

Derechos en tensión: comunidad campesina y género.

Vanesa Vazquez Laba y Karina Bidaseca.

Cita:

Vanesa Vazquez Laba y Karina Bidaseca (2007). *Derechos en tensión: comunidad campesina y género. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/812>



ALAS Guadalajara México

Ponencia

Título: “Pensando desde las márgenes: en busca de un feminismo desde los estudios sociales del Noroeste Argentino.”

Autora/es: Dra. Karina Bidaseca (Investigadora CONICET/UBA); Natalia Borghini (UBA) y Lic. Clara Vallejos (UBA); Lic. Vanesa Vázquez Laba (UBA)

Institución: Grupo de Estudios de Ecología Política, Comunidades y Derechos (GEPCYD), Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires

Domicilio: Pte. Uriburu 950 6° piso Capital Federal (C.P. 1114), Argentina

Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar

1. Introducción

No debemos dar por sentado que los conceptos o categorías de género que manejamos son los correctos o los universales. Ni siquiera se puede dar por sentado que “masculino” o “femenino” u “hombre” o “mujer” sean conceptos básicos en la estructuración de la realidad.

Spedding, Alison; en Arnold, D. (comp.) *Más allá del silencio*; Bolivia(1997:59)

Hace ya más de 10 años que algunas de nosotras, y otras más recientemente, descubrimos el mundo del noroeste argentino, refugio de nuestras investigaciones sobre las mujeres y varones campesina/os; la/os trabajadores de la caña de azúcar, el tabaco y el limón. Las voces bajas de estos sujetos nos interpelaron de algún modo y fue decisiva en nuestra búsqueda la singularidad de sus mujeres. Las mujeres que pueblan Tucumán son como las campesinas descritas maravillosamente por el escritor paraguayo Augusto Roa Bastos, mujeres que habitan pueblos sumidos en el silencio. Su propia palabra es “*el habla del silencio*”. Silencio que expresa más que mil palabras; que no es vacío sino puro significante.

Fue en Tucumán, el lugar en el que desplegamos nuestras raíces académicas pero también nuestras alas, para desde allí desplazarnos hacia Santiago del Estero y Jujuy. Algo hallábamos en común en cada viaje: los silencios; la mirada profunda y melancólica; el gesto sumiso... Pero, además, poca instrucción educativa y analfabetismo; y la dificultad de acceder a los derechos sociales básicos: la salud, la educación, la vivienda, el trabajo, que van modelando también el mundo de la vida y el desarrollo de la agencia humana.

Según Bourdieu (1988) “el orden social se inscribe progresivamente en las mentes (...) Los límites objetivos se convierten en *sentido de los límites*, anticipación práctica de los límites objetivos adquirida mediante la experiencia de los límites objetivos, *sense of one's place* que lleva a excluirse (bienes, personas, lugares, etcétera) de aquello de que se está excluido (...) Los dominados tienden de entrada a atribuirse lo que la distribución les atribuye, rechazando lo que les es negado (“eso no es para nosotros”), contentándose con lo que se les otorga, midiendo sus esperanzas por sus posibilidades, definiéndose como los define el orden establecido, reproduciendo en el veredicto que hacen sobre sí mismos el veredicto que hace la economía, estinándose, en un palabra, a lo que en todo caso les pertenece (...) aceptando ser lo que tienen que ser, *modestos*, *humildes* y *oscuros*” (págs. 481-2) [cursivas en el original].

Sobre el cuerpo, Bourdieu en su obra *La distinción* (1988) expresa: “Dimensión fundamental del sentido de la orientación social, la hexis corporal es una manera práctica de experimentar y de expresar la opinión que se tiene, como suele decirse, de su propio *valor social*: la relación que se mantiene con el mundo social y el lugar que uno se atribuye en él nunca se declara de mejor manera que por medio del espacio y el tiempo que se siente con derecho a tomarle a los otros, y con mayor precisión, mediante el lugar que se ocupa *con el cuerpo en el espacio físico*, con un porte y unos gestos seguros o reservados, amplios o exiguos (...) y *con su palabra en el tiempo*, por la parte del tiempo de interacción que se apropia y por la manera, segura o agresiva, desenvuelta o inconsciente de apropiárselo” (pág. 484).

El trabajo desnuda el “orden social hecho cuerpo”, los principios de la división del trabajo, la simbolización de la dominación y la *metáfora de la sumisión* que evoca la relación que el

individuo establece con el mundo. Cito, a propósito, una entrevista realizada al cura párroco de Huasa Pampa, una pequeña comunidad ubicada en el centro de Tucunán:

- *¿Cómo ve a la gente de aquí?*

- *¿La gente?, me respondió. Es muy buena, es muy profunda... eh... lo que tiene es que es un poquito callada, retraída, no se anima a expresarse... [Mayo, 2000]*

Es esa misma “especie de parquedad comunicativa de la comunidad campesina”, de la que habla Augusto Roa Bastos en sus escritos. Al respecto Orlandi (1995, citado por Moraes Silva, 1999) expresa que “el silencio no es vacío, o sin sentido; al contrario, el es indicio de una totalidad significativa. [...] el silencio no está entre las palabras. El las atraviesa...” (pág. 369).

