la transformación social de ciertos imaginarios locales, *no alcanza* solo con la articulación de la investigación *con-y-en las comunidades locales*. También es importante aprender a escuchar sin imponer matrices de comprensión. Por supuesto que es solo la articulación de largo aliento la que permite ir registrando esos cambios. Cambios, que en el propio presente que habita el investigador, el activista, las comunidades, no se hace explícito. Por eso, es también fundamental el trabajo de la mirada reflexiva-retrospectiva, de la mirada teórica que interpreta. La mirada que vuelve, una y otra vez, sobre lo acontecido, que lo registra de múltiples maneras, en archivos fotográficos, en entrevistas, en documentales, en filmaciones caseras, en notas periodísticas coyunturales, en intervenciones públicas, en acciones sociales y vecinales.

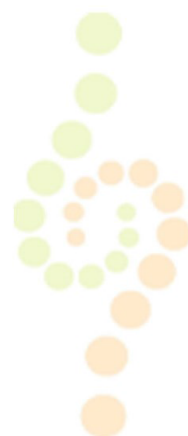
Por ejemplo, en el pueblo de Antofagasta de la Sierra, existen expresiones cotidianas que tienen una profunda memoria histórica y otras que refieren a la coyuntura. Cuando las personas quieren hablar de la dimensión económica coyuntural y la pobreza actual, suelen tomar como referencia los últimos años. Entonces se nombra a un gobierno específico, a un intendente, "la gestión de Taritolay<sup>4</sup>"; o para referirse a los problemas con la minería se menciona la "llegada de la empresa", es decir, a un marco temporal reciente, los últimos 20 años.

En cambio, existen expresiones como "ser atropellados" y "no respetados", que se usan para referir a un tiempo mucho más largo e indeterminado, "*nunca* hemos sido respetados", "*toda la vida* nos han atropellado". A estas expresiones se les suele agregar también la dimensión espacial: "a nosotros que toda la vida *hemos estado acá*". En esos casos se evoca una memoria larga de dominación que atraviesa a políticos y empresarios y que evoca un pasado de sufrimientos que nunca se ha interrumpido. Se trata de una memoria que conecta más con la opresión producto de la colonización y su continuidad racial-civilizatoria, menos que con la explotación económica-salarial-proletaria. Y sobre todo, son enunciaciones que conectan con un "*nosotros-colectivo*".

Realizar esta distinción, tratar de identificar memorias largas y colectivas que ponen de relieve las violencias construidas desde la colonización, no significa negar la importancia de la conciencia política e ideológica anticapitalista actual, sino que se trata de comprender un movimiento que, como afirma Tuhiwai, *precede a la toma de conciencia*,

---

4 Julio Taritolay fue intendente de Antofagasta hasta el año 2023. Logró construir una fortuna familiar junto a su esposa, Norma Reales, quien hoy es Senadora Provincial. Tiene en su haber denuncias por violencia, corrupción, y un largo etc. En el pueblo era conocido por la violencia y las amenazas con las que día a día, y especialmente, en épocas electorales, se dirigía a cada integrante del pueblo. En mi caso particular, fui 2 veces echado de la Radio Municipal en transmisiones en vivo por orden directa de él. También son públicos los casos de despidos laborales a personas que tenían el más mínimo gesto crítico contra su gestión en cualquier dependencia municipal.



y que incluso, puede ser un movimiento contrahegemónico que no conduce a una conciencia política *organizada*. Se trata de un tipo de violencia colonial, que como han explicado largamente autores como Frantz Fanon, Homi Bhabha, Silvia Cusicanqui y tantos otros, se encuentra introyectada en aspectos constituyentes de la subjetividad colectiva. Y es a la memoria larga a la que recurren comunidades oprimidas de todo el mundo, para hacer el paso del "despertar" a la "resistencia" o la "autonomía". Este, es el caso de la lucha indígena en Antofagasta y muchas otras comunidades en el Noroeste Argentino, cuyos procesos de lucha, organización, resistencia y construcción simbólica tienen mucha más relación con su historia de colonización, que con los discursos anticapitalistas o antineoliberales contemporáneos. La incapacidad, teórica e interpretativa de estas formas de toma de conciencia sui géneris, es un gran problema de las teorías y filosofías políticas contemporáneas, como también de muchos discursos críticos ambientales.

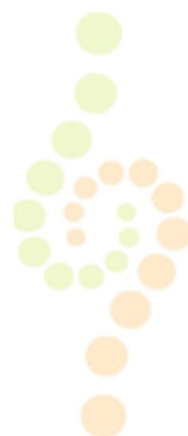
Por eso, creo que vale la pena, hacer el intento de clarificar el tipo de "lucha teórica" que entablamos los investigadores-activistas en los territorios de los cuales hacemos parte. En mi caso, mi lucha teórica, es para mostrar que la descolonización es una herramienta más apta para comprender y acompañar el despertar de la conciencia de los pueblos del norte argentino, que el discurso ambiental antineoliberal de los minerales críticos o la transición energética, o la sustentabilidad y el cuidado ambiental, o el desarrollo sostenible y la responsabilidad medioambiental. En su lugar, podríamos estar construyendo teorías políticas asentadas en un gran conjunto de ideas que se están difundiendo de todo América Latina de la mano de las comunidades indígenas y campesinas. Se trata de sentidos que no precisan de una conceptualización, pero que señalan que la pertenencia al territorio, que la memoria constituyente con el paisaje y el habitar, las formas de vida que dinámica e históricamente vienen desplegándose, simplemente, no precisan de la economía de la megaminería. Tal vez, la idea más radical y revolucionaria, sea la que expresan de manera más simple algunos líderes cuando señalan, que "estamos acá desde antes de las mineras y siempre hemos vivido de lo nuestro". Tal vez, fortalecer la idea de que, "vivir de lo nuestro" es una alternativa política, sea el mejor antídoto contra el capitalismo extractivista. Claro que, ese "vivir de lo nuestro", es imposible de apropiarse tanto por la política progresista, como por la política ambientalista. Por ello, y aquí la hipótesis de este texto, tal vez "la lucha teórica" en Antofagasta se comprende mejor desde la perspectiva de la descolonización que desde la crítica capitalista (y todo su discurso global, económico, mineral, ambiental). La descolonización, como bien enseñó Anibal Quijano, está íntimamente vinculada a la *racialización de la sociedad*. Sin construcción de una dominación racial estructural no hay colonialidad, y sin ella, tampoco capitalismo.

Para entender aquellas expresiones de conciencia crítica en Antofagasta ("nunca nos han respetado"), hay que entender qué significó la historia de la colonización en esos territorios desde hace muchas décadas y siglos, antes que lleguen las mineras. O incluso al revés, hay que entender que la primera megaminería que llegó, aquella histórica de Potosí, llegó con el colonialismo, mucho antes que con el capitalismo.<sup>5</sup>

Para mi trabajo de investigador-activista este punto es fundamental, para poder construir conocimientos y teorías que no impliquen el falso juego, el arma sin filo, de perder el tiempo discutiendo el lenguaje-político anticapitalista producido en el "norte-global" que se asienta en las ideas economicistas-energéticas del Green New Deal, la transi-

---

<sup>5</sup> Esta tesis se puede ver en la obra de Aráoz, Horacio Machado. (2014). *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Buenos Aires: Mardulce



ción energética y los minerales críticos. En lugar de ello, detenerse a rastrear y potenciar los sentidos locales que se conectan con la descolonización desde un discurso vinculado al territorio, el agua, las prácticas ancestrales de identidad cultural, los modos de vida económicos alternativos previos al capitalismo y el Estado nacional; todas esas son formas de conciencia crítica que se manifiesta en otros registros de memorias y sentidos, que la mirada de la descolonización y la colonialidad puede potenciar hacia una mirada crítica del presente, y hacia la construcción de un nosotros colectivo territorializado y capaz de enfrentar la violencia actual del modelo extractivo.

### III. Reconocer al opresor detrás de la máscara

Termino de escribir este texto un día después de que se aprobara en Argentina, en Buenos Aires, en la Cámara de Diputados de la Nación, la Reforma de la Ley de Glaciares. Una prueba más (¿cuántas van ya?) de la inservible democracia con la que vivimos. Peronistas, radicales, macristas, libertarios y sus mil micro variantes, una vez más, entregando el país a los más ricos (de afuera y de adentro). ¿Cómo explicar esta entrega? La quinta dimensión que menciona Tuhiwai, refiere justamente a "*el carácter estructural de la dominación*". Una dimensión que busca identificar los fundamentos que reproducen las realidades materiales y legitiman inequidades y marginalidades. Imposible de responder esa pregunta abarcando todo el país, permítanme al menos situarla: ¿Cómo es la dominación estructural en Antofagasta de la sierra? ¿Cuáles son los *fundamentos* de la desigualdad y la opresión?

Una perspectiva crítica como la marxista, ya lo he señalado, enfocaría el problema desde la lucha clases, señalando la ausencia de conciencia de clase del proletariado minero explotado, la ideología de la clase dominante vuelta hegemonía a través del imaginario del progreso y la alianza de la burguesía-estatal con el capital-extranjero. En este esquema, la transformación del escenario vendría a partir de una revolución, es decir, a través de una lucha política donde los proletarios, sujeto único y por excelencia de la transformación histórica, lograrán derribar al capital y la burguesía, hacerse con el control de los medios de producción de las mineras, y desde allí, realizar una redistribución que anule la explotación del "hombre por el hombre" (aunque no sabemos cómo la naturaleza sobreviviría).

Una lectura desde la subalternidad abordaría el conflicto a partir de reconocer la centralidad política de los grupos subalternos (campesinos, indígenas, asambleas) y su larga memoria de luchas. Desde esa memoria, desde las prácticas semióticas y políticas de las luchas campesinas e indígenas, la subalternidad apostaría por una política anti-moderna de rebeliones, estallidos, sabotajes, negociaciones y articulaciones estratégicas (más allá de la clase), para imaginar otras democracias posibles. Una democracia de derechos sociales para mayorías, que esta vez incluya a esos subalternos. Formas *sui-generis* de autogobierno, que sin renunciar al progreso como condición para "salir" de la condición subalterna, no reproduzca la violencia del capital.

Una versión latinoamericana contemporánea de esta alianza entre "subalternos y democracia", podría buscarse en los gobiernos progresistas de inicio de este siglo: Correa (Ecuador), Evo (Bolivia), Lula (Brasil), Kirchner (Argentina), Chávez (Venezuela). Gobiernos donde la política se democratizó a partir de una transformación progresiva que, por un lado, introduce algunos nuevos sujetos subalternos a las alianzas hegemónicas, y desde allí, utiliza el Estado al servicio de esas "mayorías y minorías subalternas" para



formar nuevas hegemonías y procesos de redistribución. Pero, por otra parte, no rompe los vínculos de alianza con la burguesía-capitalista, ni le interesa frenar la explotación de la naturaleza, ni la producción de plusvalía o la concentración de riqueza en un sector privilegiado. Eso que una importante dirigente argentina llamó "el capitalismo con rostro humano", una idea que, a la luz de los últimos veinte años ha demostrado ser, más que una ilusión política, una excusa para ocultar complicidades.

El problema con todas estas formas de comprensión del conflicto es que, en ellas, los sujetos políticos están *predefinidos y cerrados*. Mas aun, están *pre-delimitados desde paradigmas políticos occidentales, especialmente los democráticos progresistas*.

Contra todas esas formas explicativas, mi lucha teórica me ha mostrado que en Antofagasta de la Sierra, la dominación estructural tiene como primer anclaje, al Estado-Nación. El Estado nacional, el Estado Provincial y el Estado Municipal; son todas formas de dominación territorial que desde inicios del siglo XX desarrollan una política racial-paternalista-feudal-capitalista-esclavista. Exactamente como lo muestra el concepto de "patrón de poder colonial" de Quijano. En Catamarca se articula un patrón heterogéneo e históricamente estructural que ha logrado poner en funcionamiento formas de explotación que desde la época colonial hasta hoy siguen funcionando. Si asumimos esta forma **estructural de la dominación**, hay que entender entonces, que ninguna forma de liberación, o de solución del problema, puede venir de ahí mismo. Antes de la Reforma, la Ley de Glaciares no logró proteger a las comunidades, ni a los territorios, ni al agua. Mucho antes del Estado, existía en las comunidades la idea de "ojo de agua", la idea de "naciente", la idea de "vertiente", todas expresiones para señalar un lugar de altísimo "valor de vida". Lugares sagrados de importancia vital. Lugares que niños y ancianos sabían reconocer por su importancia. No se necesitaba Ley ni Estado para cuidarlos o protegerlos. Del carácter sagrado, vital y necesario de esos lugares, nacía la conciencia de su importancia, y no de una política ambiental, ni democrática.

La lucha teórica desde la perspectiva de la descolonización aporta herramientas fundamentales para comprender este tipo de sentidos sagrados de la conciencia y la crítica a la opresión.

#### ***IV. Donde nace el agua, nace la alternativa***

Finalmente, una última dimensión que quisiera mencionar. Una de las grandes apuestas del libro de Tuhiwai, su apuesta por *descolonizar las metodologías y la investigación* es romper justamente con los sujetos políticos predefinidos y los horizontes pre-delimitados. Es reconocer que nuevos sujetos políticos, traen nuevos horizontes, nuevos lenguajes y nuevas alternativas. Esa, es exactamente la segunda dimensión que la autora señala. No obstante, es casi imposible que se desarrollen esas nuevas alternativas, si son constantemente obturadas y solapadas con los discursos "políticos de moda" que traen las ongs, los ambientalismos alienados, la crítica neoliberal globalizada, etc. Mas aun, difícilmente, cualquier alternativa va a provenir del discurso crítico al Green whasing, o del eco-ambientalismo europeo, del marxismo, o la sustentabilidad, etc. Son todos discursos que vienen históricamente mostrando una y otra vez límites y mas límites para comprender el momento que vivimos, las transformaciones que necesitamos y un horizonte realmente posible para reconstruir vidas humanas y no-humanas. Hasta ahora, un posible lenguaje realmente alternativo, está proviniendo de culturas no-occidentales, de culturas que han resistido durante siglos a la colonización y que hoy se fortalecen comprendiendo su propio vínculo de codependencia y reciprocidad con la tierra.



De ninguna manera, creo que esta sea la única opción posible, ni mucho menos que sea universalizable para todos los pueblos en lucha. En cada línea que aquí escribo, pienso en Antofagasta de la Sierra, en Catamarca, en los pueblos indígenas y campesinos del noroeste argentino, y pienso también, en todas las opciones democrático-progresistas (radicales y peronistas) de los últimos 30 años, todas las cuales, han profundizado el *carácter colonial de nuestra opresión*. Difícilmente, sería casi imposible, esperar que algo surja de ahí, de ese Estado, esa Justicia, esos Actores Políticos.

Por eso, y para finalizar, en los últimos años de mi investigación activista, de mi docencia comprometida, de mi producción de "lucha teórica" he intentado construir herramientas de interpretación que sirven para trazar mapas conceptuales de la lucha territorial, sin imponer lenguajes ajenos al territorio, tratando de escuchar más que de hablar, sin introducir plataformas y formas de comunicación extrañas a las prácticas locales. Esa es, una tarea constante, una tarea ardua y llena de desafíos. No es una tarea que sirva a todas las luchas teóricas ni a todas las luchas territoriales. Porque si bien es cierto, que la responsabilidad de cambiar la sociedad es tanto del mundo no-indígena como del indígena, también es cierto que nuestra apuesta es mas con el mundo indígena que con el mundo occidental; mas con las luchas locales que con las globales, mas con los territorios que con los Estados, mas con la gente que sobrevive que con la que vive de la política, más con la descolonización que con la democratización, más con el Agua que con la justicia.

### Referencias

- Fontenla, M., Chayle, A. (2022). El triángulo del sacrificio. Una cartografía del extractivismo en Catamarca. *Revista Contrahegemonía*.
- Fontenla, M. (2023). Clima, Antropoceno e historia. *Revista Cátedra Paralela*, (22), 2683-9393.
- Fontenla, M. (2024a). Cumbre del Agua: No somos dueños, somos parte de la Pacha. *Agencia Tierra Viva*.
- Fontenla, M. (2024b). La Ley Bases y el RIGI son un nuevo régimen de saqueo, entrega y sacrificio de nuestros territorios. *Agencia Tierra Viva*.
- Fontenla, M. (2024c). Fallo histórico: comunidades indígenas y asambleas socioambientales frenan a mineras de litio. *Agencia Tierra Viva*.
- Machado Aráoz, H. (2014). *Potosí, el origen: Genealogía de la minería contemporánea*. Mardulce.
- Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad-descolonialidad del poder*. Mexico: Clacso.
- Tuhiwai Smith, L. (2016) *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas: a descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Chile: LOM ediciones.



## “El Negro” Carrizo y Los Márgenes Del Teatro En Catamarca

Por Gonzalo Emanuel Reartes\*

### *Apertura de sala e ingreso de la lectora*

Este trabajo habla de un director menospreciado de la historia oficial del teatro catamarqueño, y de la puesta en escena de una obra de otro tiempo. Trabajo con obras, documentos, teorías e imaginación. La médula del trabajo es pensar cómo el uso metafórico de un discurso costumbrista en otro contexto puede tener un potencial político. Para el desarrollo he analizado una obra, quizás un poco extensa, pero creo es menester para comprender la densidad de la misma. Luego construí una biografía de Oscar Carrizo, el director, que puede ser considerado un precursor de las vanguardias artísticas revolucionarias (Longoni, 2017) en Catamarca, y quien interrumpió un régimen específico de identificación y pensamiento teatral (Ranciere, 2014). Contra la historiografía del arte formalista y autónoma, que evita o reduce las “contaminaciones” con la política, y contra las historiografías políticas donde las cuestiones artísticas son reducidas a ornamentos e ilustraciones, desconociendo su potencial revulsivo, su espesor en tanto lenguaje específico de la realidad (Dieguez, 2014), es que avanzo dando cuenta de una escena con valiente potencial político.

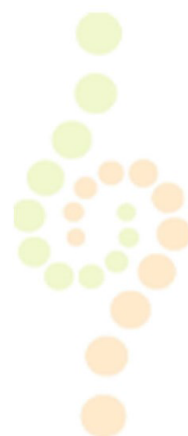
### *Primer Acto: La montaña de las brujas*

En 1979 Oscar Carrizo pone en escena *La montaña de las brujas* de Julio Sánchez Gardel<sup>1</sup> (1879-1937). La obra fue escrita en 1912, y puesta en escena por primera vez en 1913 en la ciudad Capital de Buenos Aires por la compañía de Pablo Podestá. *La montaña de las brujas* es definida por el autor como “un poema trágico telúrico”, y por otros críticos como una obra costumbrista, provinciana, con elementos folklóricos, de la cultura popular, del relato oral, simbólica, “llamada a tener vigencia por muchos años más” (Garasa, 1963; Viñas, 1986; Maccarini, 2011).

*La montaña de las brujas* ocurre en una estancia alejada del pueblo, en las alturas, donde el padre de familia, don Tadeo, es el patrón que gobierna las acciones y voluntades. Él tiene dos hijos que pretenden a una joven que es hija del peón de la casa. Los dos personajes que completan la obra son una mujer que es la sirvienta, y un joven forastero de paso, que también pretende a la joven. La obra trata de la disputa por el amor (Garasa, 1963; Viñas, 1986). Los varones se retan en su hombría, fuerza, honor, valentía, herencias. Se provocan y traicionan. Pero quizás el gran drama que atraviesa a la obra no es justamente el amor, sino la posesión y dominio sobre/en/de las vidas de los otros. Los pretendientes le dicen a la joven “serás mías”, y “¿no comprende que esa vida suya es mi propia vida?”; el padre recuerda que “aquí se hace lo que yo digo”. Esa voluntad de do-

\* Lic. en Filosofía. Doctorando del Doctorado en Ciencias Humanas. UNCa. Contacto: emanuel148413@gmail.com

<sup>1</sup> Los tres dramaturgos catamarqueños más importantes de la primera mitad siglo XX, Ezequiel Soria, Julio Sánchez Gardel y Juan Oscar Ponferrada, emigraron jóvenes a la Capital Federal para estudiar, trabajar, y ahí fue donde comenzaron a escribir dramaturgias y hacerse conocer en el circuito teatral. Esporádicamente los dramaturgos venían a Catamarca, y mucho más esporádica era la puesta de algunas de sus obras, excepto *El carnaval del diablo* (1943) de Ponferrada devenida en obra canónica de la identidad catamarqueña. Por lo general, las historias de la cultura y del teatro han hecho énfasis en el “triumfo”, “éxito” y “consagrados” en Buenos Aires, siendo esto un criterio de selección e inclusión en la historia oficial. local.



minio se hace mucho más patente si la leemos (retrospectivamente) desde una perspectiva de género, cuando observamos el patriarcado (Maccarini, 2011), la violencia masculina a las mujeres, que incluyen secuestros, abusos, torturas y asesinatos. Así nomás la obra ya tiene su densidad, y su reposición en otros tiempos está justificada por la actualidad del drama: posesión, dominio y violencia. Sin embargo, me parece que hay otras capas de sentidos en la obra que le da mayor densidad.