Como advierte J. B. Thompson (1990, citado por Gendreau y Giménez, 1998), “las formas culturales se hallan inscritas en contextos sociales estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto y desigualdades en términos de distribución de recursos, entre otros” (pág. 160) (citado por Bidaseca, 2002).

La religión funciona en estos lugares como instancia de identificación; las ceremonias y ritos perpetúan prácticas sociales y afianzan el reconocimiento del grupo. Como expresa Augé (1996) “la experiencia religiosa es siempre una fusión intelectual y afectiva, donde el individuo se pierde en la conciencia compartida de un destino colectivo” (pág. 115). No obstante, en estos lugares lo sagrado también se funde con lo mágico: “*La gente de acá es muy creyente de todo, acá vos decís curandero y hay montones, montones. Es famosa Santa Rosa por el curanderismo, porque ellos creen muy mucho en eso, en que si tenés mal de ojo, si te cae la paletilla... todo el mundo cura de paletilla, todo el mundo cura del mal de ojo, todo el mundo cura del dolor de muelas... todo el mundo es muy creyente de esas cosas... [Entrevista con C., secretaria de Escuela, agosto 1999].*

2. Matriz de dominación colonial y capitalista en el Noroeste argentino

El proceso de conformación territorial de la provincia de Tucumán comienza con la llegada de la corriente colonizadora española a través de la Quebrada del Portugués mediante un proceso de dominación territorial que implicó el subyugamiento de la población indígena que habitaba la zona.¹ La expedición de don Diego de Rojas llegó a la región siguiendo el Camino del Inca, tras la conquista de un vasto territorio y la fundación de unas veinte ciudades, entre las cuales se ubicó la de San Miguel de Tucumán.

El escritor e historiador Eduardo Rosenzvaig (1987) diferencia dos fases en el período que comprende los años de 1876 a 1896, en el que se erige el ingenio moderno. Una primer etapa que abarca desde 1876 a 1886, es decir, la década de la llegada del ferrocarril hasta la ley que autoriza la creación de la Refinería Argentina en el puerto de Rosario, y otra que va desde allí hasta la creación del primer monopolio azucarero (Refinería Argentina-CAT) en 1895 y la primera gran crisis de superproducción en 1895-1896 (pág. 68). Esta segunda fase se caracteriza por la acumulación de capitales, la productividad y todos los factores que posibilitaron la acumulación originaria, momento que, según Rosenzvaig (1987) culminó con la creación de una industria moderna: el pasaje del ingenio moderno al combinado azucarero (fábrica – tierras – refinería – destilería - casa consignataria, el control de todo el proceso de producción, subproductos y distribución)” (pág. 70).

La primera de esas fases se caracterizó, según sus propias palabras, por la “inusitada violencia; presencia de cambios en todo el pasiaje social, político, económico, ecológico a partir de la introducción de la revolución industrial en el medio agrario” (pág. 68). Sólo a partir de la llegada del ferrocarril (1876), la iniciación del ciclo fabril del azúcar y la creación del gran ingenio, se puede hablar, según este historiador de la formación de la clase obrera en

¹ No puede concebirse la historia de la industria azucarera sin la fuerza de trabajo indígena. Según Rosenzvaig (1997), a fines del siglo XIX, los dueños del ingenio “La Esperanza”, empleaban a indios provenientes de cinco tribus distintas para realizar la cosecha de caña: tobas, chorotes, chunupíes, maticos y chiriguano. Las cuatro primeras procedían del Gran Chaco y la última de Bolivia. Paulatinamente, los indios del Gran Chaco dejaron de ser empleados, según argumentaban los propietarios del ingenio, debido a su carácter belicoso y al escaso rendimiento en sus tareas, siendo así reemplazados por los chiriguano. A partir de 1925 fueron sustituidos por los kollas procedentes de la Quebrada de Humahuaca (pág. 532). El diario de la época “El Orden” da cuenta del envío de indios del Chaco a los ingenios tucumanos a fines del siglo XIX: “300 indios más. En el Rosario se encuentran 300 más, venidos del Chaco y destinados a varios industriales de esa provincia (...) Ya son 440 y así continúan las remesas, la provincia de Tucumán se ha transformado pronto en Chaco” (30/10/1985, citado por Rosenzvaig, 1997: 531).

Tucumán. Frente al molino de azúcar, propio de la etapa artesanal, el ingenio moderno imponía brutales condiciones de trabajo. En este contexto se dictaron el “Reglamento General de Policía” del año 1856, las Leyes de Conchabo de 1877 - que ampliaban el dictado del Reglamento-, y las de 1888 que dictaminaban: combatir el ocio en el proletariado y garantizar la libertad para la industria (Rosenzvaig, 1987).²

“Hacia 1873, tres fábricas de azúcar puestas al día mecánica y técnicamente, de los Posse, Mendez y Heller, iniciaron en Tucumán la era del capitalismo y también del ocio, refinamiento y vanidad social de la riqueza... “ (J. I. Aráoz, citado por Aráoz de Isas, 1998: 541). Para esa fecha unos cuatrocientos hacendados propietarios, chicos y grandes, habitaban la campaña tucumana. Más de doscientos negocios, entre almacenes, tiendas y pulperías; cincuenta y cuatro fábricas de azúcar y algunas destilerías de alcohol (Aráoz de Isas, 1998: 541). Hacia 1880, en épocas de zafra, eran utilizados en Tucumán de 10.000 a 11.000 trabajadores (Rosenzvaig, 1987: 140).

A los primeros pobladores se comenzaron a sumar migrantes provenientes de las *tierras del éxodo*, provincias limítrofes como Santiago del Estero, La Rioja y Catamarca quienes, por aquellos tiempos, llegaban con sus familias a trabajar en la cosecha de caña. La utilización de la familia como mano de obra por parte de los peladores de caña al permitir incrementar los jornales era muy frecuente en esas épocas.

En síntesis, según Rosenzvaig (1987), quedaría conformada de este modo, la llamada “Región Azucarera”:

1. *el ingenio latifundista;*
2. *grandes y medianos plantadores de caña, propietarios de la tierra;*
3. *arrendatarios capitalistas de tierras de ingenios (“colonias”);*

² Como en el año 1856, estaban permitidos los castigos corporales contra los obreros. El obrero es “libre” en el terreno de la fábrica pero pertenece a ella, puede ser vendido o alquilado con ella no puede salir de esa propiedad so pena de ser declarado “vago”, es decir, delincuente (Rosenzvaig, 1987: 110). Los hacendados tenían dos años para denunciar sus derechos sobre obreros prófugos. El porcentaje de fugas, según el historiador, creció abruptamente entre los años 1876 (3.67%), 1882 (4.76%), al 40.58% en 1889 (pág. 116), cifra que decrece al 8.35% en 1895 con la crisis de superproducción y la derogación de la ley de conchabos en el año 1896.

4. *pequeños plantadores de caña propietarios de la tierra*, dependientes de personal y laboralmente de la finca que les cede el terreno (por lo general 100 o 200 surcos);
5. *colonos* o trabajadores de la tierra de los grandes ingenios y plantaciones, con distinto grado de dependencia personal;
6. *peladores conchabados*, mano de obra transitoria durante la zafra;
7. *obreros de ingenio* en condiciones de semiesclavitud (pág. 135).

La presencia del minifundista cañero, que imprimió de originalidad a la estructura agraria tucumana, surgió, según Pucci (1989), con antelación a la industria moderna misma³, y en forma paralela al proceso de “monopolización de las mejores tierras” por parte de los ingenios que avanzaron sobre las fincas medianas y grandes⁴ cuyo origen se remonta a la hacienda-molino del período manufacturero del azúcar (Rosenzvaig, 1987: 127). La pequeña propiedad cañera se constituyó así a partir de la división sucesoria de tierras adquiridas a comienzos de siglo entre integrantes de las familias tradicionales, como del avance de los agricultores pobres sobre las áreas marginadas incorporadas a la economía cañera por la ampliación del riego (Santamaría, 1986: 99). El minifundista cañero representó un tipo particular de economía campesina dependiente de los ingenios, funcionando como reserva de mano de obra de trabajadores temporarios para los ingenios o las grandes fincas.

Según Santamaría (1986), “la arcaica estructura social del noroeste argentino y el caudillismo político del siglo XIX habían contribuido a la consolidación de enormes latifundios que aseguraban a sus propietarios la disposición de una mano de obra reducida y dispersa, aún no disputada por la industria o las grandes ciudades y con las que se conservaban vínculos tradicionales de coerción extraeconómica” (pág. 90). En esa instancia el “patronazgo”, en la figura del *patrón*, se constituyó como institución social caracterizada por el pleno ejercicio de la autoridad policial de éste hacia sus empleados, basada en un vínculo personal.

³ Pucci (1989) escribe que “en 1874, junto a las setenta y siete fábricas existentes _muchas de ellas trapiches todavía antiguos, otras en trance de modernización_, se contaban en conjunto una negada extensión de 294 hectáreas, representando el 15% de las plantaciones existentes” (pág. 24).

⁴ Según Rosenzvaig (1987), muchas de las fincas grandes intentaron entrar al ciclo fabril pero sin el apoyo de créditos públicos, la política provincial e intereses, se endeudaron y fueron rematadas pasando a propiedad de los ingenios o sociedades anónimas.

Es cierto que no existen certezas acerca de las formas de organización social y política comunitaria en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, en el momento de la invasión española. Las contribuciones realizadas por etnólogos y arqueólogos señalan la presencia de *ayllus* o formas similares de organización basada en la ausencia de propiedad privada de la tierra y presencia de mecanismos redistributivos asociados a la reciprocidad y la lógica del don. La pervivencia del *ayllu* con posterioridad a la invasión española fue legitimada por la legislación de Indias, por su funcionalidad para el cobro de tributos y reservorio de fuerza de trabajo. Lorandi (1997) señala que las poblaciones de la Puna y la Quebrada de Humahuaca tuvieron una respuesta al opresor que les permitió retener formas comunitarias a través de la regulación de las relaciones de parentesco. La posesión comunitaria de las tierras antes de la invasión española es evidente en los reclamos a los funcionarios de la corona y prosiguieron hasta el período republicano. De este modo, las comunidades utilizaron los instrumentos jurídicos de sus segundos opresores (los españoles) frente a los nuevos opresores, los hacendados.