Uno de los hijos, Daniel, es el preferido del padre, el otro, León, es el querido por la joven Inda, y el tercero, el forastero, Juan de Dios, es el que siembra discordia entre los hermanos. Esta disputa, como también la que irá surgiendo en contra del padre, da lugar a transfiguraciones míticas, donde los personajes adquieren caracterologías de animales, el cóndor, tigre, serpiente. La cocinera con sus secretos, decires y apariciones asemeja a una lechuza. Hay un simbolismo mítico naturalista que circula en torno a los personajes. También la montaña, la peña, la pirca, la piedra parecen transferir su carácter a los personajes. “Una geografía mimetizante” la define Maccarini (2011). Yo diría que es el resabio romántico en el determinismo geográfico científico tan presente en la primera mitad del siglo XX para perfilar las identidades regionales de la nación. En algunos pasajes se expresa el deseo, la necesidad de irse de la montaña en donde la tragedia amenaza. El exilio es apenas mencionado como recurso de supervivencia. Viñas (1986) explicita esta tensión entre el interior provinciano, “alma de la nación”, y la amenaza/esperanza de la urbanidad migrantes, como también la tensión simbólica arriba-abajo.

Pero hay más todavía. La obra se estructura en 3 actos. Antes de finalizar el primero se hace una breve mención al padre-patrón, a don Tadeo, que se lo ha visto en la noche mirando al despeñadero, y que le cuesta dormir porque algo lo atormenta. Dice él: “estas cosas me están peliando mucho por dentro, por más que ría pa juera” (74). Él, que ordena y dispone la vida y destinos de los demás, de sus hijos, criados, peones y sirvientes, es asechado por un secreto que de a poco se devela: la aparición de un forastero que empujó por el despeñadero, y de quién nunca se encontraron sus restos. Un insepulto que se le aparece, un alma en pena que reclama sepultura. No es esta la única aparición, a León, el hijo despreciado por el padre, se le aparece su madre. A medida que la obra avanza, nos enteramos de los secretos: el padre mata al forastero por sospechar era el amante de su mujer, a quien tortura y mata luego, no sólo por la supuesta infidelidad, sino por acusarla de haber parido un hijo de otro hombre, a León. Así se explica el desprecio a este hijo. Estos, el secreto y los aparecidos, son dos elementos muy fuertes. El secreto como procedimiento que conserva la historia -pues no se trata de desconocimiento, sino de conocer algo, resguardarlo, develarlo parcialmente, crear el enigma, la intriga, la sospecha. El secreto en la cultura popular ha sido un recurso común en el proceso de develamiento de un acontecimiento. “Usted sabe más y se calla”, se dicen mutuamente Ña Zoila y Ño Tobías la sirvienta y el peón, que conocen de los secretos del patrón. Secreto, cuya intensidad incomodan y atizan las memorias, sueños y visiones, y se vinculan directamente con los muertos insepultos, y la creencia de sus apariciones para reclamar entierro o venganza y descansar en paz. Pasada la mitad de la obra aproximadamente hay una escena potente: Don Tadeo manda a invitar a los vecinos de poblados cercanos que vengan para una fiesta en la que entrega el poder a su hijo predilecto, y en la que informa que este hijo se casará con la Inda (contra la voluntad de ella). Muchos vecinos llegan. De pronto aparece un grupo al que cuesta reconocerlo, no hablan, no miran, sólo camina guiados por Don Camposanto, el sepulturero, que lleva muertos “fresquitos” al cementerio, a enterrarlos, para que no “anden penando”.

Por último, León, a medida que se entera de estos crímenes secretos, sobre todo el de su madre, desea matar al padre. El padre, que podríamos identificar como una re-



presentación del poder, se encuentra asechado por las apariciones de los insepultos, por la voluntad destructiva y los saberes secretos de su súbdito. La obra es profundamente política, y más si pensamos en la larga tradición nepótica, clientelar, de padrinzos y patronazgos que caracteriza a la vida política provinciana en sus poco más de 200 años.

De los ensayos consultados, el de Maccarini (2011) me parece se aproxima más a la lectura que intento hacer. Él interpreta la obra de 1912 como la escenificación teatral del relato oral, del fogón popular, en el que el cuento de miedo es una constante, y el de aparecidos más, figura en torno a la cual, como la transformación animal y la mimesis geográfica, existen creencias y supersticiones. Como si los procedimientos y temáticas populares fueran reescritas en y para el teatro de ciudad. Maccarini es un director tucumano, con formación en Buenos Aires, y con una presencia intermitente en Catamarca desde comienzos de este siglo, que hizo una versión libre de *La montaña de las brujas* con el nombre *De Aparecidos*. En su versión invierte los discursos, el realista del dominio pasa a un tercer plano, el simbólico mítico, de los animales y la naturaleza, tiene una mayor presencia, haciendo girar toda la obra en una reescritura que pone en primer plano a los insepultos que penan y reclaman. *De aparecidos* supone que antes hubo desaparecidos. Maccarini puso esta obra en 2012, un siglo después de su escritura, en pleno auge de políticas culturales que fomentaban la verdad, justicia y memoria con las víctimas del terrorismo de Estado de la última dictadura cívico militar, en donde la figura del desaparecido formaba parte del discurso político hegemónico. No es que pretenda cuestionar este programa cultural, ni negar la legitimidad de la lucha, quizás sí sospecho de sus usos con fines políticos, como si una estética del desaparecido hubiese sido usada por el kirchnerismo como estrategia para reunir y construir subjetividades y moldear voluntades. No obstante, este no es mi preocupación en este trabajo, sino que remarco la reposición de *La montaña de las brujas* en una versión modificada en un contexto en donde la figura del desaparecido posee conflictividad, pero *no riesgo*, sino que es, podría decir, la tendencia oficial. Pero Oscar Carrizo, como dije al comienzo de este acto, puso *La montaña de las brujas* de Sánchez Gardel, con toda esta densidad de sentidos político, en 1979, en plena dictadura militar.

### ***Segundo Acto: La iniciación teatral de “El Negro” Oscar Carrizo***

En la Escuela Provincial de Teatro Juan Oscar Ponferrada, en uno de sus armarios con legajos docentes, encontré unas hojas oficio, amarillentas, tipeadas en una máquina de escribir mecánica, que inicia con el encabezado *Apellido y nombre: Carrizo, Oscar Roberto*. Es un currículum, tiene que haber sido redactado en 1980, pues el último antecedente consignado es de 1979. Posee tres páginas. Quizás cumpliendo con formalidades morales de la época -exigencias de “un docente de bien”- declara los nombres de Carrizo Juan Tomás y Moyano Ramona Rosa, sus padres. Los antecedentes de formación profesional inician en 1968. Es el currículum de “El Negro” Carrizo, artefacto que posibilita trazar una biografía profesional, intelectual y artística, y hacer anotaciones al margen de la *Historia del teatro espectacular en Catamarca* (2010) de María Calás de Clark, la única obra oficial y canónica del teatro local<sup>2</sup>. Este currículum posee el “don de encender

<sup>2</sup> *Historia del teatro espectacular en Catamarca. Siglo XX* (2010) de María Rosa Calás de Clark, es una obra a la cual se le pueden cuestionar los errores, reducciones y omisiones, o loar el pionero proyecto historiográfico, recuperar fragmentos del meticuloso archivo que construyó ella y el equipo que estuvo a su cargo. Con un conjunto admirable de fuentes ha armado una cronología del “hecho teatral”, estrenos y puestas en escenas del siglo XX, ha periodizado la historia teatral a partir de personalidades e instituciones independientes y estatales. La obra se enmarca en un proyecto dirigido desde Buenos Aires por Osvaldo

en lo pasado la chispa de la esperanza” (Benjamín, 1973), de hacer emerger de los intersticios conexiones que invitan a considerar una vanguardia local (Longoni, 2017), que modificará los límites de lo que se experimentaba como teatro a fines del siglo XX en la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca (SFVC).

El currículum de Oscar Carrizo inicia sus antecedentes en 1968, cuando realiza un curso de *Preparación Actoral* con el tucumano Hugo Gramajo. Al año siguiente se lo encuentra fundando TEXCA (Teatro Experimental<sup>3</sup> Catamarca) con Jovita Fernández y Miguel Sagripanti, y capacitándose en el Teatro San Martín de Tucumán con Gramajo. Según nos cuenta René Vargas Vera, Gramajo fue una “diametralmente opuesta manera de encarar el drama”, un “nuevo y profundo giro” para el teatro catamarqueño que, en ese momento era el de la representación ordenada por la palabra del director y la dramaturgia del autor, el que personifican Juan Oscar Ponferrada y José Horacio Monayar. Justamente a estos dos directores y dramaturgos Calás de Clark le dedica un capítulo a cada uno, a Gramajo 4 líneas dispersas, y a Oscar Carrizo sólo dos menciones breves como un joven director que se había formado en Buenos Aires y puesto sin demasiado éxito algunas obras. Sin embargo, Gramajo aparece como el primer antecedente que trae la técnica dramática actoral de Stanislavski. Él *llega*, por intermedio del Fondo Nacional de las Artes (FNA) a la provincia en 1968 para dar clases y montar *Leonce y Lena*, de Buchner con la Comedia Provincial Catamarqueña<sup>4</sup>. Gramajo tuvo una propuesta pedagógica y otra espectacular, ofreció cursos de Dirección y Asistencia, y durante tres meses entrenó con un “moderno método” a un grupo de actores. No sólo trabajó a puertas cerradas, sino que dio clases públicas. El método que propuso incluía sistematización de ejercicios psicofísicos, improvisación, expresión corporal, interpretación. Este “moderno método” se oponía al teatro literario y de repetición. Aquí inician desplazamientos de la palabra al acto, de la representación a la experimentación. Son las primeras experiencias de una reconfiguración del reparto de lo sensible en el régimen teatral (Ranciére, 2014), son las primeras recepciones de las vanguardias en Catamarca, el antecedente directo de lo que propondrá Oscar Carrizo.

Entre el 70 y 71 Carrizo *viaja* varias veces a Córdoba a participar de encuentros de teatro. En 1971 gana la Beca de FNA por el Noroeste Argentino para capacitarse en Capital Federal con David Curese, quien había ganado en 1964 el premio de Argentores por *Frontera*, obra en la que reescribía *Medea* de Eurípides en el Fortín y la Campaña del Desierto de Argentina. En 1972 algo pasó que no sólo cumplió su beca, sino que extendió su estadía y capacitaciones en Buenos Aires. Se formó como Instructor de teatro para escuelas primarias y secundaria con María Martín, y realizó seminarios de expresión

---

Pellettieri, llamado “Historia del teatro argentino en las provincias”, que dio lugar a un libro homónimo publicado en 2005. Este proyecto, y esta obra, aportan los marcos metodológicos y epistemológicos, los esquemas de periodización, objetos y procesos a catalogar, e incluso las categorías de análisis (obra, estreno, dramaturgo, director, etc.). Dos categorías de periodización muy presentes son el sujeto del teatro (actores, directores y dramaturgos) y obra, ya sea el estreno o la dramaturgia publicada en libro. Los usos de esas categorías son fundamentales para dar visibilidad a una historia e invisibilizar otra. Juan Oscar Ponferrada, José Horacio Monayar y Héctor Pianetti, y sus estrenos, tienen un lugar destacado desde 1940 hasta 1990, y sus trabajos conforman el canon literario y dramático provincial.

3 Aquí hay que indagar cómo llega, qué significa, con qué se relaciona la idea de experimentación.

4 La Comedia, según lo que nos cuenta Calás de Clark (2010), surge en 1964, como iniciativas independientes interesadas en promover el teatro, en seleccionar y guiar jóvenes en su formación, por lo que gestionan traer seminarios de capacitación. La Dirección de Cultura de la Provincia toma la iniciativa independiente de la Comedia y crea un elenco estable estatal en 1966, y por intermedio de la Subsecretaría de Cultura de la Nación y el FNA llegan a Catamarca los tucumano Darío Garzay, y luego Gramajo.



corporal e interpretación actoral con Antonio Mónaco que lo hará *regresar* a la Capital Federal en el 73 y 74. Mónaco recuerda<sup>5</sup> que Carrizo tomó contacto con él cuando estaba “en la búsqueda obsesiva de la verdad”, que implicaba romper con el realismo de Stanislavski, “porque el arte no debe limitarse a una reproducción de la realidad según se la ve en lo cotidiano (aquello de que el teatro es un espejo de la realidad), sino una *revelación* de lo que está oculto detrás de esa apariencia, que suele ser engañosa”. Para esto Mónaco indagó los aportes de Grotowski del trabajo con y desde el cuerpo del actor, y *un teatro pobre*, que “rechaza todo recurso que *ilustre* el acontecer del hecho teatral”.

En 1973 ocurre algo poco conocido y documentado, Giuliano Vasilicó pone en Argentina *Los 120 días de Sodoma* del Marqués de Sade<sup>6</sup>. Vasilicó era la vanguardia del teatro de investigación experimental italiana, el teatro de imágenes y gestual que intentaba recuperar el territorio escénico que estaba aún dominado por la palabra, el director y el autor. Hay registros de video sobre esta obra puesta en Italia en 1975, y pienso en la sorpresa y asombro de Oscar Carrizo con sus 27 años al ver esta obra que debía estar tan lejos de las que había visto y participado en Catamarca. En *Los 120 días de Sodoma* los actores convulsionan sus cuerpos, gritan las palabras, con maquillados expresionistas se tocan y desean, se castigan y dañan. Era 1972, la homosexualidad en Catamarca era tabú, y en *Los 120 días de Sodoma* era el centro de la escena. En la puesta nada estaba fijo, las escenas se transformaban. Hay un cuidadoso trabajo de las imágenes que surgen de las sombras y crean una atmósfera que desplaza a los elaborados, recargados y estereotipados vestuarios y escenografías. Los gestos se independizan de las palabras y elaboran su propio lenguaje, más potente, visible y múltiple. Carrizo consigna en su currículum que actuó en esa obra. No sabemos qué papel tuvo, ni cómo llegó a estar en ese lugar, pero tiene que haber visto arte povera, el hecho con deshechos y despojos, la vanguardia visual italiana de los 60. Carrizo tiene que haber visto otras escenas y otros cuerpos, aquellos atravesados por la sexualidad y violencia.

En 1974 Oscar Carrizo toma un seminario de expresión corporal con Patricia Stokoe, quien desde 1972 daba clases en la Escuela Nacional de Danza y en forma privada. La expresión corporal no propone modelo alguno a seguir, sí incentivación y propuestas para obtener respuestas únicas de cada interprete (Kalmar, 2005). Stokoe trabajó en este tiempo con Oscar Fessler, un europeo exiliado que proponía la *irreverencia* como carácter fundamental del teatro, pues de ahí “surge del inevitable conflicto de una visión del mundo renovada y renovadora, y el esclerosamiento en que van cayendo todos los procesos de la actividad humana” (Suárez, 2017).

Hasta aquí he rastreado cada uno de los antecedentes formativos consignados en el Currículum de Oscar Carrizo. En 1976 regresa a Catamarca, y comienza a trabajar en escuelas públicas secundarias y de formación técnica artística. Nunca tuvo un grupo estable, trabajó con actores para proyectos específicos, y con estudiantes de las escuelas. Hay 8 años desde 1968 a 1976, año en que Oscar tiene su primer trabajo como director, y nada menos que estrenar *El Arisco* de Monayar. Los extremos se tocan. Carrizo, formado en las vanguardias regresa a Catamarca y toma la dirección de una obra de Monayar, quien representaba la rigurosidad de la palabra, del valor literario de la obra, el apuntador perfecto, del interprete omnipresente (“hace todos los papeles”, me dijeron alguna vez).

5 Comunicación vía email con Antonio Mónaco en Julio de 2024.

6 Giuliano Vasilicó llega a Buenos Aires como representante del "European Art Review" (al que asistieron Rudolph Nureyev para la danza, Charles Aznavour para la composición y Mikis Theodorakis para la canción política, entre otros). Los pocos registros de *Los 120 días de Sodoma* de Vasilicó están en italiano y portugués, en español sólo menciones de la visita por Buenos Aires, sin desarrollo, descripción o crítica.



De este se han escrito innumerables semblanzas, críticas, reseñas, biografías. De Carrizo, quizás esta sea la primera tan extensa. ¿Por qué aceptó? ¿qué esperaba? ¿Cómo fue el proceso? ¿Qué pasó en los ensayos y en el estreno? Esto es otra historia.

Ahora me desplazo de la historiografía a las conjeturas e imaginación, a una interpretación de signos que hacen aparecer posibles acontecimientos. Podemos imaginar a Oscar Carrizo en esas 20 horas que separaban a SFVC de la Capital Federal, yendo y viniendo entre 1970 y 1976, sentado en su asiento de colectivo de larga distancia rumiando las experiencias con las vanguardias tan ajenas a su aldea de origen, folklórica, tradicional, costumbrista, mientras el paisaje de la ventanilla cambiaba de valles, salinas, sierras, pampas hasta llegar a la ciudad de la furia de luces y cemento. Longoni (2017) describe una escena artística potente en las décadas de 1960-1970, marcadas por las discusiones y experiencias de la vanguardia y revolución artística y política. Es posible imaginar a Oscar Carrizo *peregrinar* a la que había sido denominada la capital de la vanguardia, en donde el happening, las ambientaciones, el minimalismo, el conceptualismo y varias experiencias experimentales luchaban por desambientar y deshabituarse la escena artística instituida y normalizada, y por inventar un nuevo “poder del arte”. Es posible imaginar a Oscar Carrizo buscar una comunidad utópica obsesionada por “la verdad del arte”, por el teatro como irreverencia, metáfora, conflicto. Su currículum nos invita a imaginar las conexiones y articulaciones con otros procedimientos y materiales ajenos, apenas insinuados, o en fermentación en SFVC. Carrizo formándose con el realismo, el expresionismo, el teatro pobre, la dramaturgia del actor, de los objetos y la luz, el experimentalismo, el teatro de imágenes y de gestos, el *povera*, la reescritura situada de los clásicos, los usos políticos de la metáfora, la irreverencia con lo instituido, el conflicto con los estereotipos, el gesto rupturista con las apariencias, la irrupción del cuerpo como sujeto transversal al arte y la política, el cuerpo del actor, el cuerpo expresivo, el cuerpo sexuado, el cuerpo violento, el cuerpo violentado. No puedo dejar de mencionar aquí que Oscar murió en 2020, cuando explotó la garrafa de gas de su casa y se incendió su hogar, y se perdió su biblioteca, sus archivos, sus fotos, sus objetos.

Longoni (2017) identifica tres momentos que caracterizaron a los artistas en la relación vanguardia y revolución. Primero, quienes sostenían que producir arte de vanguardia era ser revolucionario, y la acción se centraba en el campo artístico y la experimentación y exploración de sus límites. Segundo, el arte deviene acción más allá de sus límites, acción muchas veces violenta y destructiva de materiales y procedimientos; esta posición marca la transición o desplazamiento de la acción artística a la acción política con procedimiento artísticos en la vida social. Y tercero, la radicalización de la acción política y la reivindicación de la violencia revolucionaria, y un desencanto generalizado en el potencial de conciencia y transformación del arte. Creo que Carrizo nunca dejó de creer en el arte, en el teatro, en esa práctica instituida y reconocida, como una práctica con poder de transformación social. Sin embargo, sí creo que pensó que *el arte no era suficiente* (Expósito, 2014), no optó por la militancia y el activismo, sino que intentó salvar esa insuficiencia por la vía educativa, y la preocupación teórica disciplinar, didáctico metodológico, y sobre todo por la ética docente y su compromiso político.

### ***Tercer acto: los límites***

Ceno con Laura, mi compañera, le cuento emocionado la lectura de *La montaña de las brujas* de Sánchez Gardel, y que Oscar Carrizo, a quién ella no conoció personalmente, pero sabe que fue mi amigo de cafés entre 2018 y 2020, la puso en escena en 1979, y me dice: imagínate lo que debe haber sido leer esa obra en plena dictadura. Ahí recuerdo



el *procedimiento de empatía* que Benjamin (1973) exige al historiador, tomar parte por los que yacen enterrados, escribir desde abajo y contra pelo, pero sobre todo “quitarse de la cabeza lo que se conoce del decurso posterior”, y desde ahí narrar la historia “como posibilidad siempre única”. Nietzsche diría que el “auténtico historiador debe poseer la fuerza de volver a formular lo ya conocido como algo nunca antes visto” (1999:94). He pensado derivas posibles para este trabajo, y una es ir a la hemeroteca a leer diarios de la época anterior al estreno de *La montaña de las brujas* de 1979, remontarme al tiempo en que haya surgido la motivación, la demanda, el deseo de poner esa obra. Que los medios gráficos den claves, signos, indicios, que hagan evidente cierta lectura.

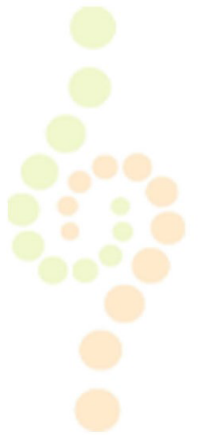
Oscar Carrizo, munido de experiencias vanguardistas, con un repertorio híbrido (Diéguez 2014), dirigirá obras que perturban el régimen representacional del teatro. No habrá un reparto de lo sensible (Ranciere 2014) absolutamente novedoso -como lo será después de 2000 con performances, happening, instalaciones-, pero Carrizo, pondrá en crisis el modo de hacer y pensar el teatro como práctica autónoma e independiente de lo político y social, con impronta costumbrista, y es posible también afirmar en un circuito de producción y recepción de un teatro como entretenimiento “noble” e “inocente”, un divertimento de cierta clase social, lo que el poeta local Luis Franco (2023) llamó “arte biombo”, ese que tapa la realidad y adormece los sentidos. El problema de la *Historia del teatro...* Calas de Clark es que por alguna razón fue incapaz de percibir las rupturas y desbordes que las obras que Carrizo, y supongo otros más, hicieron a finales del siglo XX. Carrizo opera una descomposición y rotura de los cánones teatrales, del complejo tejido histórico, de las convenciones y definiciones -a priori- del teatro local (Diéguez 2014). Los bordes de lo teatral se corren, y lo vital y común deviene visible y decible (Diéguez 2014; Ranciere 2014). Oscar Carrizo politizó la escena al poner en ella, por un procedimiento metafórico, un problema que involucraba a la ciudadanía: los desaparecidos, la violencia, el poder. Oscar habitó el umbral de una época.