A fines del siglo XVIII, se insertan dos grandes haciendas de Gujara y Huacalera, que provenían de la distribución de las mercedes reales. “Además de las mercedes reales, los mecanismos de apropiación de la tierra por los conquistadores consistieron en: el pago de la “composición”, que permitía obtener el título; transformar las encomiendas en derechos sobre la tierra comunal indígena; y el proceso de despoblamiento que facilitaba la apropiación de hecho para luego legalizarla” (Belli et al, 2005: 74/5). Luego, la legislación liberal transformó en arrendatarios a los comuneros indígenas.

Los “campos comuneros” que existen en la región del Noroeste argentino, remontan sus orígenes en las mercedes reales. Son un síntoma de procesos que subsisten desde los tiempos del virreinato, en el Código de las Leyes de Indias. Se trata de fracciones de terrenos entregados a súbditos de la colonia española, que se mantienen hoy en día sin ser regularizadas. Las transacciones realizadas sobre un campo comunero consisten en cesiones de derechos y acciones sucesorias y posesorias que se efectúan entre personas que detentan sobre ellas títulos llamados “derechosos”. Tanto en Santiago del Estero como en Jujuy, encontramos situaciones similares.

En el siglo XIX en Jujuy, el proceso enfiteutico⁵ es conducido por el sector latifundista que conforman sus haciendas por el despojo de las tierras de las comunidades indígenas.

Otro tanto caracteriza a Santiago del Estero. Según Díaz (2004) “Esta perspectiva de lo mítico se entronca en el hecho de considerar la condición social subalterna de los santiagueños del medio rural, trascendiendo identidades puras o fijas en el tiempo, para percibir las en constante cambio y actualización. Nuestro entrevistado sostiene que el “indio” no se reducía al indígena, había una condición social de “indio”ⁱ, la cual se componía de indígenas, negros, mulatos, criollos, blancos, mestizos, que en general eran los pobres y sometidos del medio rural; quichuistas sin ser necesariamente indígenas; elementos de la pluriétnica ascendencia de campesinos y haceros de hoy. En suma, las clases subalternas europeas, africanas y americanas, se comunicaron por abajo, entre sí mismas, y también en sus horizontes simbólicos, habitando el mismo suelo santiagueño. ¿No será esta condensación de símbolos el reflejo del recorrido histórico y la conjunción de las resistencias mestizas y subalternas de los indios reducidos o encomendados, de los negros liberados, criollos empujados a la leva, mulatos y haceros esclavizados en los obrajes, campesinos “olvidados” por el Estado...?”

Mujer familia y trabajo

Algunas investigadoras del continente latinoamericano (Stolcke, 1986; Torrado, 2003; Blanco, 1998), han analizado la temprana participación laboral de las mujeres y sus diferentes modalidades de inserción. Algunas de éstas se remitieron a los tiempos de la colonización española en América Hispánica, evidenciando cómo el trabajo en el servicio doméstico era una de las principales fuentes laborales para las mujeres indígenas y esclavas de la época.

En el período del siglo XIX, momento de transición de las colonias a la consolidación de los Estado-Nación, las mujeres experimentaron el “relegamiento” al hogar en carácter de “cuidadoras” y “educadoras” de la familia. No obstante ello, sólo aquellas que contaban con mayor nivel de escolaridad se podían desempeñar en la docencia o en tareas similares,

⁵ Entre 1820 y 1840 aparecen otros modos de fomento de la gran estancia, distintos de las concesiones reales del período hispánico, como el instrumento legal representado por la ley de enfiteusis de Rivadavia, que favoreció la concentración latifundaria, o el sistema de ventas y gratificaciones que instauró Juan Manuel de Rosas, antecedente de otros procedimientos similares relacionados con la campaña del desierto (1879-1883), que adquirieron parecida gravitación en el panorama del predominio de la gran propiedad, que se mantuvo durante el siglo XIX.

mientras que las mujeres con menor escolarización y carentes de otros recursos, encontraban alternativas ocupacionales en la industria textil, en la de confección de calzado o en el servicio doméstico (Barrancos, 1998). Otras ocupaciones estaban destinadas a las que carecían de familia o vivían transitoriamente solas: nodrizas, lavanderas y/o costureras en las estancias.

La histórica participación de la mano de obra femenina de otras regiones del país no difiere de la que se ha dado en la provincia de Tucumán. Las mujeres han participado de forma temprana en las actividades agrícolas de cosecha como trabajadoras “secundarias”. Generalmente, ellas concurrían a las zafra cañera y/o cosecha de tabaco junto a su familia y trabajaban a la par del varón (que podía ser su padre o su marido o su hermano); pese a esto, eran ellos quienes se encontraban registrados y percibían el jornal del grupo familiar, quedando totalmente oculto y desvalorizado el trabajo productivo que llevaban a cabo las mujeres.

Pero además, cuando ellas realizaban tareas domésticas y de servicio en las haciendas durante una prolongada jornada laboral percibían, en general, salarios menores que los de sus esposos (Teruel de Lagos, 1991).

En el caso de las provincias del noroeste argentino, al igual que en otras regiones del país, se comienza a aplicar tempranamente en el siglo XIX, una nueva legislación que coaccionaba y disciplinaba la mano de obra de los sectores populares (Campi y Bravo, 1996), obligando tanto a varones como a mujeres a “conchabarse”⁶ (Teruel de Lagos, 1991). De esta manera, se evitaba la vagancia y la ociosidad encauzando las conductas, los hábitos y las costumbres dentro de modelos de comportamiento “morales” y para preservar la “decencia”, el orden, la propiedad, la productividad del trabajo y el bajo costo de la mano de obra (Campi y Bravo, 1996). En estas normativas, quedaba manifiesto la definición sobre lo femenino y el rol que debían desempeñar las mujeres pobres en la sociedad; si no cumplían con lo ordenado, eran sancionadas y socialmente estigmatizadas como “vagas” y “ociosas” (Blanco, 1998).

⁶ La leyes de “conchabo” consistían en un “rudimentario contrato de trabajo destinado a asegurar al patrón la sujeción de su peón” (Teruel de Lagos, 1991: 102).

Particularmente en el período de la acumulación originaria de capital en la industria del azúcar (entre 1876 y 1896), las familias de la elite azucarera⁷ funcionaron como “sociedades de responsabilidad limitada” (Rosenzvaig, 1995: 220); las uniones se consolidaban bajo arreglos familiares basados en intereses económicos. Además, han sido portadoras de una “doble moral”: el hombre tenía derecho a buscar fuera del hogar los placeres sexuales mientras que la mujer debía quedarse en el hogar. Este modelo familiar se fue transformando hacia el último cuarto del siglo XX, hasta adquirir un nuevo perfil familiar que reemplazó al tradicional.⁸

Diferente ha sido la historia de las familias de los sectores populares. Desde las reformas borbónicas transcurridas en el último cuarto del siglo XVIII, las cuestiones familiares se trasladaron al ámbito público reforzando la “autoridad del pater” y la justicia civil.⁹ Las familias y, en especial, las mujeres de estos sectores, fueron consideradas las “depositarias de todas las desviaciones y vicios” y se convirtieron en el blanco de “las estrictas normas de control social” (López, 2005: 3/4). La especial coacción y disciplinamiento que sufrieron estas mujeres a través de su control en el ámbito público y también, en el privado-familiar, ha formado parte de las medidas implementadas por la nueva moral capitalista de la sociedad tucumana de la segunda mitad del siglo XIX (Campi y Bravo, 1996).

Por su lado, en el medio rural se consolidaron diferentes estilos y tipos familiares vinculados a la posición social que éstas ocupaban dentro de la estructura social agraria cañera.¹⁰ Existía un predominio de las denominadas *familias cañeras*, quienes lejos de ser un grupo homogéneo respondían a una variedad de formas familiares que iban desde la familia del trabajador del

⁷ En el siglo XIX se crearon “clanes azucareros” sobre la base de familias ensanchadas. Las familias patriarcales de un mismo apellido y descendencia se fusionaban en un clan, delegando los patriarcas una buena parte de su poder al patriarca fundador del clan (o más fuerte o el que reunía poder económico y político) (Rosenzvaig, 1995).

⁸ Rosenzvaig (1995), sugiere pensar a estas nuevas familias empresarias de la producción azucarera como “holding” o “famiglia di capi”, cuya característica particular es que sus miembros no son necesariamente todos consanguíneos; “al nuevo esquema familiar de la élite no le interesa tanto las formas, ni la indisolubilidad del vínculo que mantuviera unida a la fortuna. Ahora puede haber divorcios, uniones libres o nuevas nupcias, con tal de disfrutar de la riqueza y de la sexualidad femenina que ella también compra” (pág. 221).

⁹ El modelo dominante de familia instaurado en la sociedad tucumana se combinaba con la existencia de ambiguos criterios de moralidad –por ejemplo, códigos desiguales de comportamientos para hombres y mujeres-, que a su vez, funcionaban de manera diferentes para las familias de la élite y para las familias de los sectores populares (López, 2005).

¹⁰ En la estructura social agraria consolidada por la actividad cañera, se encuentran los siguientes actores socio-económicos: grandes productores cañeros; cañeros familiares capitalizados; cañeros campesinos; dueños de los ingenios; y trabajadores del surco.

surco hasta las familias de los grandes cañeros cuyos intereses eran similares a los de la élite azucarera. En el medio, se ubicaban las *familias campesinas cañeras* típicamente patriarcales, en las cuales la mujer y los hijos se encontraban sometidos a la autoridad paterna, y en general, la unión de la pareja se daba por la imposición matrimonial a la mujer por decisión paterna y/o familiar (Rosenzvaig, 1995).

A diferencia de estas últimas, en las *familias de los/as trabajadores/as del surco*¹¹, se establecían “relaciones de pareja un tanto más libres, en cuanto se armaban y se desarmaban con mayor independencia. La unión libre del hombre y de la mujer, la simple atracción sexual, constituía la base de la familia, muchas veces no legalizada civil ni religiosamente” (Rosenzvaig, 1995: 219).