### Referencias

- Benjamin, Walter (1973) *Tesis sobre el concepto de la historia*. Madrid: Taurus
- Calás de Clark, M. R. (2010) *Historia del teatro espectacular en Catamarca. Siglo XX*. Ediciones Color S.A., Catamarca.
- Diéguez, I. (2014) *Escenarios liminares. Teatralidades - Performatividades - Políticas*. México: Paso de Gato.
- Expósito, Marcelo (2014) “El arte no es suficiente”, En Mariana Botey y Cuauhtémoc Medina (eds.), *Estética y emancipación. Fantasma, fetiche, fantasmagoría*. Siglo XXI, México.
- Franco, L. (2023) *Pequeño diccionario de la desobediencia*. El Guadal Editora. Catamarca.
- Garasa, D. L. (1963) *Julio Sánchez Gardel*. Cuadernos de las Ediciones Culturales Argentina. Bs. As.
- Kalmar, D. (2005) *Qué es la expresión corporal*. Lumen, Bs. As.
- Longoni, A. (2017) “Vanguardia y Revolución como ideas-fuerza en el arte argentino de los años sesenta”. En *MODOS. Revista de Historia da arte*. Campinas, v 1. N3, p 150-179. Sep. 2017.



- Maccarini, Manuel (2011) “Apuntes para una genealogía de espacio escénico en el teatro argentino. De la emancipación al drama de la segunda modernidad”, en Villagra, Irene, del Estal Eduardo, y Maccarini Manuel, *Concurso Nacional de ensayos Teatrales Alfredo de la Guardia*. Inteatro. Bs. As.
- Nietzsche, F. (1999) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Biblioteca Nueva. Madrid
- Ranciere, J. (2014) *El reparto de lo sensible: estética y política*. Prometeo, Bs As.
- Sánchez Gardel, J. (1966) *La montaña de las brujas*. Buenos Aires: Huemul.
- Suárez, P. (2017) “Fessler, el sobreviviente que trajo otro teatro”, en Diario El Clarín. Disponible en: [https://www.clarin.com/cultura/fessler-sobreviviente-trajo-teatro\\_0\\_rk4s-G23-.html](https://www.clarin.com/cultura/fessler-sobreviviente-trajo-teatro_0_rk4s-G23-.html)
- Víñas, David (1986) “Prólogo”, En AAVV, *Teatro Rioplatense (1886-1930)*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela.



## Batalla por la ley, guerra por la tierra: Jujuy el laboratorio del gobierno de Milei

Por Alberto Leinecker\*

### Introducción

*Y les seguimos cambiando  
oro por cuentas de vidrio  
y damos nuestras riquezas  
por sus espejos con brillo*

*Gabino Palomares (1977)*

Aunque las líneas de este texto unifican lo sucedido en Jujuy durante la última década y su continuidad en las políticas de Javier Milei, su génesis es previa al triunfo del autoproclamado “liberal libertario” ¿qué significa ser “liberal libertario”? se remonta a los días de junio de 2023 (“Javier Milei, un presidente inédito...”, 2023. Al calor de las movilizaciones, entre el humo de gases lacrimógenos y tras aquella brutal carcería humana, fue imposible no encontrar similitudes entre la obra de Agamben “Estados de excepción” (2005) y lo que vivimos de cerca quienes estuvimos en la primera línea durante las represiones del “jujeñazo”. Tal vez por eso esta reflexión tenga el aroma de una crónica bastante cruda, siempre parcial e inconclusa.

Hoy podemos tener un panorama más completo, que incluye el alineamiento del gobierno nacional con la escalada injerencista norteamericana en Venezuela y el apoyo a Israel en el genocidio palestino. Como así también el triunfo de otros gobiernos de similares características en la región.

El texto se desarrolla en dos partes, la primera muestra la maquinaria de instrumentalización de la justicia y la degradación de la democracia, la segunda su finalidad.

“Hay un mundo que se hunde en el abismo y el frío control de otro que toma su lugar”, dice Giuliano da Empoli (2025). Es la hora de los depredadores posthumanos, así llama a la nueva élite global: ese grupo de tecnócratas que hoy arrinconan a las democracias liberales y a la humanidad misma. El poder global parece alinearse en la dirección de este anarcocapitalismo mundial, una suerte de neofascismo en lo social y tecnofeudalismo en lo económico. En ese contexto, nada parece estar aislado.

Sin caer en una idealización superficial de las comunidades, habitantes de *territorios* — concepto clave en el tercer malón de la paz como detalla Gustavo Cruz (2024) — muchas de las cuales han sido encantadas por la trampa neoliberal y han perdido la brújula cultural, teniendo en cuenta los peligros que supone esa idealización, el riesgo de caer en lo que los indianistas contemporáneos han nombrado como “pachamamismo”, y sabiendo además que lo “comunitario” supone un camino en construcción, tal vez un encuentro con los “momentos destitutivos” que emergen en la movilización de colectividades concretas a través de su propia praxis (Rivera Cusicanqui, 2018: 22), es que he tomado la obra de Guillermo Folguera, quien intenta encontrar una respuesta ante esta “ontología del despojo” a la que nos someten los depredadores.

\* FHycs – Universidad nacional de Jujuy. E-mail de contacto: lanavedelcapitan@gmail.com

***Laboratorio del estado de excepción: Sobre la instrumentalización del aparato jurídico***

*Y esto se llama igualdad,  
¡la perra que los tiró!  
Porque siempre oí mentar  
que ante la ley era yo,  
igual a todo mortal.  
Pero hay su dificultad  
en cuanto a su ejecución.*

*Alfredo Zitarrosa (1983)*

Por más que sus representantes proclamen a gritos su adhesión a la democracia, el neoliberalismo se sitúa en el polo opuesto: es la fuerza que la tensiona hasta quebrarla, que la restringe hasta suprimirla.

El grado de participación ciudadana es el criterio que distingue la calidad democrática de una sociedad. No puede hablarse de democracia sin una democratización efectiva de las instituciones. El síntoma más claro de la ausencia de este proceso es la burocratización, que atrapa a la sociedad en un marco de legalidad ilegítimo, en una corrección reglada hasta el límite, que sofoca la libertad democrática y que se sustenta en la delegación perpetua de la potencia constituyente del poder popular.

Giorgio Agamben ha planteado la idea del estado de excepción, definiéndolo como aquello que “se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal” (Agamben, 2005: 23). En este concepto, se define la relación entre violencia y derecho, pues el estado de excepción es un mecanismo en el que, según el filósofo italiano, “se produce la suspensión del derecho para garantizar su continuidad y su existencia” (Agamben, 2005: 23). Agamben sostiene que estos estados de excepción se presentan cada vez más como el *nomos* de la política contemporánea, han mutado en una técnica de gobierno y han llegado a modificar irreparablemente las formas de entender el gobierno y el poder, presentándose como “un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (Agamben, 2005: 15).

El totalitarismo asedia así a la democracia mediante la búsqueda constante de "enemigos internos" que justifiquen la aplicación de un estado de excepción. En Argentina, el uso de la figura de la "sedición" ha sido reiterado para justificar la instauración de gobiernos dictatoriales de toda índole, siempre, claro está, en nombre de "salvar la democracia". Precisamente, sedición es la palabra que más se ha repetido en las decenas de causas abiertas por el gobierno de la provincia de Jujuy contra la ciudadanía movilizadora durante las protestas conocidas como "Jujeñazo" en 2023.

Giorgio Agamben señala que los gobiernos de posguerra tendían a normalizar el estado de excepción, transformándolo en un paradigma permanente de gobierno, y que la guerra misma había servido como campo de prueba para estas prácticas (Agamben, 2005). En la provincia de Jujuy, este mecanismo fue observado claramente en 2020 con la pandemia como excusa. Allí, el gobierno del entonces gobernador Gerardo Morales utilizó el estado de emergencia sanitaria —administrado desde el Comité Operativo de Emergencia (COE)— para concentrar decisiones y adjudicarse facultades excepcionales, una dinámica que Agamben (2005) define como “la expansión de los poderes gubernamentales y, en particular, al hecho de que se le confiere al poder ejecutivo el poder de emanar decretos que tienen fuerza-de-ley” (p. 23). Estas facultades sirvieron de laboratorio para ensayar y luego consolidar prácticas represivas que excedieron la emergencia sanitaria, y que habían iniciado en el año 2016 cuando se aprobó la reglamentación del Código Contravencional con Ley N° 5860, que fuera utilizado como un instrumento para



labrar actas contravencionales contra quienes se organizan y protestan, como para el asedio policial en barrios populares y la persecución a dirigentes sociales. De este modo, el marco de excepción pandémico funcionó como un “campo de prueba” local para lo que Gomez Alcorta y Vegh Weis, en su libro *Jujuy: Laboratorio de la represión*, definen como punitivismo neutralizador: la aplicación selectiva y abusiva del sistema penal para suprimir la disidencia y garantizar una gobernabilidad basada en el control social (Gómez Alcorta & Vegh Weis, 2025: 20).

Durante todo el período de gobierno de Gerardo Morales, los decretos y leyes emanan del poder ejecutivo de la provincia, rompiendo la división de poderes, con la complicidad de un sistema legislativo y una oposición que ha dejado de ser tal, antes de la reforma constitucional del 2023 por el simple hecho de verse envuelto en negocios comunes con el gobierno provincial y a partir de ella sin tener valor alguno para funcionar como tal.

El gobierno de Gerardo Morales en Jujuy (2015-2023) consolidó un modelo de concentración de poder en el que la lógica del estado de excepción se normalizó como forma de gobierno, socavando sistemáticamente la división de poderes. Como documentan Gómez Alcorta y Vegh Weis (2025), una de las primeras acciones del gobernador tras asumir fue impulsar, en cuestión de días, una serie de reformas legales que le permitieron controlar el poder judicial provincial. Esto incluyó la ampliación del Superior Tribunal de Justicia (STJ) y la designación exprés de magistrados afines, como su amiga personal Laura Lamas y el excandidato a vicegobernador Federico Otaola (Gómez Alcorta & Vegh Weis, 2025, pp. 81-83). Este "ajuste institucional" configuró un sistema judicial cooptado, que operó como un brazo más del ejecutivo para implementar el punitivismo neutralizador —la persecución penal abusiva y selectiva de la disidencia política (Gómez Alcorta & Vegh Weis, 2025: 20). Así, el poder legislativo provincial perdió su función de contrapeso, primero por su complicidad en este desmantelamiento institucional y luego, tras la reforma constitucional impulsada por Morales, al ver profundamente reducida su capacidad de representación y control. La prensa local y nacional registró cómo este andamiaje legal fue utilizado para criminalizar la protesta social, con un punto álgido durante las masivas manifestaciones de 2023 contra dicha reforma, donde se recurrió a figuras penales como la sedición para perseguir a manifestantes.

Lo perturbador de este entramado en Jujuy alcanzó un punto de absurdo jurídico y una paradoja histórica extrema en el caso de Nahuel Morandini. Como víctima directa de este sistema, Morandini relata en el prólogo del libro de Gómez Alcorta y Vegh Weis, la perversión de los instrumentos legales: "aplicar(nos) tipificaciones que se consiguieron por la lucha de los organismos de derechos humanos para juzgar los crímenes de lesa humanidad y que ahora cabía a un tweet escrito en tono satírico sobre un chisme de pueblo" (Morandini, 2025: 17). Esta declaración condensa la esencia del desvío represivo del sistema penal. Resulta profundamente paradójico que figuras penales y protocolos procesales —concebidos como herramientas de memoria y justicia tras la dictadura para perseguir los delitos más graves contra la humanidad— fueran distorsionados para criminalizar un acto de expresión digital mundano. Morandini, un trabajador estatal sin activismo político previo, fue detenido y sometido a condiciones carcelarias inhumanas por una publicación en X (Ex Twitter) por la que se lo acusó, de manera extravagante, de "apropiación de identidad". Su caso demuestra cómo el "laboratorio represivo" no solo persigue a líderes políticos, sino que puede activarse contra cualquier ciudadano que ejerza su derecho a la expresión con un contenido disidente o satírico, vaciando de sentido histórico a las luchas por los derechos humanos y convirtiendo la justicia en una farsa punitiva.



Bajo la gestión de Morales, el poder ejecutivo provincial se erigió como la única fuente efectiva de mandato, utilizando decretos y leyes hechas a medida no para gobernar, sino para reprimir, desarticular la organización popular y garantizar la gobernabilidad mediante el control punitivo del territorio y la vida política.

A los pocos días de haber asumido amplió el Superior Tribunal de Justicia (STJ), pasando de cinco a nueve integrantes. Entre los jueces nombrados se encontraban Pablo Baca y Beatriz Altamirano, quienes eran diputados radicales que 72 horas antes habían votado la reforma.

Antes del primer mes de gobierno puso en vigencia la aplicación del nuevo Código Contravencional, que entre otras cosas prohibía los cortes de calles en las movilizaciones.

Como analiza Giorgio Agamben (2005), Walter Benjamin ya había advertido la normalización del estado de excepción al afirmar que este "ha devenido la regla" (Benjamin, 1942, como se cita en Agamben, 2005: 17). Agamben sostiene que este fenómeno ha dejado de ser una medida excepcional para convertirse en una técnica de gobierno y, más aún, en el "paradigma constitutivo del orden jurídico" (Agamben, 2005: 17). Esta tendencia encuentra expresiones recientes en el plano nacional con la profusa emisión de decretos de necesidad y urgencia (DNU) por parte del gobierno de Javier Milei, cuyos contenidos suelen buscar una modificación estructural del orden social y económico eludiendo el debate legislativo. Una práctica que, aunque amplificada, no es nueva; gobiernos anteriores también recurrieron a esta herramienta de manera cuestionable, si bien lo faculta nuestra constitución nacional en su artículo 99 inciso tercero, esta herramienta se supone de carácter excepcionalísima ya que son "*disposiciones de carácter legislativo*", emanadas por el presidente de la nación y no por el congreso.

No obstante, el caso de la provincia de Jujuy bajo el gobierno de Gerardo Morales (2015-2023) supone una radicalización de este proceso. Como se documenta en *Jujuy: el laboratorio de la represión*, la gestión de Morales no se limitó a gobernar mediante estados de excepción temporales, sino que buscó su institucionalización definitiva. La reforma constitucional de 2023, impulsada sin consulta popular y reprimida violentamente, incorporó artículos que cristalizaron un modelo de gobernabilidad punitiva (Gómez Alcorta & Vegh Weis, 2025). Entre las disposiciones más cuestionadas por su carácter inconstitucional se encontraban aquellas que limitaban drásticamente el derecho a la protesta, facilitaban la expropiación de tierras comunitarias para proyectos extractivos y concentraban aún más atribuciones en el poder ejecutivo. Esto operó en paralelo a la lógica del gobierno nacional actual, cuya "Ley Ómnibus" o "Ley Bases", fue la puesta en práctica de una reforma constitucional encubierta, otorgando incluso, facultades delegadas al ejecutivo que permitieron evadir el Poder Legislativo, la misma también contiene capítulos que buscan criminalizar la protesta social y ampliar las facultades punitivas del Estado.

De este modo, mientras a nivel nacional se observa una profundización del gobierno por decreto, el paso dado en Jujuy —descrito como un laboratorio del punitivismo neutralizador (Gómez Alcorta & Vegh Weis, 2025: 20)— implicó un salto cualitativo: la eliminación de la distinción misma entre normalidad y excepción, instalando esta última con rango constitucional. Esto configura lo que Agamben identifica como el umbral donde la democracia se desliza hacia el absolutismo, en este caso, bajo una fórmula de absolutismo neoliberal consagrada desde la carta magna provincial, marcando la preeminencia del poder ejecutivo en función de la mercantilización del territorio comunitario y la criminalización de la disidencia, adornado como "pilares del orden" y lo que fuera el slogan de campaña de Gerardo Morales la "paz social", como explica Reynaldo Castro:



La marca de la bestia que dejaron los genocidas cada tanto se escapa de su inconsciente. Así, en los primeros días de su primer mandato expresó “Recuperamos la paz”, un sintagma que es casi calcado al “Ganamos la paz” con que los dictadores justificaban su barbarie, en un film institucional de 1977. (Castro, 2023: 17)

El caso de Jujuy constituye un paradigma de la instrumentalización de la justicia, donde el sistema judicial abandona su función de garante de derechos para transformarse en una herramienta del poder político, subordinado a su vez a los intereses del poder económico y las demandas del mercado. Esta perversión institucional, lejos de ser un accidente, una cuestión temporal o de corrupción de algunos funcionarios, responde a una ingeniería deliberada que vacía de contenido la división de poderes. Como explican Gómez Alcorta y Vegh Weis (2025), el poder judicial se funda en el mito de ser "un poder no democrático (supuestamente para garantizar su independencia y neutralidad)" (p. 27), una ficción que, cuando se quiebra, revela su verdadera función: ser el brazo ejecutor de una agenda política y económica represiva. El punitivismo neutralizador es solo la manifestación más visible de esta instrumentalización; su esencia radica en que la justicia deja de ser un contrapoder para convertirse en el mecanismo legal que sanciona y naturaliza la desigualdad. La reciente incorporación de Lisandro Aguiar al superior tribunal de Jujuy consolida este modelo, replicando el patrón de designar exfuncionarios del gobierno radical —como Ekel Meyer, Laura Lamas o Federico Otaola— que operan no como magistrados independientes, sino como gestores de una justicia al servicio del poder. Esta dinámica se potencia a nivel nacional con las distintas reformas estructurales y con la designación de jueces afines que desde el gobierno de Mauricio Macri han convertido a los juzgados en oficinas burocráticas al servicio del poder económico. La reforma laboral impulsada por el gobierno de Milei, pretende utilizar el marco legal no para proteger, sino para desproteger, institucionalizando la precariedad como norma. El peligro radical de esta instrumentalización es la instauración de un estado de excepción permanente, donde, como advierten las autoras, "la injusticia ha sido la regla, aun cuando haya permanecido oculta tras las banderas de una justicia idealizada" (Gómez Alcorta & Vegh Weis, 2025: 32). Una sociedad donde la justicia es instrumento de la política, y esta a su vez lo es del mercado, no solo abdica de la democracia, sino que legaliza su propia opresión.

Como advierte la politóloga Wendy Brown (2015), "la democracia se puede anular, se puede vaciar desde el interior y no sólo derrocarse u obstaculizarse" (p. 17). Este proceso de vaciamiento interno encuentra su expresión paradigmática en la normalización de mecanismos excepcionales de gobierno, lo que lleva a la democracia hacia un umbral crítico. Agamben (2005), citando al jurista sueco Herbert Tingsten, señala que "si bien un uso temporario controlado de los plenos poderes es teóricamente compatible con las constituciones democráticas, un ejercicio sistemático y regular de la institución conduce necesariamente a la liquidación de la democracia" (p. 45). Esto no ha sido ni más ni menos lo que ha sucedido durante los diez años de gobierno radical en la provincia de Jujuy (2015-2025), donde la "progresiva erosión de los poderes legislativos, que se limita hoy a menudo a ratificar disposiciones emanadas del ejecutivo con decretos que tienen fuerza-de-ley, ha devenido desde entonces una praxis común" (Agamben, 2005: 46). La abolición fáctica de la distinción entre poder legislativo, ejecutivo y judicial se ha naturalizado hasta adquirir el rango de un contrato social emergente, una distorsión, basada en una legitimidad cada vez más menguada por falta de verdadero consenso social.

El sistema representativo ha sido desgastado por políticas neoliberales implementadas en distintos grados por sucesivos gobiernos, convirtiéndolo en la mera pantalla de una democracia controlada y burocrática. Esto se refleja en la participación ciudadana, reducida casi exclusivamente al acto de votar dentro de un sistema electoral que permite



el control del poder con un consenso mínimo. En las últimas elecciones nacionales, por ejemplo, se registró un ausentismo del 43% —la menor participación desde el retorno a la democracia—, lo que significa que, sobre un padrón de 36.478.360 votantes, el candidato ganador obtuvo apenas el 25,8% de aprobación (9.437.860 votos contra casi 13 millones entre ausentes, votos en blanco y nulos). En síntesis, la democracia es hoy, siguiendo a Brown, un cascarón vaciado desde dentro: un sistema formalmente representativo, pero sustancialmente transformado en un régimen de baja intensidad, donde la excepción se convirtió en regla y la participación ciudadana en un mero ritual desprovisto de poder constituyente.