Según Rosenzvaig, la participación femenina en el mundo del trabajo cañero “aflojó relativamente el patriarcado y el machismo, dando a la mujer una conciencia que se expresó en su participación comunitaria y en las luchas sociales” (pág. 219); pero también, el trabajo estacional del hombre, que se veía obligado a migrar en época de “interzafra” fue causa, a menudo, de las rupturas familiares y de nuevas uniones (Bidaseca, 2002).

Por su lado, la *familia del obrero de la fábrica* era la que encuadraba en el modelo clásico conyugal. Basada en la unión libre de la pareja y en la formación de un vínculo estable; en ella los roles se encontraban predeterminados: la función del varón como proveedor económico y la de la mujer como compañera que atiende el hogar y se dedica al cuidado de los hijos (Rosenzvaig, 1995). Aspectos tales como la continuidad del empleo y la protección social laboral aseguraban una relativa tranquilidad económica que contribuía en la perpetuación del modelo familiar conyugal.

En el pequeño poblado de Huasa Pampa, Tucumán, las uniones maritales, a menudo, no se edifican sobre contratos civiles o promesas religiosas. La pobreza actúa como el factor explicativo más importante, cuando no la educación. “*Todo el mundo es así nomás*”, fue la frase acuñada por una de las mujeres de Huasa Pampa para argumentar acerca de este tipo de relaciones. *Seis mujeres, seis relatos...* logró desanclar ciertas preconcepciones teóricas que

¹¹ También llamado “zafrero”; trabajador temporario que se dedica a pelar caña de azúcar en la cosecha.

destituyen a la mujer rural su capacidad agencial, develando, al contrario, una mujer fuerte, independiente, que debe continuar la reproducción familiar y la reproducción del pueblo en los meses de ausencia del varón. Desmitificar situaciones de subordinación sedimentadas fue, quizás, el logro más importante de esta Tesis. O concluir que las relaciones de género en Huasa Pampa constituyen procesos dinámicos en los que algunos valores cambian y otros persisten tras el paso del tiempo (Bidaseca 2002; 2005).

En síntesis, la matriz de dominación colonial impregna las nuevas modalidades de expansión capitalista, reactualiza colonialismos. Partimos de esta hipótesis: laten “procesos culturales silenciados”, subterráneos (Bidaseca, 2006), es decir, mecanismos históricos de exclusión culturales, institucionales, económicos y políticos –formales e informales- de los sujetos del derecho a la tierra (o de su derecho a conservarla) y que son exacerbados cuando se trata del sujeto mujer.

Esta ponencia es una búsqueda teórica por hallar en otras perspectivas, desde los llamados feminismos de las márgenes, cinceles que nos permitan tallar la figura heterogénea de las mujeres del noroeste.

3. El feminismo de las márgenes

Desde los Subaltern Studies

En la búsqueda teórica nos han sido iluminantes las reflexiones de los estudios subalternistas de la India como teoría del cambio situada en el “subalterno”, respecto de su crítica al marxismo: “No puede entenderse la conciencia campesina ni sus propios aspectos constitutivos si continuamos reduciéndola al paradigma de la racionalidad burguesa. Debemos aceptar que la conciencia campesina tiene su propia forma paradigmática, que no sólo es distinta de la forma paradigmática de la conciencia burguesa, sino que es, de hecho, *su verdadero otro*.” (Chatterjee, s/f: 201; el subrayado es nuestro)

Para este enfoque el subalterno no es pasivo, el subalterno también actúa para producir efectos sociales. Ahora bien, cuál es el tratamiento cuando el sujeto es la mujer. Como lo plantean la

crítica literaria y feminista bengalí Gayatri Spivak (1997) y Veena Das (1997) la ausencia/invisibilidad de la problemática de género en el tratamiento de las contribuciones de los *Subaltern Studies* refleja un síntoma. Una excepción es el acápite que Guha le dedica a “La muerte de Chandra”, a partir de un texto histórico en el que analiza una historia de amor de una viuda en la India en 1849, su muerte por aborto, para comprender la subordinación femenina en el seno de las estructuras patriarcales de la familia, la religión y la ley de la costumbre que prohíbe la agencia femenina en el amor. Y cómo el acto de amor se transforma en un crimen en el que las mujeres de la aldea que la ayudan a abortar se ven enredadas en un crimen. Si bien, como indica Spivak en las contribuciones de los *Subaltern Studies*, “se registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase, empero creo que pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso” (pág. 271).

Rara vez plantean los problemas de la mecánica de la instrumentalidad de la mujer “como objeto de intercambio simbólico” (pág. 273). Spivak denuncia “la complicidad entre sujeto y objeto de la investigación; es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad. Aquí también la tendencia de los historiadores no de ignorar, sino de renombrar la semiosis de la diferencia sexual como “clase” o “solidaridad de casta” (pág. 274).

Spivak fue a fondo en la crítica al Grupo al introducir una pregunta clave (y que, por otra parte, ha sido malinterpretada) respecto de la voz del subalterno: *¿Puede hablar el subalterno?* (entendiendo por tal la redefinición que hace el historiador de la India Ranajit Guha (2002) del marxismo de Antonio Gramsci: “cualquiera que esté “subordinado en términos de clase, casta, edad, género u oficio o de cualquier otro modo”). Y su respuesta es *no*, no pueden hablar pero no porque están muda/os; no pueden hablar en el sentido de que *no son escuchado/as*, de que su discurso no está sancionado ni validado por la/s institución/es (educativas desde la escolaridad primaria hasta la Universidad; médicas; jurídicas; científicas...) que no sólo se han encargado de *silenciar sus voces, disciplinar sus cuerpos*, sino de desechar la escucha y menospreciar sus saberes. Para Spivak es imposible recuperar la voz de la mujer cuando a ella no le ha sido concedida una posición-de-sujeto desde la cual hablar y con ello cuestiona el

operativo de rescate historiográfico.

Desde el pensamiento fronterizo de Gloria Anzaldúa

Desde los márgenes de la India, los subalternistas han intentado fabricar identidades nacionales “estratégicamente esencialistas” como armas políticas. Han quebrado la categoría monolítica correspondiente al “sujeto del Tercer Mundo” y a “la Mujer del Tercer Mundo”. La dicotomía esencialismo/antiesencialismo que Spivak colocó en el centro de los debates, ha sido recogida por la teoría feminista de las chicanas como Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa y Norma Alarcón, que han cuestionado precisamente la teoría feminista hegemónica que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, al interior de la categoría mujer.¹²

“*You must live sin fronteras be a crossroads*”, escribió la chicana Gloria Anzaldúa en su obra culmine, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), a partir de su experiencia personal en Hargill, Texas (espacio de sucesivos colonialismos).

El libro es una colección de cuentos y ensayos, paradigma de los estudios sobre fronteras no celebratorios de la posmodernidad. A diferencia de otros autores posmodernos que describen un mundo de fronteras porosas y que promueve un encuentro armonioso y festivo de culturas, Anzaldúa plasma en su poesía, la existencia de fronteras militarizadas en donde el poder y la dominación marcan el espacio en el que se dan los encuentros culturales. Crea un pensamiento y un concepto de *borderland* y *borderlander*, que es una categoría ontológica, étnica y topográfica que muestra la necesidad de una epistemología fronteriza que pueda aceptar que los inmigrantes, homosexuales, refugiados... son desde una epistemología monotípica, categorías *fuera de la ley*. Tras experimentar su estado de chicana como una “lucha de fronteras”, “¿Quién está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre? El Chicano, sí, el Chicano que anda como un ladrón en su propia casa”, reflexionaba. Uno de sus poemas es una síntesis de todo ello:

¹² En la obra *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color* editada por Anzaldúa y Moraga, New York, 1991 se recoge y profundiza este problema.

“No me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas “la blanca, la mexicana, la india.” Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura “una cultura mestiza” con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista”.

Una de las contribuciones fundamentales del pensamiento poético de Gloria Anzaldúa¹³ situado en la frontera geopolítica de El Valle (México) y en la frontera sexual, resulta de un momento teórico para la construcción de categorías geohistóricas no imperiales que piensa una epistemología fronteriza posoccidental. Pero fundamentalmente para nosotras es la revolución epistemológica y revolución de la escritura que implica un nuevo léxico y una nueva gramática, el cambio de código lingüístico, que articula tres memorias lingüísticas (español, inglés y nahuatl). Por lo tanto, leer este texto significa leer en tres lenguas y tres literaturas al mismo tiempo, lo que implica un nuevo tipo de lenguaje (Mignolo, citado por Walas, 1998).

Al retornar a su herencia étnica como una fuente de identidad, Anzaldúa se ve enfrentada con ciertos aspectos de la cultura chicana que no puede aceptar, principalmente la cuestión del machismo y la imagen dual -de virgen/prostituta - de la mujer:

Through our mothers, the culture gave us mixed messages: *No voy a dejar que ningún pelado desgraciado maltrate a mis hijos.* And in the next breath it would say, *La mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre.* Which was it to be -strong, or submissive, rebellious or conforming?” (Walas, 1998:18)

¹³ El enfoque feminista de la frontera mexicana-norteamericana de las teóricas chicanas, de la lectura de la frontera bajo el signo de la sexualidad, ha tenido resonancia y fue cultivada también por Stephan Heath (citado por Bhabha, 2002)

La nueva conciencia que propone Anzaldúa “conduce a un estado de apertura, de no clausura en sí mismo; no es individual sino transindividual, ni es unitario sino múltiple” (Neuman, citado por Walas, 1998; nuestra traducción).

Estudios andinos de género

Las reflexiones y los estudios sobre la relación entre etnicidad y género han tomado una creciente y necesaria importancia en la región andina. Estas investigaciones varían ampliamente sus enfoques. No pretendemos en este apartado dar cuenta de la vastedad de estos análisis ni hacer una descripción cerrada, sino más bien trazar las líneas directrices que están marcando estos estudios, basándonos en alguno de los trabajos más importantes que se produjeron.

Los interrogantes, según Henríquez (2003), giran en torno a modos en que se articulan las relaciones clase, género, etnicidad. Este debate, que en los 70s se planteó en función de las identidades colectivas, hoy se plantea con fuerza en torno a identidades de género.