### ***Laboratorio del Despojo: La Ontología del Territorio Vaciable***

*Por esta herida abierta se desangra  
el pudor de tierra profanado  
por la cruz de Aragón y de Castilla  
por los grises herrajes del soldado  
W.G. "Churqui" Choque Vilca (2007)*

La reforma constitucional de 2023 en Jujuy y su implementación no fueron un simple ajuste normativo, sino la cristalización legal de un proyecto político basado en lo que Guillermo Folguera denomina la “ontología del despojo”. Esta ontología opera sobre una concepción hegemónica del espacio que lo concibe como un “receptáculo vacío e inerte, como un espacio geométrico, euclidiano, que sólo posteriormente sería ocupado por cuerpos y objetos” (Martínez Lorea, 2013: 14, citado en Folguera, 2024: 27). Lejos de ser neutral, esta visión, como señala Henri Lefebvre, es ideológica y responde a una pregunta crucial: “¿A quién sirve?” (Lefebvre: 149, citado en Folguera, 2024: 28). En Jujuy, sirvió al poder político-económico para reconfigurar el territorio como un “espacio abstracto” cuya homogeneidad “se impone” (Lefebvre: 323, citado en Folguera, 2024: 30) para facilitar su conversión en mero “sustrato para hacer negocios” (Folguera, 2024: 36). Los artículos específicos de la reforma y la ley reglamentaria fueron los instrumentos de esta imposición. El artículo 67 de la constitución, que establece el derecho a la “paz social” y restringe las protestas prohibiendo cortes de calles y ocupación de edificios públicos tiene su base en el artículo 194 del código penal que “proviene del decreto-ley 17.567 que modificó un importante número de artículos del Código Penal y tuvo lugar durante el gobierno militar autoproclamado *Revolución Argentina*, comandado por Juan Carlos Onganía”. (Vitelli, 2016: 7)

En el artículo 92 bajo la excusa de promoción económica, le dan marco legal al extractivismo minero, disimulado como impulso al cooperativismo local y sustentados por el artículo 68 que “ratifica el pleno dominio y la titularidad exclusiva de la Provincia sobre los recursos naturales, biodiversidad, recursos genéticos y demás bienes ambientales comunes existentes en su territorio.”, arrojándose una potestad por fuera de lo que marca la constitución nacional.

El Artículo 50, que al final no fue reformado, el derecho a la propiedad comunitaria indígena era prerrogativa del estado provincial de reconocerlo, al igual que la personería jurídica. Las comunidades venían reclamando por falta de reconocimiento a la mayoría, de esta manera el gobierno intentaba dividir y dar un manto de legitimidad sobre la consulta “previa, libre e informada”, utilizada de manera parcial y falaz. Así se logra



subordinar tanto la consulta como la propiedad comunitaria indígena –reconocida por el Artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional y por el Convenio 169 de la OIT– a una ambigua “función social” definida por el Estado provincial, para despojar a la tierra de su significado cultural y comunitario para homogeneizarla como un activo económico. ("Reforma constitucional en Jujuy", 2023)

Pese a la no reforma del artículo 50, que Morales utiliza para disfrazarse de demócrata que escucha la voz del pueblo, se trabajó en el vaciamiento del derecho a la consulta libre, previa e informada, estableciendo plazos y procedimientos que lo redujeron a un trámite formal, una “solución” burocrática, ya que además el artículo 94 regula la administración, disposición y destino de las tierras fiscales, que como marca sea “susceptibles de aprovechamiento productivo” y de “interés socioeconómico de la Provincia.”, una provincia que al mismo tiempo ha negado a la mayoría de las comunidades el título de propiedad comunitaria y muchas ni siquiera las tiene registradas como existentes. Según datos del gobierno provincial 73 comunidades poseen título de propiedad comunitaria (Secretaría de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de Jujuy, 2023) en la provincia de Jujuy, pero no hay un censo independiente del gobierno para determinar la cantidad de comunidades existentes. Un caso emblemático en estos últimos tiempos fue “cueva del inca”, una comunidad sin reconocimiento del gobierno que viene siendo asediada por un empresario con un emprendimiento turístico, sobre todo a partir de la derogación de la ley 26.160 que suspendía los desalojos y que intentaba proteger la ocupación tradicional y actual de las comunidades. Sin embargo, en diciembre de 2024, el Gobierno Nacional derogó la ley y su prórroga a través de un DNU (N° 1083).

Toda la violencia estatal que acompañó este proceso de reforma –documentada por los medios– incluyó represión, detenciones masivas y acusaciones de sedición. Quedará para quienes sentimos de cerca el terror, las imágenes de camionetas sin patentes, allanamientos, y todo tipo de violaciones de derechos humanos que quedaron detallados en el informe realizado por la “La Misión de Solidaridad y Derechos Humanos”, y en cientos de expresiones de solidaridad con el pueblo, desde la Comisión Interamericana de DDHH (CIDH), Amnistía Internacional o el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).

Gustavo Cruz (2024) afirma retomando a Gudynas (2009) que en Latinoamérica existe un "consenso extractivista" que atraviesa la región, y detalla que en Jujuy la producción asociada al litio con participación provincial, nacional y del capitalismo internacional posee el apoyo de una parte de la sociedad local y es justamente esto lo que genera “centralidad geopolítica del conflicto indígena y social con el estado jujeño.” (Cruz, 2024: 7)

Estos eventos fueron el correlato necesario para imponer esta “ontología del despojo”. Esta represión operó en lo que Giorgio Agamben define como una “zona de anomia” (Agamben, 2005: 57), donde “la ley y su aplicación se vuelven indiscernibles” (Agamben, 2005: 64): la fuerza pública y el sistema judicial fueron instrumentalizados no para proteger derechos, sino para suspenderlos, allanando el camino para el despojo. El objetivo final, como revela el avance de proyectos de litio y la proliferación de viñedos propiedad de funcionarios, como Alejandro Nieva (Bodega Huichaira), Ekel Meyer (Bodega Yanay) o Silvia Giacoppo (Bodega el Molle), era consumir la transformación del territorio, como intenta el proyecto Muskuy, en Chucalezna donde Claudio Zuchinno, empresario cercano a Gerardo Morales se adjudicó la propiedad de 3900 hectáreas de tierras comunitarias. ("Con el aval del gobierno de Morales...", 2021; "Proyecto Muskuy", 2025). Frente a esta ontología del despojo, la resistencia indígena y popular defiende una ontología alternativa donde, en palabras del asambleísta Aldo Flores, “la



tierra no es una cosa, es parte de la vida” (citado en Folguera, 2024: 38), afirmando que el espacio es una “díada evento-lugar” (Folguera, 2024: 39) inseparable. La lucha en Jujuy es, por lo tanto, una disputa ontológica y jurídica por la definición del territorio: como sustrato vaciable para el capital extractivo o como totalidad relacional que constituye la vida comunitaria

Aquella resistencia a la reforma constitucional, también puede ser leída bajo la lupa con que Agamben reflota el debate fundacional italiano —"Cuando los poderes públicos violan las libertades fundamentales y los derechos garantizados por la Constitución, la resistencia a la opresión es un derecho y un deber del ciudadano"—esto no es solo un principio jurídico-político abstracto. En el contexto de la ontología del despojo, este derecho a la rebelión adquiere una dimensión territorial y existencial concreta. No se trata solo de la violación de libertades individuales en abstracto, sino específicamente de la opresión que se ejerce a través de la transformación violenta del espacio vital en un mero sustrato mercantil.

Cuando los poderes públicos, en unidad con el capital, imponen megaproyectos extractivistas que violan el derecho a un territorio sano, homogeneizan el paisaje con negocios inmobiliarios, fragmentan los ecosistemas y desconectan a las comunidades de sus propias bases de reproducción de la vida, están quebrantando la constitución en su nivel más profundo: la garantía de la vida misma en un lugar. Locke (s. f.) advertía que, sin el derecho a la rebelión, el gobierno degeneraría en despotismo; aquí, el despotismo adquiere la forma específica del despojo territorial sistémico, donde el poder se ejerce mediante la reconfiguración coercitiva del espacio en beneficio de unos pocos.

En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, sostiene que cuando los gobernantes "atenta contra sus libertades o propiedades, "rompen el pacto fiduciario con la sociedad, y el pueblo aún conserva un poder supremo para destituirlo o modificarlo cuando considere que su acto legislativo es contrario a la confianza depositada en él (Locke, 1689/sf, §222-§228, pp 40-42). Para Locke, esta prerrogativa no era un llamado al caos, sino la garantía última de que el poder político no podría transgredir los fines para los que fue instituido: la preservación de los derechos naturales. La negación de este derecho a la resistencia convierte, en su visión, a cualquier gobierno en una fuerza despótica, legítimamente resistible por una ciudadanía a la que se le ha arrebatado el fin mismo de la asociación política.

Los actuales autoproclamados liberales parecen ignorar que John Locke derribó la idea de que los gobiernos podían exigir “obediencia y sacrificio” sin consentimiento. El filósofo inglés sostuvo que los derechos naturales (vida, libertad y propiedad) pertenecen a los individuos por naturaleza, no gracias al gobierno. En Carta sobre la tolerancia, Locke detalló que la libertad religiosa previene guerras y sostuvo que es la tolerancia, no la coerción, quien construye la paz (Locke, 1977:14), aquí queda vaciado de todo contenido el pretendido discurso de “paz social”, impuesta con represión y punitivismo por el gobierno de Gerardo Morales. En sus tratados sobre el gobierno civil<sup>1</sup>, no sólo negó el “derecho

---

<sup>1</sup> Los Dos tratados sobre el gobierno civil son la obra política más importante de John Locke, originalmente escrita a principios de la década de 1680 para promover el movimiento Whig liderado por Shaftesbury. Luego la modificó de acuerdo a las nuevas circunstancias, y en el “Prefacio” publicado en 1689 declara abiertamente que su obra era para justificar la Revolución Gloriosa de 1688 como continuación de la lucha de 1640-1660 y “para consolidar el trono de nuestro gran restaurador, nuestro actual rey Guillermo”. (Varnagy, 2000: 51).



divino de los reyes” advertía contra las mayorías que se vuelven tiránicas. Los gobiernos son legítimos solo cuando protegen derechos, cuando los violan, se vuelven tan ilegítimos como cualquier bandido común.

En este marco, la resistencia —ese derecho y deber ciudadano— se materializa en las luchas de las asambleas socioambientales, como “El Algarrobo” en Andalgalá, las distintas asambleas que en Mendoza vuelven a reactivarse ante el avance de nuevos proyectos mineros, el lugar donde en el 2019 comenzó una lucha que duró diez días hasta la derogación de la modificación de la ley 7722, la lucha de las comunidades que defienden el territorio no como una propiedad, sino como una trama de relaciones vitales. Resistir, entonces, no es solo un acto político en defensa de derechos, sino un acto ontológico: es afirmar una forma de habitar el espacio opuesta a la lógica del sustrato vacío y disponible. Es practicar una ontología relacional del territorio frente a la ontología fragmentaria y mercantil del despojo.

La paradoja actual es que, mientras las constituciones modernas pueden albergar formalmente este derecho a la rebelión, el propio marco hegemónico del espacio abstracto y globalizado busca vaciarlo de sentido. Al presentar los conflictos territoriales como meros “obstáculos locales” al “progreso global” o a las “soluciones climáticas”, se estigmatiza y criminaliza la resistencia, deslegitimando el derecho constitucional a oponerse a la opresión. La defensa del territorio como parte de la vida se convierte, así, en un acto de insurrección ontológica: un rechazo a que el lugar sea reducido a variable en la ecuación del capital, a la racionalidad neoliberal del mercado.

Por lo tanto, rescatar el derecho a la resistencia hoy implica necesariamente descolonizar la imaginación espacial, esta imaginación que permite ver un glaciar como “una roca congelada que no sirve para nada”, como dijera el diputado Fullone durante las sesiones de derogación de la ley de glaciares. Exige reconocer que la democracia no puede existir donde se niega la pluralidad de los territorios-vida, y que la verdadera garantía constitucional está en proteger las condiciones materiales —ecológicas, comunitarias, culturales— que hacen posible una existencia digna en un lugar. La rebelión, en la era del despojo, es el gesto de quien sentencia: este lugar es nuestro mundo en común, y lo defenderemos como parte de nuestro derecho a existir.

La experiencia de Jujuy como laboratorio del despojo no es un caso aislado, sino la manifestación concreta de lo que Guillermo Folguera identifica como una “política de la amnesia”. Esta estrategia de olvido, lejos de ser un descuido, es un mecanismo activo para “naturalizar la idea de que esta realidad es la única posible” y hacer que olvidemos “que podemos vivir de otra manera” (Folguera, 2024: 126). La reforma constitucional y la represión del *Jujeñazo* buscaron imponer, mediante la violencia y la ley, una ontología simplificada del territorio como mero sustrato, promoviendo el olvido de su carácter sagrado y comunitario. Como señala Horacio Machado Aráoz, “El efecto amnésico que la colonialidad produce sobre las conciencias políticas ha echado un grueso manto de olvido sobre sus orígenes” (Machado Aráoz, 2014: 57, citado en Folguera, 2024: 127).

En Jujuy, se intentó que olvidáramos el valor del territorio y por supuesto la cultura, mediante eslóganes como “*Jujuy, capital de la Pachamama*” imponiendo una banalización simbólica que vacía de contenido sagrado y político tanto el concepto de Pachamama como la relación histórica de los pueblos con su tierra:

El gobierno de Gerardo Morales ha sido analizado como “un particular ensayo de neoindigenismo multicultural (Avalos, 2022, como se cita en Cruz, 2024), que incluyó a un sector indígena en la gestión y que construyó institucionalidad indígena y un discurso oficial desde lo que algunas investigadoras denominan ‘paradigma Pachamama’ (Espósito, 2022, como se cita en Cruz, 2024)” (Cruz, 2024: 7).



Esta narrativa, impulsada como estrategia de marketing turístico y discurso político superficial y demagógico, tiene su máxima expresión en la ceremonia andina oficiada para la boda de Gerardo Morales en 2018. Reduce una cosmovisión ancestral compleja —que entiende la tierra como un ser vivo, sujeto de derechos y base de la identidad comunitaria— a un mero eslogan vendible o una consigna folclórica. Lejos de honrar la profundidad de la relación entre las culturas andinas y su entorno, esta apropiación discursiva cosifica la espiritualidad y enmascara conflictos territoriales reales —como el avance extractivista o la privatización de bienes comunes— bajo una retórica pintoresca y despolitizada. Así, lo que podría parecer un homenaje termina siendo una forma de simulación cultural que, al comercializar el símbolo, contribuye a ocultar las luchas por la defensa material y jurídica de esos mismos territorios que el eslogan pretende celebrar.

Frente a esta amnesia impuesta, que Giorgio Agamben (2011) relaciona con la “expropiación de la experiencia” en la vida moderna (pp. 7-8, citado en Folguera, 2024: 129), la resistencia popular activa una política de la memoria. Esta memoria no es un mero acto de rememoración pasiva, sino, es la memoria que, en la lucha, se entrelaza con la resistencia y acompaña “a los pueblos que luchan por un destino digno” (Lepratti, citado en Folguera, 2024: 130). La siempre clara y viva en la memoria Norita Cortiñas lo sintetizó con una contundencia que interpela: “Frente al olvido: somos memoria” (citado en Folguera, 2024: 131).

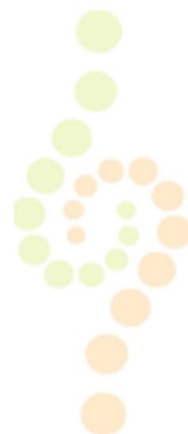
La ontología del despojo trasciende a los gobiernos particulares, la lucha que hoy se repite en Mendoza se dio en 2019 bajo un gobierno de otro signo, la resistencia es la misma. La ontología alternativa que emerge de esta resistencia, y que Folguera propone, se sustenta en tres pilares fundamentales: conectar, cuidar y escuchar. Es una ontología que rechaza la simplificación mercantil y la desconexión, para tejer “relacionalidad y conectividad” (Haraway, 2019, pp. 59 y 141, citado en Folguera, 2024: 137). Es el “conec-

tar-nos” que desafía la fragmentación, reconociendo que somos “persona, somos otros, somos nosotros, somos naturaleza, somos los que ya no están, somos los que estarán, somos territorio” (Folguera, 2024: 137)

Aquella batalla en Jujuy por la ley es hoy esta guerra por el territorio, por lo tanto, debiera ser parte de la memoria, una herida abierta que recuerde el camino de la resistencia, para recuperar la “luz natural” de múltiples mundos posibles, basados en el vínculo, la experiencia y la reproducción de la vida (Folguera, 2024: 135). Las movilizaciones mendocinas de 2019 y 2025, al igual que el *Jujeñazo*, no son solo protestas sociales; son actos de creación ontológica que siembran, en el corazón del conflicto, en medio de la racionalidad neoliberal que avanza sin tregua, una realidad alternativa basada en la conexión, el cuidado recíproco y la escucha profunda al territorio y a su pueblo. Demuestran que, pese a la política de la amnesia y más allá de los gobiernos de turno, los pueblos no olvidan. Recuerdan, cuidan y, al hacerlo, defienden el derecho a un futuro donde el agua sea vida y la vida no sea mercancía, por eso el agua vale más que el oro y el litio.

La memoria de la lucha, el cuidado del territorio y la escucha atenta a las comunidades no son solo estrategias de resistencia; son los fundamentos prácticos para “dar vuelta la tierra y sembrarla”, para gestar el Pachakuti —el gran cambio— que permita desmontar la ontología del despojo.

“En aymara—dice Silvia Rivera Cusicanqui—el pasado se llama nayrapacha y nayra también son los ojos, es decir, el pasado está por delante, es lo único que conocemos, mientras el futuro es una carga que se lleva a la espalda para no obstaculizar el caminar: “*ghipnayn uñtasis samagapxañani* [...] un futuro en la espalda y un pasado



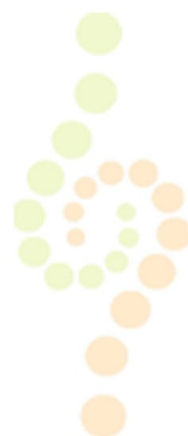
ante la vista” (Rivera Cusicanqui, 2018: 103). Esta concepción del tiempo, junto con la gramática aymara —que incluye una cuarta persona gramatical, el *jiwasa*, un “nosotros” inclusivo y singular-colectivo—, ofrece herramientas para subvertir la lógica colonial y pensar desde una “lengua con patria” (Rivera Cusicanqui, 2018: 101). Es por eso que los pueblos originarios fieles a su filosofía no están buscando el hombre nuevo adelante, para ellos el futuro siempre estuvo detrás.

### Referencias

- Agamben, G. (2005) *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Ámbito.com (21 de junio de 2023) “Reforma constitucional en Jujuy: qué dice la norma que generó el conflicto”, en <https://www.ambito.com/politica/reforma-constitucional-jujuy-que-dice-la-norma-que-genero-el-conflicto-n5747671> (Consultado el 2 de diciembre de 2025).
- Castro, R. (2023) “Cincuenta días y cuarenta años”, en *Jujuy, 1983-2023: la fase voraz del neo colonialismo*, C. M. Rivero & R. Castro (Comps.), . San Salvador de Jujuy: Durbal Reynaldo Castro. pp. 9-20.
- Choque Vilca, W. G. (2007). “Garganta del diablo”, en: *Obras completas*. Jujuy: Cuadernos del duende
- Cruz, G. (2024) “El tercer malón de la paz (Jujuy-Argentina): crítica a la estructura racista-capitalista-democrática”, en *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, Vol. 22, N° 88, julio-septiembre 2024. Bs. As., [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/244730/CONICET\\_Digital\\_Nro.8323c6dc-86cf-4b6f-bc45-21f8f6c750c1\\_B.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/244730/CONICET_Digital_Nro.8323c6dc-86cf-4b6f-bc45-21f8f6c750c1_B.pdf?sequence=2&isAllowed=y) (Consultado el 2 de diciembre de 2025).
- Da Empoli, G. (2025) *La hora de los depredadores*. (Adolfo García Ortega, Trad.). Barcelona: Seix Barral.
- Folguera, G. (2024) *Ontología del despojo: un recorrido por los múltiples mundos que habitamos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CFP24 Ediciones.
- Gómez Alcorta, E. y Vegh Weis, V. (2025) *Jujuy: el laboratorio de la represión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Alemania: Universidad de Konstanz.
- JujuyDice (3 de noviembre de 2021) “Con el aval del gobierno de Morales: Políticos emprendedores de la vid avanzan contra cardones y dejan sin agua a comunidades quebradeñas.” en <https://www.jujuydice.com.ar/noticias/jujuy-3/politicos-emprendedores-de-la-vid-avanzan-contra-cardones-y-dejan-sin-agua-a-comunidades-quebradenias-51275> (Consultado el 2 de diciembre del 2025).
- JujuyDice (5 de mayo de 2025) “Proyecto Muskuy: Patrimonio de la humanidad destruido por un emprendimiento inmobiliario y que la justicia no impide”, en <https://www.jujuydice.com.ar/noticias/jujuy-3/patrimonio-de-la-humanidad-destruido-por-un-emprendimiento-inmobiliario-y-que-la-justicia-no-impide-55841> (Consultado el 2 de diciembre del 2025).
- La Gaceta (19 de noviembre de 2023) “Javier Milei, un presidente inédito: ¿qué significa ser ‘liberal libertario’?”, en <https://www.lagaceta.com.ar/nota/1014383/politica/javier-milei-presidente-inedito-que-significa-ser-liberal-libertario.html> (Consultado el 2 de diciembre del 2025)



- La Vaca.org (2023). “Radiografía de un Estado autoritario: Jujuy y los derechos humanos bajo la lupa”, en: *lavaca.org*. Disponible en: [lavaca.org https://lavaca.org/notas/radiografia-de-un-estado-autoritario-jujuy-y-los-derechos-humanos-bajo-la-lupa/](https://lavaca.org/notas/radiografia-de-un-estado-autoritario-jujuy-y-los-derechos-humanos-bajo-la-lupa/) (2 de diciembre de 2025).
- Lavaca.org (2023). “Informe final: violación de los derechos humanos en Jujuy”, en: *lavaca.org*. Disponible en: <https://lavaca.org/wp-content/uploads/2023/09/INFORME-FINAL-DE-JUJUY-sept-23-1.pdf>. Consultado el 2 de diciembre de 2025.
- Locke, J. (s.f.) *Carta sobre la tolerancia*. Disponible en: <https://www.hacer.org/pdf/Locke01.pdf>
- Palomares, G. (1977). “La maldición de Malinche”, en: *La maldición de Malinche*
- Rivera Cusicanqui, S. (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Secretaría de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de Jujuy (2023). “Comunidades Indígenas de Jujuy con título Comunitario”, disponible en: <https://derechoshumanosypueblos.jujuy.gob.ar/wp-content/uploads/sites/79/2023/07/Comunidades-con-t%C3%ADtulo-Comunitario.pdf>. Consultado el 2 de diciembre de 2025
- Vitelli, F. M. (2016) “Violencias a escala transnacional: formas de control y persecución política sobre los exiliados republicanos en Bahía Blanca durante el franquismo (1936-1975)”, en *III Jornadas de Trabajo sobre Exilios Políticos del Cono Sur en el siglo XX*, Santiago de Chile:Memoria Académica. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.9332/ev.9332.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9332/ev.9332.pdf)
- Zitarrosa, A. (1983). “La ley es tela de araña”, en: *La ley es tela de araña*.