Rivera (1996: 3) señala que en sociedades como la boliviana el despojo étnico ha creado situaciones de “autonegación” que producen mecanismos de exclusión, de indios, cholos y cholas, mistis; de los espacios del discurso público y la ciudadanía. Ella sostiene que no hay que asociar a la etnicidad (y al género, agregamos nosotras) con *marcadores culturales permanentes*, porque esto equivaldría a naturalizar hechos que son sociales e históricos. Analizando el caso de Bolivia sugiere que “la etnicidad debe relacionarse con la huella prolongada del colonialismo interno, el cual ha ido modelando las inclusiones/exclusiones a la vez étnicas y genéricas que han erosionado profundamente los antiguos poderes simbólicos y sociales detentados por las mujeres indígenas, pero sin ofertarles nuevos espacios de autoafirmación”.

Siguiendo la línea de los estudios andinos que buscan renovar las perspectivas encontramos interesantes metodologías que se proponen saldar estas falencias. En los ´80 surgen una diversidad de equipos mixtos que proponen un contrapunto entre la reflexión de los/as

intelectuales y los/as pobladores/as de las comunidades estudiadas. Así, autores como Arnold y Yapita “intentan un estilo de investigación más dialógico en el que privilegian las etnocategorías de sus interlocutores, aceptándolas como marcos conceptuales y reconociendo estos aportes como co-autorías”. También surgen en este período el grupo Aylylly Sartañani, el grupo CENDA y el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Estas perspectivas incorporan en su análisis el tema de la construcción social del género en el mundo andino, “en sus múltiples dimensiones simbólicas y categoriales, y poniendo énfasis en el lenguaje clasificatorio del propio grupo y en sus saberes prácticos expresados en diversas actividades” (Rivera; 1996: 52)

Por esto, sostiene Mignolo (2002: 5), es radical el potencial epistemológico que propone la historia oral. “El potencial epistemológico de la historia oral reside, en el argumento de Rivera Cusicanqui, en el hecho de que es posible producir conocimiento “crítico” y que este conocimiento y comprensión “crítico” es lo que le falta a la cientificidad de las ciencias sociales”. El THOA se crea con la participación de intelectuales indígenas y mestizos/as, en la búsqueda del ejercicio de un pensamiento crítico se creó y con el objetivo de comprender el colonialismo desde la perspectiva indígena. Se proponen adoptar una mirada parcial que comprenda y denuncie lo que la mirada de las ciencias sociales oculta. “La historia oral en este contexto es, por eso, mucho más que una metodología “participativa” o de “acción” es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la “cadena colonial”, los resultados serán tanto más ricos (...) Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos *activos* de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera Cusicanqui, 1990, citado en Mignolo, 2002).

Algunos análisis que abordan la temática de género (Silverblatt, Rivera, Rostworowski, entre otras) sugieren que en las formaciones sociales pre-hispánicas existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos y que son

estos aportes, indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades imperiales, aquello que determinarían la noción de complementariedad de la pareja. Estos estudios coinciden en la existencia de principios comunes que tienen en su vértice una organización dual en la mitología e incluso en los sistemas políticos en los Andes. El dualismo sería un concepto ordenador de la cosmovisión indígena: cada divinidad masculina poseía su doble, una réplica exacta que, como en la teoría del espejo, reproduce la imagen como un duplicado, pero de caracteres y atributos opuestos que sin embargo, se complementan (Barrig, s/f).

Las relaciones de género tradicionales de los pueblos indígenas fueron en gran medida desestructuradas sobre todo en aquellos espacios de concentración poblacional y comercio como lo fueron los espacios urbanos. La intervención de los mecanismos de control social precolombinos cedieron paso al control de la Iglesia, la familia y el Estado en las relaciones de género, estableciendo como precedente una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia las mujeres (Barragán, 1996). En este sentido, “occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género, pueden leerse en los Andes como dos procesos paralelos” (Rivera; 1996:3).

No obstante, existe otra gran vastedad de investigaciones y estudios etnográficos que ponen en tela de juicio ésta y otras ideas clave que enunciaron los estudios andinos de género; las “vacas sagradas de los estudios andinos”, como las llama Arnold (1997)

Como señala Barrig (s/f) “En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español- idioma que no conocen ni dominan las mujeres- para discutir los temas “importantes” y dejan al quechua, el idioma nativo, para las cuestiones privadas o domésticas. El analfabetismo femenino, en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un “cargo público”.

4. Conclusiones

Como hemos dicho, esta ponencia ha sido una búsqueda teórica por hallar en otras perspectivas, desde los llamados feminismos de las márgenes, herramientas que nos permitan comprender las heterogeneidades de las mujeres del noroeste argentino.

El debate “eurocéntrico” entre los feminismos¹⁴ se construyó a partir de la mirada sobre las experiencias de las mujeres europeas, blancas y de clase media, *marginando* las realidades diferentes de ciertas mujeres como las campesinas latinoamericanas en su posición de *doble subalternidad*: la dominación patriarcal que les dificulta y/o impide lograr un *locus* de enunciación, y su entrañable *vínculo con la naturaleza* (la *Pachamama*, la madre-tierra; naturaleza como salvaje, incontrolable, asociada al carácter "emocional" de las mujeres vs. la cultura, la "racionalidad" masculina) que reforzaría la esencialización entendida como mecanismo de opresión (