## Etnografía, cosmopolítica y crianza del agua en Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco / La Rioja)

Por Claudio Revuelta\*

### Introducción

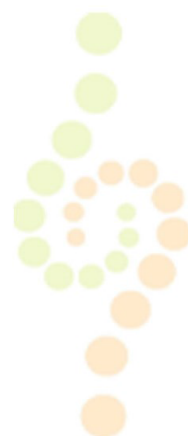
Desde el año 2016 (aunque formalmente, a partir de 2019) iniciamos en la localidad de Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco, La Rioja - Argentina) diversas líneas de investigación de etnografía arqueológica (Hamilakis, 2011; Hamilakis y Anagnostopoulos, 2009) de apertura onto-epistémicas (De la Cadena *et al.* 2018; Blaser 2009, 2019; Escobar 2015) centradas en el abordaje del territorio y las relaciones entre humanos y no-humanos<sup>1</sup>. Algunos avances y resultados de las investigaciones fueron presentados en congresos y jornadas académicas (Revuelta 2021, 2022, 2024a, 2024b, 2025; Revuelta *et al.* 2025). En dicho marco, llevamos adelante una etnografía de “la toma de San Isidro”, una práctica comunitaria de captación y manejo del agua del Río Colorado, con fines agrícolas.

Bañado de los Pantanos se sitúa a 20 km. de la ciudad de Aimogasta, en el extremo norte de la provincia, teniendo históricamente una relación particular con el Río Colorado (Salado, Abaucán o Mayupuca, según sus diferentes acepciones). A través de la documentación etnohistórica conocemos que en las primeras décadas del siglo XVII las poblaciones indígenas del campo de Paccipas desviaron el curso natural del río para su beneficio durante el Alzamiento Diaguita-Calchaquí, de modo tal que inundaron el terreno circundante formando un “pantano”<sup>2</sup> (Montes, 1961; Bazán y Luna, 1992), hecho del cual toma su nombre la localidad.

\* Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales (MCAyN - UNLaR) e Instituto de Investigaciones en Sociedad, Conocimiento y Desarrollo (IISCD - UNDeC) – Mail de contacto: claudiorevuelta@gmail.com

1 Proyectos de Investigación SECyT-UNLaR: “*Río Colorado: una etnografía del agua*” (Resolución CICyT N° 044/2019) y “*Mundos entramados: comunidad de seres y ontologías relacionales en Bañado de Los Pantanos (La Rioja, Argentina)*” (Resolución CICyT N.º 79/2023), dirigidos ambos por quien suscribe, con financiamiento de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de La Rioja.

2 Refiere el padre Lozano: «Asentadas las cosas de la nueva población, se resolvió el general don Jerónimo Luis de Cabrera pasar á pacificar el valle de Paccipa, donde siendo precursora su fama, cruzó tal terror su marcha, que trataron de adelantarse a ganar su gracia con el rendimiento antes de experimentar con la resistencia sus iras armadas. Acertado consejo que les libró de grandes trabajos y les grangeó la benevolencia del General, quien olvidados sus enormes desaciertos, los trató benigno, y recogiendo de todo aquel valle con mil y doscientas almas la redujo á una población, distante veinte y seis leguas de la Rioja y doce de Londres, en donde puso un presidio de treinta y cinco españoles que a ellos les sirviesen de freno, y contra los demás rebeldes de defensa; y le llamaron el fuerte del Pantano, originado este nombre de lo que en uno de los asaltos que les dieron los españoles, usaron de cierto ardid para su defensa, y fue que corriendo por aquel país el río llamado Bermejo, que con facilidad se derrama e inunda el terreno, se forman unos terribles atolladeros, por que siendo la tierra muy suelta se empapa presto como si no se hubiera mojado, pero queda tal, que quien no sabe esta propiedad se empantanaría, sin poder salir, sino con gran trabajo y peligro, como en la función referida acaeció a la vanguardia de nuestro campo, que entrando incauta por aquel paraje, se halló muy embarazada, sin poder hacer operación, bien que se les malogró su idea a los enemigos, pues enseñados los demás con el peligro de la vanguardia marcharon por otro sitio y lograron el asalto. Ahora, pues, de este pantano, tomó el nombre aquel fuerte que se fundó allí cerca, y fué resguardo muchos años de aquella frontera, especialmente contra los abaucanes y rebeldes” (resaltado nuestro) (Lozano 1874, T. IV, pp. 456-457).



En este trabajo brindamos una serie de descripciones y reflexiones sobre las prácticas comunitarias, conocimientos y ontologías políticas vinculadas a la gestión del agua del Río Colorado en Bañado de los Pantanos (La Rioja). La investigación adopta un enfoque metodológico etnográfico de tipo dialógico, donde se emplearon técnicas específicas como las entrevistas no dirigidas y la observación participante en distintos contextos de interacción social. Se describen así los procesos organizativos del trabajo, el derecho al agua, la limpieza de canales y las nociones locales implicadas en la práctica, para luego poner énfasis en los aspectos políticos en juego en una región marcada por la escasez hídrica y los diferimientos impositivos - productivos (olivo y jojoba). Finalmente se da cuenta de la noción andina de crianza mutua o uywaña para comprender las relaciones con el agua(y el río) como un conjunto polifónico donde participan -y encuentran- humanos y no-humanos, en ritmos y escalas temporales diversas, que alimentan relaciones de reciprocidad para la crianza de la vida.

### ***Ontologías políticas y crianza mutua***

La ontología, según Descola y Tola (2018), es la expresión concreta de como está compuesto el mundo particular que habitan los pueblos y comunidades en el lugar. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo (capitalista, liberal y secular) muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando luchas ontológicas, es decir, como involucrando la defensa de otros modelos de vida. Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo donde quepan muchos mundos (el pluriverso) (Escobar 2015). Esas otras experiencias, esos otros mundos que no se basan en concepciones dualistas, son lo que A. Escobar llama ontologías relacionales (Escobar *op. cit.*). Las ontologías relacionales, es decir mundos, son conocimientos y prácticas cuyas formas de ser, y de hacer, se diferencian de aquellas dominantes en la ontología Euro-moderna (Blaser, 2009). Escobar (2015) argumenta que las ontologías relacionales ilustran otro tipo de herramientas teóricas para quienes ya no quieren ser cómplices del silenciamiento de los saberes y experiencias populares por parte de la globalización eurocéntrica. Las ontologías también se manifiestan como historias o narraciones en las cuales las presunciones acerca de las entidades y las relaciones que conforman un mundo determinado son presentadas en forma explícita.

Por otro lado, la noción de crianza ha sido trabajada por una importante cantidad de investigadores para el mundo andino, tanto en arqueología (Haber 2007; Lema 2013; Lema y Pazzarelli 2015) como en antropología (Van Kessel y Condori Cruz 1992; PRATEC 1998). Dichas nociones, desde ya, no son verbalizadas por los pobladores de Bañado de Los Pantanos en términos de crianza mutua, pero sí lo proponen desde la práctica misma y los relatos sobre el comportamiento del agua y de la tierra. Al saber, la “crianza mutua” implica acciones y relaciones de cuidado, protección, amor, obediencia, conversación, reciprocidades entre seres criadores y criados, humanos y no humanos, traducándose también como “uywaña” en aymara (Haber 2007; Lema 2013). Todos los

(...) elementos de la naturaleza, sea animal, sea árbol, sea piedra, ríos o cerros, casas o chacras, todos tienen su lado interior, su vida secreta, su propia personalidad, capaz de comunicarse con el hombre a condición que sepa abrirse a ellos y tratarles con sensibilidad. El trato de las cosas, el trabajo productivo, es un verdadero diálogo y una ‘crianza’. En este diálogo cariñoso y respetuoso, las cosas y el hombre mismo se llenan de vida y florecen. Esta crianza es simbiótica: a la vez de criar la chacra, el ganado, el agua, éstas crían al hombre dándole vida y haciéndolo florecer (...). (Van Kessel y Condori Cruz, 1992)



En ese contexto, el agua en sus múltiples formas es percibida y tratada en el mundo andino respetuosamente como un ser vivo, como persona e interlocutora del campesino andino. El agua es la madre que cría, en reciprocidad, a la comunidad de runas. El agua “cría” para dar continuidad a la vida; se conversa con el agua (Apaza, 2000).

### *La Toma de San Isidro*

Al llegar a Bañados de Los Pantanos se tiene una impresión profunda. Marrón es el color de todo lo que abunda; las paredes de adobe y la siesta y la tesitura de las cosas al incendiarse la tarde sobre la tierra. Marrón la luz reflejada sobre el cauce que se mueve; “el mandato del sol en este país de greda” dice en un poema, mi amigo Carlos Paredes. La poquita agua, teñida de rojo, hace de un río en el arenal todo lo que se tiene para florecer. Podría ser más, pero no. Sólo durante cinco meses (de mayo a septiembre) las aguas del Río Colorado están disponibles para el sembrado de comino y trigo, en Bañado de los Pantanos. El color parece aquí estar dotado de una particular densidad para comprender las tramas de la vida, y es qué -como me dijo con orgullo- Otto González en casa de su abuela Dionisia González: “*nosotros somos de la tierra colorada*”. Esta pigmentación típica pareciera ser dos cosas a la vez, un color evidente y una pertenencia, un modo de ser en -y del- territorio.

En una provincia como La Rioja signada por la escasez hídrica, la historia misma de Bañado de Los Pantanos se encuentra unida al cauce esporádico del río como quien se apega a la única fuente de producción. Hay una pregunta que insiste entonces ¿son las sobras de un río, toda promesa de una cosecha?. El agua es escasa. La vieja obra hídrica de captación del agua en Tuscamayo es el olvido. Entre los médanos se zambullen los canales en ruina en la arena. De trecho en trecho, aparecen los vestigios sobre el lomo de las barrancas. Son fantasmas del agua.

Los preparativos comienzan semanas atrás. Cada barrio elige un delegado que los representará en la asamblea (5 o 6 delegados en total) donde se dirime, discute y establece la fecha de realización de la toma. Cada familia de Bañado de los Pantanos envía a su vez un representante el día del trabajo. Así, cada familia obtiene y garantiza el derecho al uso del agua. Todos los años, en los primeros días del mes de mayo (en el año 2016, se realizó el 5 de mayo) se lleva a cabo el trabajo comunitario de la “toma de San Isidro”. Tanto Dionisia González, como Julio González y otras personas, hacen alusión a que la fecha originalmente estaba marcada por el 3 de mayo, el día de la Cruz. Ese día nadie trabajaba, “no se puede hachar”, me aclara Julio. Posterior a esa fecha se establecía el día para los trabajos de la toma. Con el paso de los años, hemos visto que la importancia de la fecha se ha ido perdiendo, dado que muchas veces la disponibilidad de la máquina excavadora que envía el Municipio para colaborar, suele primar en la definición del día de la toma.

Un primer grupo se adelanta los días previos para desviar un brazo del río, cien metros más arriba de donde se realizará el trabajo, para evitar que el suelo esté muy húmedo el día de la toma. El movimiento en el pueblo empieza muy temprano (alrededor de las 6 hs. de la mañana), dirigiéndose todos los participantes hacia el punto que los reúne anualmente. Recuerdo el efecto del polvaderal a contraluz del amanecer, difuminando los contornos de los cuerpos montados sobre motos y camionetas, desapareciendo por los caminos de tierra que orillan las parcelas de jojoba y olivo.

A unos 14 km. al oeste del pueblo, se encuentra un gran “árbol” (el algarrobo – *prosopis* sp.-) del cual se sostiene una cruz blanca en su copa. Ahí se congregan unas 150 personas para realizar las labores, en su mayoría hombres (Figura I). Pobladores, referentes del INTA, delegados municipales y otros actores, se reúnen en las primeras horas



de la mañana. La poca presencia de mujeres en la toma, llama la atención<sup>3</sup>. Palas, picos y machetes son algunas de las herramientas que portan los hombres. Desde hace un par de años cuentan con el apoyo del Municipio que les envía una máquina topadora para ayudar en el trabajo, que es muy agradecido por los pobladores<sup>4</sup>. A veces suelen contar con la visita de la autoridad municipal de turno, quien colabora con la comida de la jornada, donde las “cabezas guateadas” y los choripanes son el plato principal. Una vez conversadas y discutidas diversas cuestiones, los hombres se trasladan al río Colorado.

Un hombre mayor suele asumir la dirección técnica de los trabajos. En varias oportunidades (como el año 2016 y 2022) Don Carmen Villegas (de 74 años en aquel entonces) dirigió los trabajos, aunque por supuesto, la juventud suele no obedecer estrictamente: “Antes había más respeto; ahora ya no...”, reclama don Carmen.



Figura I. A la izquierda, Don Carmen Villegas y Lorenzo Jotayán, conversando sobre algunos aspectos del trabajo de la toma. A la derecha: los hombres en el lecho del río. Bañado de Los Pantanos, mayo 2016. Fotografía: C. Revuelta.

Sobre la tierra humedecida, Don Carmen traza una línea con la punta de la pala, indicando la orientación que debe tener el bordo a construirse. Los hombres se disponen a un lado y otro de la línea, y con las palas empiezan a cavar y levantar el bordo de tierra (la toma propiamente dicha) que servirá para desviar el brazo del río (Figura II). Otros se dirigen con los machetes a los alrededores a cortar ramas de “tamarindos” y “chilcas”, que utilizan también para el armado del bordo. Las voces se mezclan en un gran barullo entre las paladas que se hunden en la arena bajo el sol, las risas disonantes, el ruido de los

<sup>3</sup> En el año 2016, por primera vez en la historia -según los propios trabajadores-, participaron dos mujeres. Al conversar con las hermanas González, supimos que intervenían en la toma porque su hermano solía hacerlo en años anteriores, pero que tristemente, había fallecido en un accidente. Ese año, para que la familia tenga derecho al agua para cultivo, recayó en las hermanas la responsabilidad.

<sup>4</sup> Le pregunto a Cipriano Díaz si la ayuda de la máquina en la actualidad lo ve como una pérdida de la tradición o de la costumbre. Me dice: “Para mí es un alivio de trabajo, pérdida (*sic*) no creo porque ... la tradición vos decís ... sí se puede perder eso de lo que ahora queremos más comodidades. Sí la tradición de cómo se trabajaba antes sí se va perdiendo porque cada vez uno quiere hacerlo un poco más rápido, hacer los laburos porque vos salís de acá y no es que te vas a ir a hacer la toma y seguís laburando tu rastrojo, todos los días. Si (...) este trabajo nosotros lo más que nos queda, y que trabajas todos los días, es ir cavar las acequias. Vos ahí tenés que paliar todo el día y a veces estás todo el día y no terminás, y volvéis al otro día”.

tractores que acarrearán ramas verdes y algún que otro perro toreando al aire diáfano. Por un momento, todos los hombres yacen apoyados sobre los cabos de las palas enterradas. Inclinan levemente el cuerpo hacia el río. Una coreografía familiar los envuelve, pues todos la repiten. Logro con la cámara fotográfica perpetuar la escena.

La máquina topadora suele llegar casi al mediodía, ayudando en poco tiempo a que el bordo alcance la altura necesaria, unos tres metros aproximadamente. Finalmente, el bordo tiene cuarenta metros de largo hasta la bocatoma de la acequia principal. Una vez terminados los trabajos, la gente se reúne nuevamente debajo del algarrobo para el almuerzo. Ahí mismo, hincado sobre la tierra, el delegado municipal registra minuciosamente en una hoja los nombres y apellidos de los participantes, quienes podrán tener luego derecho al agua para sus rastrojos y a los herbicidas que distribuye el gobierno para combatir la maleza.

Conocimos que en los últimos años, a mediados de septiembre, se realiza una procesión a la toma nuevamente, llevando la imagen de San Isidro Labrador (patrono del pueblo) por el lecho del río, entre rezos y cánticos litúrgicos. Según nos comentaron, se hace dar una vuelta por el bordo de la toma y por el mismo lecho del Río Colorado para -como afirmaba Julio González- bendecir el lugar y agradecer por el agua (Julio González, entrevista septiembre 2020).



Figura II. Los participantes de los trabajos de la toma de San Isidro, de un lado y del otro de la línea trazada por don Carmen, levantando el bordo. Bañado de Los Pantanos, mayo 2016. Fotografía: C. Revuelta.

### ***Vitalidades acuáticas***

En el entramado de personas, palas, machetes, ramas, perros y maquinarias en el río, las conversaciones traen narraciones sobre las cualidades del agua donde la ontología política (Blaser, 2009; De la Cadena *et. al.* 2018; Escobar, 2015) local desdibuja las di-

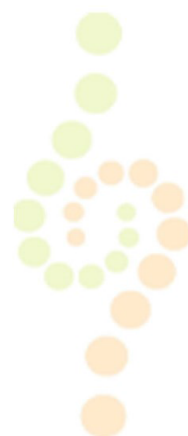
visiones de objeto/sujeto, cultura/naturaleza, humanos/no-humanos. “Esta no es un agua que la va a *dominar* cualquiera” (resaltado nuestro), cuenta Lorenzo Jotayán (nativo del lugar e ingeniero del INTA), mientras discurre la conversación en torno al agua, haciendo clara alusión a las características especiales del agua del Río Colorado. A lo que agrega Cipriano Díaz que existen diferentes tipos de aguas, con sus comportamientos distintos, como dotando al agua de cierta personalidad. Hay un agua “liviana” y “mansa”, y otra que es “pesada”, dice: “Yo he regado con agua del Pajonal, es un agua que yo la tiraba así nomás, la trancás así nomás ... pero esta agua ¡vos has visto! ... esta agua el que no sabe regar, llora para regar, por qué no la sabe manejar, esta agua no es que la va a manejar cualquiera (...) esta agua es tan *fortacha*. Llega a *sacarle* la pala a uno. La tierra se pega. El agua *come* las mudanas”<sup>5</sup> (resaltado nuestro). Las descripciones y categorías nativas sobre el agua parecen proponer una perspectiva animista (Descola y Tola, 2018), donde más que un recurso, la misma figura como una entidad con intencionalidad propia. Un agua “liviana” y “mansa”, otra que es “pesada”, que es “fortacha” y que “come” las mudanas. Si nos distrajéramos por un momento, pensaríamos que se habla de una persona, o entidad viviente, más que de un “recurso hídrico”, según la mirada economicista y occidental. No sólo la intencionalidad, o capacidad de agencia, de lo no-humano parece asociarse al agua, sino que asoma en expresiones como en los trabajos en los rastrojos donde “hay que *criar* el bordito” (Cipriano Díaz), o por ejemplo en la limpia de los canales para “que se *agache* el agua” (Julio González), o cuando hay que regar para “que se *crie* la algarroba” (Oscar Romero) .

La disponibilidad de agua ha sido siempre una preocupación en Bañado de Los Pantanos. El agua del río está disponible para el cultivo solamente cinco o seis meses, de mayo a septiembre- octubre. En septiembre casi ya no hay agua. La cosecha del comino ocurre en octubre. Después de ese tiempo no se levanta agua porque la creciente perjudica a los rastrojos, asegura la mayoría, por el arrastre de sedimentos que trae el agua. Según pude averiguar respecto a la fecha de realización de la toma en el mes de mayo, se dice que en este mes ya no hay peligro de crecientes y no hay agua que dificulte el trabajo.

Al concluir en la tarde los trabajos en la toma de San Isidro, los diversos grupos de hombre -con sus delegados- se adelantan para ir limpiando las acequias (Figura III) que llevarán días después el agua hacia los rastrojos. El sistema de riego se configura por medio de diferentes acequias y canales que se distribuyen por los barrios y las familias, adquiriendo el canal su nombre en asociación a cada familia. Así se tiene el “canal de los Cabrera”, “el canal de los González”, etc. Los rastrojos se riegan de manera tradicional por inundación, principalmente para el cultivo del comino y del trigo.

---

5 Las “mudanas” sirven para designar la partija o boca de las acequias de riego, se utilizan precisamente para “mudar” el rumbo del agua (Carrizo 1949, pp. 47). En su “Diccionario de regionalismos de La Rioja”, Cáceres Freyre (1961) se refiere a la “mudana” como atajo que se pone en la boca de las acequias de riego para mudar el rumbo del agua al regar.



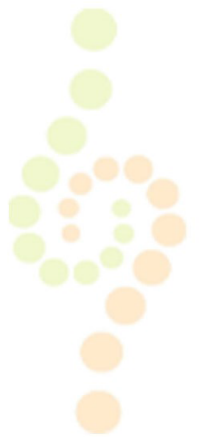


Figura III. Arriba: la limpia de canales. Abajo: los hombres y delegados que trabajaron durante la toma de mayo del año 2022. Bañado de Los Pantanos. Fotografía: C. Revuelta.

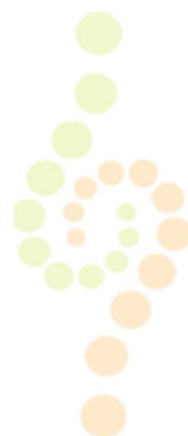
***Coda: cosmopolítica local***

Vuelvo a la afirmación de De Oto: “*Nosotros somos de la tierra colorada*”. Las palabras mostraban a Oto con lágrimas brillosas en los ojos, claramente conmovido por la tierra que le vibraba la sangre como una chirlera, mientras llenaba el vaso de nuevo hasta el borde del sueño. Tuve la sensación que me había conferido un modo particular -y colectivo- de comprender el mundo desde Bañado de los Pantanos, un modo de existen-

cia (Latour, 2013), donde la tonalidad de la tierra daba cuenta de una pertenencia, de un entramado entre humanos y no-humanos. Amanecí varios días con la frase en la cabeza. Aún me interpela. ¿Qué quiere decir “ser de la tierra colorada”? ¿Qué sentir lo enraíza? ¿Qué profundidad? ¿Qué redes de relaciones convoca? ¿Qué vitalidades múltiples anima?. Adentrarse en búsqueda de alguna respuesta es buena excusa para alejarme aquí de la modernidad y los supuestos dicotómicos que la sustentan.

La toma de San Isidro, en síntesis, es una práctica cultural de gestión comunitaria de las aguas del Río Colorado, para disponer posteriormente cada familia, el derecho de acceso o uso. Pero es mucho más que eso. Es un modo de relación con el agua, de comprensión de sus cualidades o humores (fortacha, mansa, etc.). Una relación que es a la vez histórica (desde el siglo XVII, al menos), que tiene un tiempo de concreción particular y una temporalidad que se traduce en un sinfín de prácticas concatenadas (limpiar los canales, desmalezar los rastrojos, preparar las mudanas para el riego, guiar el agua, regar, sembrar, desherbar, cosechar, etc.). Las relacionalidades activadas antes, durante y después de la toma de San Isidro -como hemos descripto más arriba- son humanas, no-humanas y más-que-humanas (De la Cadena, 2015; Haraway, 2019; Tsing, 2023) cuya existencia contemporánea expresa el pluriverso (Blaser, 2009; Escobar, 2015). Tanto el tiempo elegido (tradicionalmente después del 3 de mayo, el día de la Cruz), como la procesión en el río con la imagen del santo (septiembre), como todo el despliegue organizativo para la realización del trabajo -y más allá de ello-, muestran una práctica colectiva que es poética y política en la era del antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000) o capitaloceno (Moore, 2020). Pero esta relacionalidad o redes de relaciones (Haber, 2012) en torno al agua existe a la par de otros modos de vinculación y producción como son las “parcelas” de jojoba y olivo, instaladas como diferimientos impositivos en la región. Este tipo de producción - y relacionamiento- con el agua contrasta abismalmente con lo sucedido en la toma de San Isidro. Para que existan las parcelas productivas hace falta bombear el agua del subsuelo, y para que funcione la producción, deben darse otro tipo de relaciones (modernas – capitalistas). No sabemos exactamente cuántos litros de agua bombea del subsuelo esta forma de producción, pero sí sabemos que es la misma agua que se aprovecha en los puestos dispersos en los campos.

En diferentes instancias etnográficas realizadas en los puestos, ubicados en los algarrobales alrededor de Bañado de Los Pantanos, como San Antonio, Los Baldecitos y La Cimbrita, nos encontramos con testimonios familiares sobre el proceso de abandono que se ha dado de sus puestos históricos, marcando entre las causas la disminución o falta de agua en los pozo-baldes. En algunos casos, el agua subterránea se encuentra cerca de los 50 mts. de profundidad o más; en otros están completamente secos y abandonados. La instalación y desarrollo de las parcelas de monocultivo de jojoba y olivo (Figura IV) implica un uso intensivo del agua subterránea mediante perforaciones. El agua, distribuida mediante riego por goteo, ha dado lugar a conflictos puntuales con algunos puesteros (criadores de cabra) de la zona, donde los animales al no tener agua para beber en las cercanías se dirigen a las mangueras de las parcelas, desatando el reclamo por parte de las empresas y en ocasión, la amenaza de muerte a los animales. Como se ha estudiado y analizado para el valle de Famatina, este tipo de producción agrícola (o agronegocio) ha implicado varios conflictos (Palmisano y Miguel, 2025; Palmisano, 2016; Miguel y Gareis, 2017). Las transformaciones del ciclo hidrológico a escala local, regional o global, están estrechamente vinculadas con las relaciones de poder sociales, políticas, económicas y culturales. Según los autores, la crisis actual es multicausal y los conflictos hídricos se anclan principalmente en el desarrollo de políticas extractivas que no consideran la sustentabilidad de los sistemas hidrogeológicos, siendo además la falta de planificación el punto crítico de la situación actual -analizado en profundidad para el caso de Nono-



gasta por Palmisano y Miguel (2025)-. Nos cabe la pregunta, entonces: ¿qué relación hay entre la escasez de agua -vívica y experimentada por los puesteros- con la instalación y expansión de los diferimientos impositivos de monocultivo en Bañado de Los Pantanos? ¿cuántas perforaciones existen? ¿cuántos litros de agua consumen? ¿hay control estatal?

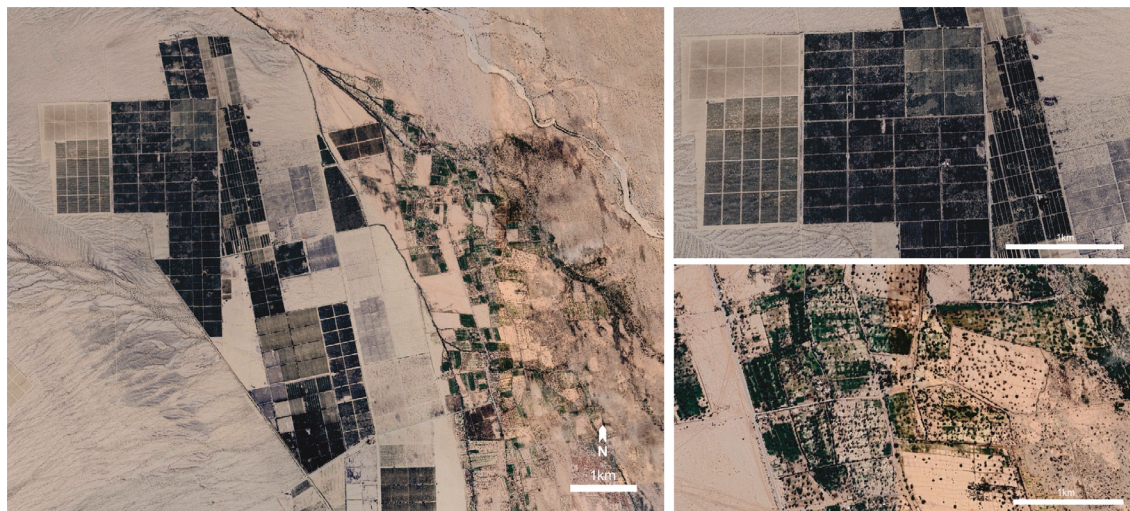


Figura IV. Izquierda: imagen satelital donde se aprecia las parcelas productivas (diferimientos impositivos) de jojoba y olivo alrededor del pueblo de Bañado de Los Pantanos. Derecha: detalle de las parcelas (arriba) y los rastrojos (abajo). Imagen de Google Earth.

En este contexto, los múltiples mundos (pluriverso) -con sus ontologías- coexisten, se conectan parcialmente (Strathern, 2004), se friccionan (Tsing, 2005) o entran en conflicto (Escobar 2015). Es en la multiplicidad de significados, de relaciones y enmarañamientos entre humanos y no-humanos (y más-que-humanos) (Ingold, 2018), que la cosmopolítica acontece (De la Cadena, 2020; Blaser, 2009, 2019). La cosmopolítica da cuenta del encuentro entre mundos, o mejor dicho, es "el espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas" (Blaser, 2019:71). Tanto Mario Blaser (2019), como Marisol de la Cadena (2015, 2020), han tomado esta noción de Isabelle Stengers, para dar cuenta de "lo desconocido constituido (...) por mundos divergentes múltiples y (...) a la articulación posible de la que puedan ser capaces eventualmente" (traducción M. Blaser, 2019: 71).

Finalmente, los entramados locales (humanos y no-humanos) activados durante los trabajos de la toma de San Isidro forman parte de una ontología política que se expresa enactuando, haciendo mundo (Blaser, 2019), con su particular relación con el Río Colorado, los santos, el día de la Cruz, el árbol blanco, las memorias y la temporalidad del agua disponible para el riego y el cultivo, etc. El mismo se distancia, se diferencia, pero también se conecta parcialmente con otras ontologías, otros mundos (por ejemplo, las parcelas de monocultivo y sus lógicas productivas) con los cuales puede haber un conflicto en latencia aunque no necesariamente se exterioriza en una protesta social, en particular cuando muchos miembros de familias trabajan en las empresas, limitando desde el vamos cualquier reclamo. Puesto en perspectiva, los pobladores de Bañado de Los Pantanos recurren a una práctica comunitaria e histórica de crianza mutua con el agua para el riego de los rastrojos resacos, la siembra y cultivo de comino (para la venta), de trigo y cebada (para forraje de los animales). Por otro lado, están las empresas de monocultivo de jojoba

y olivo (diferimientos impositivos) con el bombeo (¿controlado?) de agua subterránea y sus formas de producción/explotación y daños colaterales, como aseveran los especialistas para el caso del valle de Famatina. Las asimetrías de las relaciones puestas en práctica, como las fricciones entre mundos diversos, son evidentes.

### Referencias

- Apaza, Z. (2000) “La crianza del agua en la cultura Pukara contemporánea”, en *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina*. Ediciones Abya – Yala. Quito. Ecuador.
- Bazán, R. y Luna, F. (1992) *Historia de La Rioja*. Bs. As.: Editorial Plus Ultra.
- Mario Blaser (2009) “Political ontology. Cultural studies without ‘cultures’?”, en *Cultural Studies*, 23(5–6), 873–896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- \_\_\_\_\_ (2019) “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”, en *América Crítica* 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724, DOI <http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>
- Carrizo, J. A. (1949). *Cancionero Popular de La Rioja*. Universidad Nacional de Tucumán. Bs. As.: A. Baiocco y Cia – Editores.
- Cáceres Freyre, J. (1961) *Diccionario de regionalismos de La Rioja*. Bs. As.: Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.
- Crutzen, P. J. y Stoermer, E. (2000) “The ‘Anthropocene’”, en *Global Change Newsletter*, núm. 41, 17-18.
- De la Cadena, M. (2015) *Earth beings. Ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_ (2020) “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”, en *Tabula Rasa*, núm. 33, 2020, -Marzo, pp. 273-31. Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- De la Cadena, M., Risør, H., & Feldman, J. (2018) “Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”, en *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, (32). Bogotá: Universidad de Los Andes. 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Descola, P. y Tola, F. (2018) *¿Qué es la naturaleza?*. Bs. As.: Teseo.
- Escobar, E. (2015). “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, en *Cuadernos de Antropología Social* N° 41, pp. 25-38.
- Haber, A.F. (2007) “Arqueología de uywaña: un ensayo rizomático”, en *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, A.E. Nielsen, M.C. Rivolta, V. Seldes, M.M. Vázquez & P.H. Mercolli (eds.). Córdoba: Brujas, pp. 13–34.
- \_\_\_\_\_ (2012) “Arqueología, frontera e indisciplina”, en *Anuario de Arqueología* n° 4, año 2012| 22. Ciudad de Rosario: Universidad Nacional de Rosario.



- Hamilakis, Y. (2011) “Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology”, en *Annu. Rev. Anthropol*, 40. Palo Alto: Annual Review. 399–414. DOI: 10.1146/annurev-anthro-081309-145732
- Hamilakis, Y. y Anagnostopoulos, A. (2009) “What is archaeological ethnography?”, en *Public archaeology: archaeological ethnographies*, 8(2–3), 65–87. London: Taylor & Francis. pp. 65–87
- Haraway, D. (2019) [2016] *Seguir con el problema*. 3ra Edición en Argentina. Bilbao, Consonni.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Latour, B. (2013) *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Trad. Alcira Bixio. Bs. As.: Paidós.
- Lema, V. (2013) “Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina”, en *X RAM - Reunión de Antropología del Mercosur. Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. [https://www.academia.edu/5552668/Crianza\\_mutua\\_una\\_gramC3%A1tica\\_de\\_la\\_sociabilidad\\_andina](https://www.academia.edu/5552668/Crianza_mutua_una_gram%C3%A1tica_de_la_sociabilidad_andina)
- Lema, V. y Pazzarelli, F. (2015) “Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Debates. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>
- Lozano, P. (1874) *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y el Tucumán* (Tomo IV). Bs. As.: Imprenta Popular. pp. 456-457.
- Miguel, E. y Gareis, C. (2017) “Ampliación de la frontera agrícola e industrial en la cuenca Antinaco – Los Colorados, La Rioja. Su implicancia en el recurso hídrico y en la energía”, en *Revista de la Asociación Argentina de Ecología de Paisajes* 7 (2). Córdoba: Asociación Argentina de Ecología de Paisajes. pp. 1-11.
- Montes, A. (1961) *El gran alzamiento diaguita*. Rosario: Universidad Nacional del Litoral. Disponible en: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/682>
- Moore, J. (2020) [2015] *Capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Palmisano, T. (2016) “Entre pozos y acequias. Transformaciones en el uso del agua y la tierra en el Valle de Famatina (Argentina)”, en *Mundo Agrario*. 17(36), e027, diciembre 2016. Ciudad de La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Palmisano, T. y Miguel, E. (2025). “Dinámica multicausal de la escasez hídrica. El caso de Nonogasta, La Rioja, Argentina”, en *Agua y Territorio*, 25, Enero-Marzo 2025 · Universidad de Jaén (España). pp. 361-376. DOI 10.17561/at.25.8096
- Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) (1998). *La Crianza Mutua en las Comunidades Aymaras*. Puno y Lima: PRATEC.
- Reuelta, C. (2021) ms. “Somos de la tierra colorada: vida, conversación y vestigio en Bañado de los Pantanos (Dpto. Arauco, La Rioja / Argentina)”. Ponencia presentada en el 1° Congreso Regional de Patrimonio y Turismo Sostenible. La Rioja.



- \_\_\_\_\_ (2022) ms. “Anselmo: devenir viento en Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco, La Rioja)”. Ponencia presentada en el I Congreso Latinoamericano de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Catamarca. Catamarca.
- \_\_\_\_\_ (2024a) ms. “Líneas de vida y comunidad de seres en Bañado de Los Pantanos (Dpto. Arauco)”. Jornadas de Historia. Realizado en la Universidad Nacional de La Rioja, los días 15 y 16 de agosto de 2024. La Rioja.
- \_\_\_\_\_ (2024b) ms. “Seres, wak’as y vientos: ontologías relacionales al norte de La Rioja (Argentina). Primeras Jornadas Interuniversitarias Samay Huasi”. Investigación y Patrimonio Arqueológico de la Provincia de La Rioja que se realizarán durante los días 7, 8 y 9 de agosto de 2024. Samay Huasi, Chilecito, La Rioja.
- \_\_\_\_\_ (2025) ms. “Ruinas y vientos al norte de La Rioja (Argentina)”. Ponencia (virtual). I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Universidad de Medellín. Bogotá (Colombia).
- Revuelta, C. *et al.* (2025) ms. “Mundos entramados: comunidad de seres y ontologías relacionales en Bañado de Los Pantanos (La Rioja, Argentina)”. Ponencia. II Jornadas de Fortalecimiento de la Investigación del NOA - Consorcio Horco Molle. Chilecito, La Rioja, Argentina.
- Stengers, I. (2005) “The Cosmopolitical Proposal”, en *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, B. Latour & P. Weibel (eds.). Cambridge, MA: MIT Press. pp. 994-1004.
- Strathern, M. (2004) *Partial Connections*. New York: AltaMira.
- Tsing, A. (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2023). *Los hongos del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Bs. As.: Caja Negra.
- Van Kessel, J. y Condori Cruz, D. (1992) *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago de Chile: Vivarium.



## La Marcha del Rito y de la Memoria. Reflexiones sobre la obra “La marcha de las luciérnagas” de la compañía catamarqueña Constructores, de Marité Pompei

*Por Daniel Fermani\**

Cuando los griegos del siglo V a.C. llevaron a su esplendor la tragedia, estaban poniendo punto final a la evolución de un rito que ya había perdido su sentido mágico de evocación e invocación, y que había reemplazado la memoria empecinada por el mito y su enseñanza. Antígona plantea por primera vez el enfrentamiento del individuo y sus convicciones heredadas de leyes “no escritas e infalibles” (Sófocles, 1973) con el Estado, representado por Creonte, su tío y rey por la ausencia de herederos masculinos al trono de Tebas. Podemos ver en esta obra de Sófocles (1973) a un Estado constituido, una estructura vertical de poder en la cual ya funciona un tipo de organización social que muy probablemente no fue la primera que caracterizó a las comunidades humanas antiguas. Testimonios arqueológicos descubiertos en épocas recientes, como los de Gobekli Tepe en Turquía, podrían hablar de organizaciones sociales muy diferentes, con roles rotativos dispuestos en una estructura horizontal.

El teatro, con su inmenso bagaje histórico en gran parte desconocido, fue ganando a través del tiempo nuevos contenidos, sobrevivió a la masacre de la cristianización, y con el correr de los siglos y la progresiva hegemonía del sistema capitalista, se cargó de contenidos sociales, psicológicos, anecdóticos; pero perdió la conexión con lo invisible, con esa suerte de inconsciente o memoria colectiva que servía de puente y vinculación entre un pasado remoto, ancestral, y un presente que permanentemente debía enfrentarse a la existencia y a su relación con el mundo. En la infancia de la Modernidad, Shakespeare rubricó el triunfo del teatro como el reflejo de la sociedad capitalista en la que impera la ambición material por sobre cualquier otro valor moral, ético o sencillamente humanista. Su obra es magnífica, imperecedera, aunque significa el final definitivo del rito teatral como ceremonia simbólica de vinculación con lo invisible y lo primigenio, con su explicación del cosmos que tal vez no se comprenda racionalmente, pero se acepta espiritualmente. Shakespeare abrió las puertas al teatro moderno de impronta cristiano-protestante, y cerró definitivamente la tradición que había culminado con los antiguos griegos, y con ella los resabios de un teatro ritual que simbolizaba conocimientos atávicos, probablemente vinculados a la astronomía y su representación a través de la flora y la fauna conocidas.

El teatro isabelino coincidió con el comienzo de la época de mayores matanzas, guerras y hambrunas que conoció la humanidad, y que se prolonga hasta hoy.

En la actualidad, y posiblemente desde hace muchos años, es muy raro encontrar una obra teatral que nos retrotraiga a esa representación ritual que nos es ajena por costumbre social y estética, y por la creciente dificultad que tiene la sociedad de nuestros días para interpretar símbolos y desentrañar sus múltiples significaciones, así como también para crear y leer metáforas. Las reflexiones de Artaud (1995) en “El teatro y su doble” y las experimentaciones de Jerzy Grotowski (1970) fueron un intento más que válido por rescatar la esencia del rito donde habrían tenido origen la ceremonia y

\* Escritor, director y crítico teatral, [danielfermanigonza@gmail.com](mailto:danielfermanigonza@gmail.com)



paulatinamente la representación teatral, pero no lograron desviar el devenir de un arte que ya se había enraizado en lo psicológico individual y se había acomodado en lo anecdótico contemporáneo como tema, ámbito y caracterización. El mismo Grotowski se daría cuenta de que el intento por reproducir el rito se volvía delirio hueco en una sociedad que ya no lograba creer, y mucho menos transportarse hacia las nieblas ignotas de un pasado remoto. Sus experimentaciones lo condujeron poco a poco hacia la búsqueda de sí mismo, hacia el autoconocimiento más vinculado con la meditación yoga que con el rito ancestral. Paradójicamente, el maestro polaco que devolvió el alma y lo humano al teatro del siglo XX, arribó a la soledad de un individualismo no materialista, pero sí muy lejano de las celebraciones grupales chamánicas.

Es por estas razones que no podemos menos que sorprendernos y por momentos maravillarnos cuando nos encontramos con una obra que, sin necesidad de laboriosas reflexiones ni de limítrofes experimentaciones, nos catapulta a un pasado sin fecha en el cual el origen del rito ya es teatro, y ese teatro es a su vez un rito profundo y magnético que envuelve y nos hace partícipes. Se trata de la obra *“La marcha de las luciérnagas”*, del grupo teatral Constructores, de Catamarca, de Marité Pompei.

En esta obra encontramos muchos elementos que nos conducen a los que podríamos caracterizar como antiguos ritos prototeatrales de la historia de la civilización humana: el trabajo coral, en el que cada uno de los integrantes de la representación es una voz entre muchas voces, y en algunos pasajes une su voz a otras voces o a todas las voces; un resabio -o tal vez sería más propio decir, un adelanto- de la génesis del teatro griego: uno de los actores se separa momentáneamente del grupo y le dirige la palabra, a la vez que se la dirige a una supuesta audiencia -lo cual podría ser entendido como el nacimiento del coro y del corifeo a partir de la procesión dioinisiaca; la simbolización de contenidos del rito en pocos y minúsculos elementos que trabajan no sólo con el símbolo sino también con la metáfora, y que pueden ser incluso restos, fragmentos de materia orgánica e inorgánica; la homogeneización de los vestuarios y caracterizaciones, que de manera neutra sitúan la acción en una dimensión ultraterrena, metafísica, intemporal, y asimismo mística; el movimiento grupal elíptico, a manera de danza ritual acotada a un espacio templar donde impera la forma sagrada del círculo; el lamento y la invocación, reiterados incansablemente como letanía y como súplica; el ritmo ceremonial, lento, repetitivo, casi hipnótico; el éxtasis final en el que los actores-celebrantes se abandonan al arrebató del canto y la danza, e invitan a los espectadores-pueblo a unirse a esa celebración que significa la conclusión del ritual y la confianza en su eficacia para devolver el orden al cosmos. No nos costaría ver esta obra representada en las ruinas de Gobekli Tepe, pues pareciera haber nacido y crecido allí hace quizá doce mil años.

Hasta este momento nos hemos referido a la vinculación de *“La marcha de las luciérnagas”* con un teatro ritual desaparecido hace milenios, y a su posible relación con una sociedad pre jerárquica. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿cuál es el porqué de un trabajo de esta índole en nuestros días, cuando impera el teatro psicológico, en el mejor de los casos, o el pasatista, en la mayoría de ellos? La respuesta, a mi parecer -y hablo como un espectador analítico pero ingenuo- se encuentra en que esta obra no se limita a rescatar la forma ritual de una antigüedad casi desconocida y en su mayor parte hipotética, sino que la trae a nuestros días con una contundencia desgarradora al evocar las grandes diásporas que se han esparcido por el mundo y por supuesto por la Argentina como producto de guerras y hambrunas, y los grandes crímenes que han assolado al país -y a toda la humanidad; y a su vez al invocar la justicia a través del lamento y la denuncia.



Matanzas y dictaduras, torturas y desapariciones, y la diáspora que desata el exilio, o el insilio, una forma de abandonar la vida sin moverse del escenario del horror. “*Cada imagen convoca otras imágenes, cada época resuena en otra, y lo que emerge no es una narrativa lineal sino una estratigrafía visual donde los desplazamientos forzados de hoy se reconocen en los de siempre*”, comenta Marité Pompei (Entrevista) al hablar del método de trabajo a través del cual se construyó esta obra.

La primera impresión de un espectador al asistir a “La marcha de las luciérnagas” es la de entrar en un recinto sagrado, y en cierto modo de participar de una ceremonia que nos involucra a todos, porque en esta ocasión los espectadores no son meramente los que miran, sino que aquí son miembros de ese mismo rito, de esa misma comunidad que está evocando e invocando. No espectamos lo ajeno, sino nuestra propia historia. Toda la humanidad -en especial los pueblos latinoamericanos- en alguna medida es hija de una diáspora. Para nosotros latinoamericanos tal vez aún más, ya que nuestra génesis es una historia de avasallamientos, conquistas, despojos, guerras, injusticias. Por eso se evoca y se invoca, y todos los que estamos en el teatro-templo participamos de ese ritual. ¿Qué se evoca? Una voz compartida, una sociedad sin jerarquías, un tiempo humano y místico a la vez, donde la trascendencia es la integración del hombre con el ambiente, con sus semejantes, con una meta común; la patria perdida. ¿Qué se invoca? La igualdad, la justicia, la memoria, lo colectivo, el hogar. Estas dos vertientes o puntas de lanza de la obra se fusionan en un trabajo corporal potente y hasta emotivo. Por ejemplo, uno de los primeros recursos de la puesta-rito es la entrega de las cartas a los espectadores-pueblo, lo cual no es un simple gesto teatral, pues se trata de cartas con un contenido; son mensajes de amor y desolación que introducen directamente en el *quid* del rito-ceremonia: hay un crimen que ha desmembrado a la comunidad y que no ha sido explicado ni expiado, y sigue funcionando como agente de laceración, como motivo de angustia, como pregunta sin respuesta. El crimen gravita sobre todos, los artistas-celebrantes lo explicitan, pero recuerdan a los espectadores-pueblo que la injusticia concierne a la comunidad entera (que es la humanidad), y si hay algo que reitera el teatro desde lo más antiguo, pasando por los griegos hasta Shakespeare, es que el homicidio perpetrado desde el poder contamina a todo el Estado, y esa peste se expande por el pueblo, trayendo dolor, muerte y miseria.

Con una canción en romaní, la antigua lengua usada por los pueblos gitanos indoeuropeos<sup>1</sup>, los celebrantes-artistas lloran su despojo y la ausencia inexplicable de sus seres queridos, la lejanía mendicante y el desarraigo, y de ese modo universalizan una tragedia que no es más que un capítulo argentino de la gran tragedia de los pueblos perseguidos, azotados por tiranías, desposeídos y desheredados hasta de sus propias tradiciones. En efecto, esta marcha de luciérnagas que ritualiza y comparte su lamento y su reclamo, está invocando no sólo la historia universal de los pueblos que tuvieron que abandonar sus hogares, sus tierras y sus seres queridos, sino que pone pie en la Argentina y pide justicia sobre un crimen que no ha sido restañado y sigue envenenando a la sociedad entera, y es el de la última dictadura militar y sus consecuencias humanas: sus exiliados y sus desaparecidos.

La casa, la pequeña oikía que se ilumina internamente por la presencia de cada uno de sus habitantes -o por su ausencia-, en un juego simbólico y metafórico desplegado

---

<sup>1</sup> Los pueblos gitanos que habían emigrado a Europa entre los siglos IX y XI sufrieron segregación y persecuciones constantes, y el régimen nazi los consideró “inferiores”, por lo cual exterminó a unos 500 mil representantes de esa comunidad.



casi danzísticamente en el escenario, va pasando de mano en mano hasta agruparse en un conjunto que es la comunidad, pero también es el ámbito de la existencia, y por lo tanto del desarrollo humano y de la libertad. La casa es la protección, y simboliza el espacio en que la persona se refugia en sí misma para ser parte de un todo en el que el abroquelamiento armónico de las individualidades conforma el entramado social. Este orden ha sido quebrado por la dictadura o la guerra, por eso los celebrantes-artistas entonan, como una letanía, una antigua canción infantil española que habla de los árabes expulsados que perecieron en el mar, donde perdieron no sólo sus vidas, sino también sus historias, y con ellas sus hogares, sus tradiciones, su cultura. “¿Dónde están las llaves?”, dice el verso repetido a retahíla, lo cual equivale a preguntar cómo se regresa a un hogar extraviado, arrebatado, destruido. Las llaves han sido robadas, y con ellas la vida misma. Esta metaforización del despojo y esta súplica sin respuesta enhuesa toda la representación y lleva el rito al altar del sacrificio, donde la inmolación es inevitable.

Es necesario comprender qué significa esa inmolación, cuál es su trascendencia, y sobre todo, cuál va a ser su consecuencia.

La alegoría de las llaves, presente en la canción que entonan los actores-oficiantes, se refiere específicamente a la canción infantil que cita el estudioso Antonio Manuel en su libro *Flamenco. Arqueología de lo Jondo*:

‘Dónde están las llaves, matarile, rilerón, rilerón, en el fondo del mar, matarile rilerón’. En árabe, las palabras mawt y rihla significan muerte y viaje. Ahora vuelvan a cantarla con su auténtico significado. Esta canción infantil pierde su inocencia cuando descubres que también esconde la cepa del grito Flamenco. El dolor por la pérdida cruel de las llaves, de la vida y de la esperanza de quienes murieron ahogados camino del exilio. En el fondo del mar. En la fosa común del estrecho. Igual que ahora. Como si nada hubiera cambiado. (2024: 29)

Manuel explica también el significado del zaguán -ese pasillo que precedía a la puerta cancel, entrada propiamente dicha de la casa- como el paso necesario y sagrado hacia el hogar, el umbral donde se colocaban los objetos sagrados, en un primer momento de los judíos serfardíes, y después, las imágenes cristianas. Esa entrada funcionaba como un tránsito de purificación y afirmación de la fe, una bendición para ingresar al sitio más sacrosanto de todos: el hogar. La destrucción de ese espacio personal significa la pérdida de todo, y especialmente de la identidad. Los judíos que debieron cristianizarse, los árabes que fueron expulsados, los gitanos que fueron exterminados, todos representan heridas en un entramado social cuyas cicatrices, como en el caso del flamenco, han germinado en arte, en un canto popular que ciertamente es muy doloroso.

Sin embargo, en este canto hay también una resistencia, una lucha que permanece y no se somete. Como en todo rito -y como ya hemos afirmado, la obra a la que nos referimos es un rito- hay una parte de evocación dolorosa y una parte de invocación. En este caso se trata de un grito, una denuncia que catapulta al espectador-pueblo a una injusticia perpetrada en el pasado pero también en el presente. El exilio, la diáspora, la dictadura y la desaparición.

En el bello texto de Georges Didi Huberman (2012) *Supervivencia de las luciérnagas* el autor -reelaborando el pensamiento de Pier Paolo Pasolini- habla de las luciérnagas como metáfora de una minoría sin poder pero que brilla como símbolo de una resistencia frágil y sin embargo persistente. El director de cine y escritor italiano citado por Didi Huberman comparaba a las luciérnagas con una cultura popular que



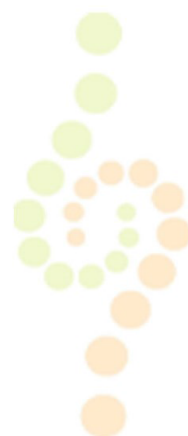
resistía al fascismo, pero que desaparecía inevitablemente bajo el poder del capitalismo y la sociedad de consumo. El teorizador francés, por su parte, afirma que las luciérnagas no han desaparecido, sino que es indispensable no dejar de buscarlas. El planteo de la resistencia como una forma de la esperanza retoma el pensamiento de Walter Benjamin en su tesis de que el declive no necesariamente significa la extinción. Para el filósofo alemán, este declive o decadencia que deprime a la cultura, encierra una nueva etapa en ciernes, un renacimiento que traerá otras desconocidas posibilidades. Para que esta metamorfosis sea posible, es necesaria la memoria, alimentada por la esperanza, afirma Benjamin. Justamente estos dos elementos fundamentales están presentes en la obra-rito de los Constructores: memoria y esperanza.

Es en el símbolo-metáfora donde se cifra la clave sobre la cual Constructores erige la fortaleza de su propuesta, porque justamente es el arte quien se adueña de la imagen de ese insecto frágil y ya raro, la luciérnaga, para clamar que la resistencia sigue activa, denuncia y exige justicia. Y sobre todo, sueña con esperanza en un mundo diferente.

En conversaciones con Marité Pompei, alma mater de Constructores y actriz de *La marcha de las luciérnagas*, ella hizo hincapié en sus propios orígenes como hija de una de las innumerables diásporas de la Historia: su padre llegó a la Argentina desde Italia huyendo de la Segunda Guerra Mundial. La Argentina actual es producto de una gran diáspora de diferentes orígenes, porque excluyendo a los pueblos originarios, masacrados y despojados por la violencia española, y posteriormente por los intereses de la oligarquía descendiente de esos mismos invasores, toda la población fue acrecentada y nutrida primero por los esclavos africanos -robados de sus pueblos y sometidos por los españoles-, y posteriormente por las grandes corrientes migratorias europeas, en especial de origen italiano. Actualmente, y a pesar del deterioro social y económico del país, la Argentina sigue siendo meta para inmigrantes latinoamericanos que la eligen como una tierra donde establecerse y prosperar lejos de la patria nativa.

En nuestras conversaciones, Marité Pompei menciona la diáspora como núcleo irradiante de la creación teatral en *La marcha de las luciérnagas*, y hace hincapié en que el desarraigo obligado genera un dolor que se arrastra casi genéticamente por generaciones, que es imposible de olvidar, y que es escandido melancólicamente por recuerdos, canciones, anécdotas, historias que van cincelandando una memoria familiar que, en su caso, se ha convertido en arte. “*El disparador es una imagen concreta y perturbadora: un fotógrafo en Lampedusa que ilumina con el flash de su cámara el rescate de migrantes africanos naufragados. Esa imagen condensa todo lo que queremos interrogar: ¿cómo representar sin estetizarlos los grandes desplazamientos forzados de la humanidad?*”, nos comenta Pompei al hablar de la génesis de la obra.

Es tal vez por estas razones que la melancolía, esa involuntaria bilis negra que circula por el organismo y de manera impensada accede a los recuerdos, trocándolos en sentimientos, serpentea por esta obra-rito en todos sus momentos y en todos sus gestos: la vemos en los movimientos, en las expresiones, en las voces agónicas y a veces quebradas de los actores-oficiantes. Esta sensación es inevitable, porque la materia prima de la obra ya la contiene, pero ¿cuál es el efecto en los espectadores-pueblo? En mi experiencia personal, tras haber visto este trabajo varias veces, puedo decir que desde un primer momento se tiene la certidumbre de penetrar en un espacio sagrado que impone silencio y recogimiento, porque se está por presenciar una revelación. Es forzoso ser invadido inmediatamente por una sensación de sobrecogimiento y contemplación: se está frente a una celebración en cierto modo sagrada que no nos deja afuera como espectadores,



y no únicamente porque nos convida a participar -dándonos cartas, puñados de tierra, antorchas- sino porque nos está hablando de nuestra propia historia genética, social, política. Podemos o no unirnos a esa marcha mística, pero lo hagamos o no sin duda somos igualmente partícipes, porque no salimos incólumes. El canto final y la danza celebrativa reafirman la tesis de Benjamin: en la esperanza está la semilla de una nueva era, el dolor es cimiento, el recuerdo es abono, la sangre derramada es tierra fértil. Los espectadores-pueblo -y en este momento más que en ninguno el espectador se integra como pueblo partícipe no sólo del rito sino de la Historia que lo genera- se une a esa celebración de la vida en la que todo parece decir 'a pesar de todo, estamos vivos, y seguimos luchando y esperando'.

En esta obra de los Constructores hay diferentes etapas que, sin apartarse del carácter ritual, traen la representación a la historia reciente, la universalizan, y le dan un carácter netamente humano. Se trata en primer lugar de la entrega de las cartas a los espectadores-pueblo: en ellas se relatan memorias de separación, de dolor, de melancólica distancia, las consecuencias del exilio, o de la prisión. También se reparten puñados de tierra, símbolo de la patria perdida y añorada, la pertenencia, las raíces, la génesis común. Esta tierra está perfumada de hierbas, fragmentos de una naturaleza que no es sólo vegetal, sino también humana. Las antorchas que enarbolan los actores-celebrantes también pasan a manos de las personas que circundan -y circundar no es una palabra casual, ya que hablamos de un templo, de una ceremonia-, porque la luz, que es la búsqueda de la verdad, debe brillar en todos, y todo el pueblo debe convertirse en un buscador de la patria perdida, o sea de la justicia. Los platos que suenan al ser golpeados con las cucharas son el hambre mismo: lo que se le está negando al pueblo es el sustento; pero también son la necesidad de recuperar lo que hace humano a un ser humano: justicia, libertad, conocimiento, reconocimiento como un ser vivo con historia, derechos, libertad. Muchas de las manifestaciones populares de protesta contra gobiernos injustos o medidas arbitrarias de esos gobiernos, se realizan golpeando cacerolas, como símbolo de que el pueblo debe alimentarse para poder existir. Y en ese alimento van incluidas la verdad y la justicia. Los abrazos desesperados, casi un reconocimiento entre los actores-oficiantes, son una potente imagen del dolor compartido, porque el crimen y la búsqueda de reparación no atañen a un miembro de la comunidad, sino a todos. Estos abrazos cargados de desesperada impotencia, estos contactos físicos dolorosos, son un reconocimiento del propio cuerpo y del cuerpo del otro, los territorios donde la tiranía incide sus armas punzantes y tatúa sus iniquidades. El abrazo es caricia, y también es ancla de salvación, se busca el cuerpo amado, y todos los cuerpos son ese cuerpo, porque todos buscan lo mismo, todos desean lo mismo. El paño rojo que pasa de mano en mano, tal vez un bebé, tal vez un feto, tal vez el último testimonio de un cuerpo asesinado, es el genocidio y a su vez la esperanza, la nueva semilla está bañada en sangre, pero es posible que esa sangre, que les pertenece a todos, sea la placenta que fertilice una nueva época. Todo es compartido en la historia común, la muerte y el renacimiento, porque no es la historia de un individuo, sino de un pueblo.

La luciérnaga, uno de los seres más delicados y hermosos de la naturaleza, está en extinción. Con su luz intermitente, la luciérnaga llama a sus congéneres y se agrupa en la penumbra sobre los jardines, bajo los árboles. Una marcha de luciérnagas ha sido lo que algunos de nosotros hemos alcanzado a ver cuando éramos niños en las noches de verano, asomados a las ventanas o sentados en los patios de nuestras infancias. Actualmente es muy raro ver una luciérnaga. En un contexto de guerras, avasallamientos, injusticias, dictaduras disfrazadas de democracias, *La marcha de las luciérnagas* es una alegoría



de una delicadeza y de una potencia innegables. Porque estos seres frágiles e inocuos son símbolo y metáfora: a nadie pueden hacer daño, pero recuerdan, y ésa es su fuerza. Recuerdan que el equilibrio de la vida pende de un hilo, y que su desaparición es la señal inequívoca de que la existencia en su conjunto está en peligro, y con ella todo lo hermoso que puede haber en el mundo. Por eso cada uno de los gestos, cada una de las acciones que realizan los actores-oficiantes-luciérnagas de esta obra-ritual-denuncia tiene un significado que transita diferentes simbologías y se construye sobre muchas metáforas, pero que apunta a una sola significación: el exilio, el insilio, la guerra y la dictadura, significan la muerte.

Nos queda tal vez una última pregunta como espectadores, como pueblo, como beneficiarios de esta obra de arte: ¿por qué elegir esta forma de teatro tan inusual y fuera de las corrientes actuales? ¿De dónde abrevan los Constructores su bagaje de gestos y movimientos rituales? ¿Cómo vinculan lo ritual ancestral con el presente social, económico y político argentino y mundial? A mi parecer –y se trata sencillamente de las reflexiones de un espectador–, es necesario remontarse a los orígenes del grupo Constructores, a la guía de Marité Pompei, y a su metodología de trabajo, recordando que en Argentina, como en tantos países de Latinoamérica, existen núcleos de investigación teatral en los que el arte del teatro no es sólo representación, sino que ésta es una de las últimas etapas de un proceso de estudio y experimentación por el que atraviesan los actores antes de mostrarse al público, e incluso este momento crucial no es el último ni definitivo, sino que los investigadores-actores continúan inmersos en un proceso que no se detiene. El público ve únicamente un momento de este proceso, y está invitado a generar el suyo propio a través de esa experiencia breve y comprometedora. Un espectador consciente no saldrá del teatro incólume, sino inquieto, disturbado, reflexivo. Este tipo de proceso es llevado a cabo por algunos grupos teatrales que hacen del estudio, la investigación y la experimentación su método de trabajo. Se trata de grupos fuera del sistema comercial, su teatro no hace reír, pero puede sembrar la semilla de la felicidad, porque la conciencia es amarga, pero poseerla es motivo de inevitable orgullo. Es gracias a estos grupos y a sus trabajos, tantas veces denostados porque no “entretienen”, que el teatro conserva su índole de fuerza movilizadora, y por lo tanto de agente revolucionario. El verdadero teatro es subversivo, y no por casualidad ha sido perseguido desde el comienzo de la dominación cristiana y en todos los regímenes totalitarios y de ultraderecha. Las bombas más poderosas son las que abren la mente y fundan el pensamiento crítico.

Es por eso que encontramos en los Constructores -grupo de investigación y estudio teatral nacido en Catamarca en 2016- semillas de Meyerhold, de Grotowski, de Artaud, de Foucault, de Benjamin, entre tantos, y de muchos filósofos humanistas contemporáneos y de los escritores comprometidos con la justicia social. Las ideas no se representan literalmente, sino que se maceran en el trabajo grupal, se metabolizan y se metamorfosean en imágenes, gestos, voces que hablan y dicen, de manera artística, y lanzan una invitación incómoda e insoslayable. El que quiera oír que oiga.

*“Nuestra ideología es materialista, colectivista y situada. Materialista porque trabajamos con cuerpos, objetos y experiencias concretas antes que con textos previos. Colectivista porque la autoría es compartida, los roles son rotativos y la solidaridad entre pares se plantea explícitamente como alternativa a las reglas del mercado. Situada porque operamos desde el noroeste argentino con plena conciencia de esa posición, asumiendo la periferia cultural no como déficit sino como perspectiva política”,* declara Marité Pompei en nuestras conversaciones. Y si bien la tesis de este trabajo analiza la



obra “La marcha de las luciérnagas” como un rito de evocación e invocación -impresión, reiteramos, de un espectador-, nos parece que esta mirada no se contradice con el espíritu grupal de estudio, creación y elaboración teatral de Constructores. Pompei agrega a estas declaraciones que su metodología de trabajo apunta justamente al desplazamiento del yo hacia el nosotros, en todos los planos del proceso: dramático, de dirección, creativo, de puesta. De este modo se adquiere una dimensión ética en el mismo proceso, eliminando el verticalismo en pos de una colaboración netamente grupal en la que no hay directores ni dirigidos.

*“La dimensión dialéctica no es ornamental sino estructural. Nuestra propuesta entera se sostiene sobre tensiones que no se resuelven: luz y oscuridad, performers y espectadores, ficción y realidad, fragmento y totalidad, destrucción y florecimiento. Esas tensiones corresponden a lo que Foucault llamó heterotopías: espacios en crisis donde conviven tiempos y lugares incompatibles, que denuncian el espacio real como más ilusorio de lo que parece. El escenario vacío de ‘La marcha de las luciérnagas’ es exactamente eso: un espacio que no representa ningún lugar pero que contiene todos los lugares del exilio y el éxodo, un ordenamiento concreto de cuerpos, objetos y luces que hace visible lo que el espacio social normalmente mantiene invisible”,* especifica Pompei.

En un mundo de imágenes creadas artificialmente, de voces mecánicas, de respuestas elaboradas por máquinas invisibles, Constructores nos invita a un rito de iniciación que nos sitúa en el centro mismo de la humanidad, nos hace responsables y conscientes, y nos pasa la antorcha de la lucha en la búsqueda de una verdad que sabíamos pero que tal vez habíamos olvidado.

### **Referencias**

- Artaud, A. (1995). *Le théâtre et son double*. Gallimard.
- Didi-Huberman, G. (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Abada Editores.
- Grotowski, J. (1970). *Per un teatro povero*. Bulzoni Editore.
- Manuel, A. (2024). *Flamenco. Arqueología de lo Jondo*. Editorial Almuzara.
- Sófocles (1973). *Antígona*. Editorial Universitaria Cormorán.



## Pensar los alcances de la presencia de la Universidad en la Cárcel

*Por Brenda Hidalgo\**

En Argentina, durante las últimas décadas, se produjeron transformaciones normativas que institucionalizaron una serie de definiciones políticas que amparadas en la sanción de la Ley de Educación Nacional (LEN) N° 26.206, institucionalizaron acciones que ampliaron y reconocieron derechos para poblaciones que se encontraban en los bordes del sistema educativo. Hasta ese momento si bien con la Ley Federal de Educación N° 24.195 se hace referencia a las personas que se encontraban en establecimientos carcelarios, en el marco de los regímenes especiales, la escolaridad estaba dirigida a la alfabetización como eje prioritario pero no obligatorio. Esto generó que, bajo el imperativo de discriminación positiva, el alcance y acceso a las políticas educativas no fueran equitativas ni igualitarias para algunos sectores de la población carcelaria, como fue el caso de las mujeres quienes entre sus horizontes educativos recibían capacitaciones en oficios tradicionalmente orientadas a su género por parte del servicio penitenciario.

Será con la obligatoriedad de la educación secundaria y la incorporación de la Modalidad de Educación en Contextos de encierro en la LEN, que se establecen acuerdos federales para establecer líneas de acción destinadas a la construcción, fortalecimiento y garantizar el ejercicio de ese derecho para resguardar el cumplimiento progresivo en el acompañamiento a las trayectorias educativas, reconociéndose, además a la escuela como institución de intervención y gestión en materia de educación desde una perspectiva divergente a las acciones penitenciarias que asocian la educación a un enfoque conductual y comportamental del tratamiento penal, establecido en el marco de la Ley Nacional de Ejecución de la Pena Privativa de la Libertad N° 24.660 (sancionada en 1996). Esto habilitó nuevas claves de lectura en torno al sentido político y social de lo educativo. En ese marco, los debates, discursos y disputas sobre los sentidos y significados que adhiere la educación son elementales para comprender cómo circulan las concepciones y prácticas pedagógicas, acercándonos a un territorio en el que la cuestión del cuerpo y el diseño de dispositivos subjetivantes y disciplinadores oscilan entre las dinámicas de un funcionamiento institucional de lo pedagógico y lo carcelario.

Este avance, además habilitó la pregunta por el rol de la universidad en las cárceles a lo largo y ancho de todo el país. En Argentina, las primeras experiencias y conexiones entre la universidad y la cárcel como campo de estudio, se realizaron con el retorno a la democracia, en las cárceles federales de Devoto y Ezeiza, siendo pionero el programa UBA XXI en 1985. Esto dinamizó un proceso que años después, entre 2004 y 2024, se intensificará con la presencia de Universidades Públicas Nacionales proponiendo, tensionando y diseñando modos de gestión y administración de las prácticas vinculadas a la puesta en marcha de programas de investigación, extensión y propuestas académicas a ser desarrolladas en el entramado institucional con, en y a pesar de la cárcel. Esto implicó la pregunta por los ingresos, la permanencia y la operacionalización de las prácticas de enseñanza en sentidos no restrictivos. Pero también sobre los procesos de inclusión/

\* Becaria posdoctoral CONICET- UNCa. Email de contacto: bhidalgo@huma.unca.edu.ar



exclusión de sectores que históricamente permanecieron en los márgenes de la comunidad universitaria. El ingreso de la universidad en la cárcel, exigirá nuevas lecturas para transformar los sentidos comunes existentes, para habilitar otros regímenes de sensibilidad, para soltar las representaciones y andamiajes que nos posicionan en una nómina clasificatoria de otredades. En esa búsqueda, aparecen las experiencias de vinculación entre el hacer y el pensar, las implicancias y el valor de lo colectivo desafiando el modelo individualizante impuesto por la cárcel.

El ejemplo más próximo de estos acercamientos nos sitúa en el desarrollo local de las acciones emprendidas, desde el año 2005, por el “Programa la Facultad de Humanidades en la Cárcel” dependiente de la Secretaria Académica de la Facultad de Humanidades de La Universidad Nacional de Catamarca. Y a partir del año 2018, con el “Programa de Extensión en Contextos de Encierro Catamarca” (PEUCEC), destinado a la participación de mujeres que se encuentran en la Unidad Penal N°2 de mujeres. Con un recorrido de más de veinte años, se fueron construyendo diferentes condiciones y dispositivos que habiliten las condiciones de acceso a las ofertas académicas y sostener su continuidad. Paradójicamente, de algún modo, estos espacios se vuelven en una posibilidad de acceso a oportunidades formativas que en otras condiciones resultan ajenas.

En esta dirección, es necesario advertir que el ingreso de la universidad también puso atención a otras modalidades que habiliten trayectorias diferenciales al abordar las experiencias educativas universitarias, como son las práctica extensionistas.

Esa puerta de entrada se habilitó a través de la lectura y la escritura, el trabajo con la palabra y las experiencias con el arte, en un sistema donde la iterabilidad de lo cotidiano se refuerza a través de la repetición, se generaron talleres que invitaban a la invención y la potencia de lo colectivo, a enunciar, a estar presente, a contar lo que no está siendo contado, a dejar huellas combinando la poesía, la narrativa, lo epistolar y el discurso jurídico como herramienta para desarmar la cárcel.

Advertimos la necesidad de profundizar algunos planteos que nos acercó a dialogar sobre los imaginarios que circulan sobre la cárcel como marca moral desde el género y el etiquetamiento de los cuerpos, en contextos donde la palabra de las mujeres es escasamente visible. Esto último, con particular referencia, a profundizar los lugares que han ocupado las mujeres en la educación desarrollada en las cárceles. Una particularidad que advertimos fue el vínculo con movimientos religiosos, reproduciéndose las sanciones agravantes de que el delito para las mujeres implica una doble falta: la moral, del pecado y la naturaleza, atribuida a factores biológicos más que a causas sociales y económicas, imperando discursos en los que las mujeres necesitan ser reeducadas, que las devuelvan a una esencia que está relacionada con sus funciones de madres, esposas y agentes sentimentales. En este aspecto la cuestión de género es indispensable en la medida en que las desigualdades y criterios de selección dirigidas a las mujeres privadas de libertad se fundamentan a partir de la diferenciación genérica (Nari y Fabre, 2000; Almeda, 2002; Añaños, 2012), las lógicas de reclusión, formas de castigo y modos de organización del encierro femenino (Di Corleto, 2010; Juliano, 2009; Lagarde, 2005), pero también la relación entre educación, control social y castigo. Se abre un camino exploratorio en términos de género, desde una matriz sexo-genérica, que se centra en regímenes de comportamientos sociales, culturales y morales como marcos de inteligibilidad, al reconocer elementos estructurales vigentes hacia el encarcelamiento femenino. Esto forma parte de los intereses que orientan la pregunta por una genealogía de la educación y el lugar que tuvieron, y



actualmente tienen, las mujeres presas en los procesos históricos vinculados al desarrollo de las políticas públicas y educativas en la provincia de Catamarca (Hidalgo, 2023).

Para concluir esta reseña, pensamos que las acciones que se desarrollan desde las universidades, no sólo se presentan como una institución generadores de saberes y conocimientos, sino también prestan atención al entramado socioafectivo, relacional y situado que esa presencia configura en el territorio de la cárcel. En ese lugar de lo remanente, de los destinos inexorables, es donde también se responde de algún modo al sentido de lo público en su faceta de derecho. Una faceta que en los tiempos actuales pese al panorama incierto de las políticas de recortes presupuestarios, y las limitaciones, los programas, siguen resistiendo.

### **Referencias**

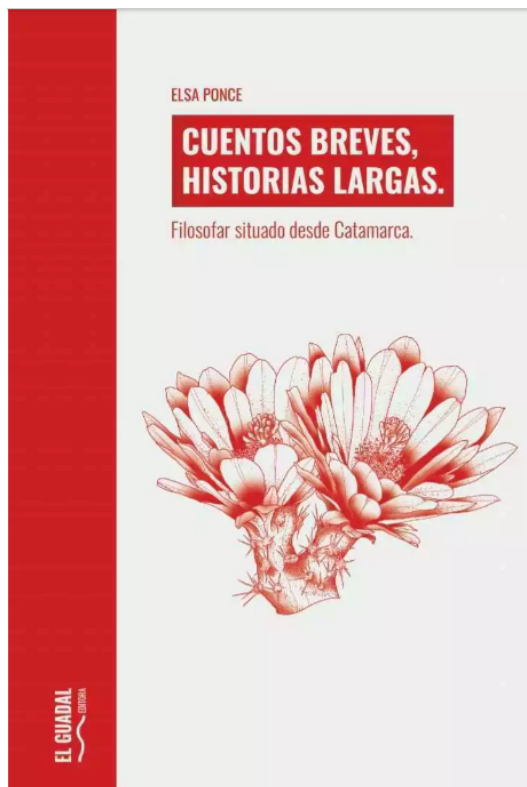
- Almeda, I. (2002) *Corregir y Castigar. El ayer y hoy de las cárceles de mujeres*. Ediciones Bellaterra.
- Añaños, F. T. (Coord.) (2012). *Las mujeres en las prisiones. La educación social en contextos de riesgo y conflicto*. Ed. Edisa.
- Di Corleto, J. (2010) Los crímenes de las mujeres en el positivismo: El caso de Carmen Guillot (Buenos Aires, 1914). *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 11(1), 19-30. <https://dspace.palermo.edu/dspace/handle/10226/547>
- Juliano, D. (2009). Delito y pecado. La transgresión en femenino. *Política y Sociedad*, 46(1), 79-95. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0909130079A>
- Lagarde, M. (2005) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hidalgo, B. (2023). *Mujeres, Educación y Cárceles. Un estudio en la Unidad Penal N°2 de la Provincia de Catamarca*. [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Nari, M. y Fabre, A. (Comp.) (2000). *Voces de mujeres encarceladas*. Catálogos.



## Filosofía situada o cómo hacer una microfísica del poder local

Por Naím Garnica\*

*Reseña del libro: Ponce, Elsa (2025). Cuentos breves, historias largas, Catamarca: El Guadal*



No es frecuente encontrar en la filosofía regional del norte argentino una propuesta que reelabore, con una aguda crítica, la propia tradición que le ha posibilitado sus propias condiciones de emergencia. El libro que aquí presentamos rompe la monotonía de la cultura filosófica local norteña de exaltar lo propio, de idealizar la diferente o sobrevalorar lo particular como algo universal. Elsa Ponce lleva a cabo una crítica no sólo de la naturalización de desigualdades e injusticias constitutivas a cualquier configuración social, sino también a las estructuras de pensamiento que le permitieron considerar dicha crítica.

Si tenemos en consideración este núcleo estratégico del texto, su lectura en breves fragmentos permite identificar la totalidad a la que refiere el análisis, a saber, las racionalidades de gobierno que sujetan a los individuos en una provincia norteña a formas sociales que los oprimen. Debemos indicar que no nos puede engañar el título de la obra. A diferencia de lo que sugiere el título, no es una obra de ficción o cuentos tradicionales, sino una compilación de artículos y ensayos que utilizan categorías de la filosofía política y social para analizar temas contemporáneos. De hecho, la autora al final de la primera parte sostiene: “los cuentos, por otra parte, trazan relatos ficcionales, fabulan el aconteci-

\* Universidad de Buenos Aires IIGG-GECSA /Universidad Nacional de las Artes. Email de contacto: lauralorenafejoo@gmail.com

miento, lo proyectan más allá de un campo de posibilidades inmediatas de realización. De modo que entre la memoria y el cuento podríamos ensayar una reconstrucción de nuestra trayectoria política local, a modo también de experimento para pensarnos como conjunto social” (Ponce, 2025: 77).

El libro se divide en tres partes: “Aquí mi aldea”, “Noticias patrias” y “Ahí el mundo”. El propósito general de la obra propone es desarrollar una filosofía situada, es decir, reflexiones pensadas desde la realidad específica de Catamarca, sin perder de vista las conexiones y constelaciones con problemáticas globales. Justamente, los temas que son abordados oscilan entre lo local y lo global a partir de conflictos globales y sociales que se extienden desde el análisis sobre la guerra en Irak, los movimientos migratorios en Europa y la acción colectiva frente a condiciones de vida indignas hasta los problemas de género entrelazados con la minería, las luchas de despenalización del aborto, la participación de las mujeres en la política y retratos de resistencia de personas *trans* y VIH positivas. También, en la dimensión de lo local la atención se coloca sobre el territorio como las políticas de derechos humanos y una interrogación sobre la autonomía de Catamarca y la historia de su universidad.

En esa dirección, el libro se abre con un homenaje y dedicatoria a Maribel País, quien fue docente en la carrera de Filosofía y Ciencias de la educación en la Universidad Nacional de Catamarca donde la autora fue su alumna. En este breve texto, se cifra el puntapié inicial del libro, en tanto introduce una pregunta que podría ser pensada en tanto un lugar demasiado común o cliché, como es ¿para qué sirve la filosofía? Sin embargo, en el contexto que se inscribe la preocupación excede a la repetitiva demanda de la utilidad de la filosofía. Y desborda debido a que la filosofía supone una forma de insistencia y obcecación por revisar, analizar y volver a reflexionar sobre lo acontecido. No es casual que desde las primeras páginas del texto el libro plantee a la filosofía como un ejercicio de la memoria, la cual se entremezcla con el coraje no menos peligro que la locura, pues “si la palabra no sirve para incomodar la consagración de las miserias, nos empequeñece” (Ponce, 2025: 25).

En los textos del primer capítulo podemos identificar con detalle las líneas de una filosofía situada que se va delimitando en virtud de la concepción de historia que la autora trama. Una consideración importante de resaltar es de qué modo la autora cuestiona la historia de la provincia como una historia religiosa que se asume socialmente como destino político inevitable. De ahí que Ponce evidencia el trabajo genealógico de la tradición filosófica que reúne pensadores como Friedrich Nietzsche y Michel Foucault. Con la genealogía se muestra la posibilidad de emancipación como de liberación de aquellas ideas históricas que en Catamarca son estrictamente guiadas por la providencia divina. De hecho, las genealogías realizadas en los textos del primer capítulo descifran al lenguaje político de su manto religioso, el cual cubre las prácticas sociales de “la aldea” catamarqueña. Ponce desmonta que la plegaria, el consuelo y la promesa encierran formas de opresión y limitaciones para el desarrollo de la subjetividad. Entre muchas de esas formas de dominación que la autora identifica se encuentran la megaminería, las violencias a los colectivos de mujeres, las comunidades LGBTQ y los mecanismos de coerción desplegados por el Estado provincial.

En este recorrido, Ponce no se sumerge en un pesimismo absurdo ni un nihilismo regresivo. A contrapelo, detecta cómo la protesta, las estrategias de cuidado desarrollados por organizaciones feministas, el fortalecimiento de la ecosofía por parte de colectivos ambientalistas, como también la militancia por los derechos humanos, de lo cual, la auto-



ra forma parte, han sido modos de enfrentar las racionalidades legítimas y hegemónicas del poder en el territorio provincial. Incluso, en el texto de cierre de la primera parte la autora deja en claro el punto de partida inicial, es decir, para qué sirve la filosofía si no es “un arma cargada de futuro” (Ponce, 2025: 95). La filosofía sin ser instrumentalizada beneficia aquellos procesos en los cuales la reflexión deviene aliada de la desnaturalización de las injusticias y las promesas sin cumplir de la sociedad.

En la segunda parte, “Noticias patrias”, la preocupación del texto se abre a las discusiones más generales que han afectado en los últimos años a la sociedad argentina. La ley de interrupción voluntaria del aborto, el retorno de los juicios por lesa humanidad y las consecuencias aún vigentes de la crisis del 2001 respecto de la pobreza y la desigualdad se entretajan en las formas de gobierno de la racionalidad política. Como indica la autora esa “racionalidad apeló a supuestos morales, primero, esgrimidos mediante figuras del peronismo histórico, la doctrina social de la iglesia y el ordoliberalismo de cuño alemán, filosofía que en la postguerra se orientó a trazar un Estado que asegurase confianza legal y competitividad saludable a la economía de mercado (...)” (Ponce, 2025: 105). En los textos que conforman esta segunda parte se puede ver el ejercicio crítico sobre el espectro discursivo de las políticas progresistas de un Estado reparador y paternalista. Tal vez, el cuestionamiento y análisis más profundo se advierte sobre la gramática de los derechos humanos elaborada por el periodo Kirchnerista.

Se suele indicar en la explicación política que a partir del 2003 las presidencias de Néstor Kirchner y Cristina Fernández los derechos humanos en la Argentina volvieron a recuperar su valor. Entre las muchas estrategias para darle vigor a una política de derechos humanos se trazó una historia como también una política compensatoria sobre las víctimas de los crímenes de lesa humanidad. Probablemente, la que más consecuencias tuvo, por el derrotero histórico actual con la asunción del gobierno de la Libertad Avanza de la teoría de los dos demonios, sea la reivindicación de la reparación del daño gracias a “mecanismos de recompensa económica, agenciados mediante indemnizaciones a ex detenidos o familiares de desaparecidos” (Ponce, 2025: 113). Este tipo de políticas derivaron en consecuencias que impactan en preguntas sobre si “estas indemnizaciones se juzgan inmorales por considerar innegociables los principios políticos en nombre de las ignominias cometidas por el terrorismo estatal (...) ya que el cobro de los subsidios ha provocado una diversidad de efectos ideológicos, y en consecuencia, prácticos” (Ponce, 2025: 113). El texto de la autora es de 2016, fase histórica en la que se abre en términos discursivos el cuestionamiento y la posibilidad de descreer en la lucha por los derechos humanos. La vigencia de los efectos contraproducentes de ceñir partidariamente, circunscribir la retórica a una generación heroica o burocratizar en los agentes del Estado la necesaria lucha por los derechos humanos vuelven proféticas las consideraciones de la autora en este texto.

El último capítulo, “Aquí el mundo”, despliega a todas luces la preocupación global de problemas que no dejan de afectar al nivel local del cual parte el texto. Las figuras del migrante, la revolución, de las obreras o los afectados por la guerra van contando en esa microfísica los problemas sociales a gran escala que se padecen en las sociedades contemporáneas. A su vez, este capítulo reúne referencias estéticas que contribuyen a problematizar desde diversas ópticas los problemas abordados. Las sugerencias a películas y novelas hacen que el libro se complete como un texto no sólo sugerente, sino como un libro necesario de colocar como referencia de pensamiento situado.



Finalmente, debemos subrayar el vasto campo bibliográfico empleado por la autora. Se pueden ver análisis de documentos, archivos y narraciones orales. Todo ello se combina de forma afable con la aridez del lenguaje filosófico y de las ciencias sociales: sociología, ciencia política, economía, derecho, historia, etc. En consecuencia, no hay duda de que el texto de Elsa Ponce se posiciona como un documento necesario de la tradición filosófica de Catamarca y la región norteña.

### ***Referencias***

Ponce, E. (2025). *Cuentos breves, historias largas*. Catamarca: El Guadal.

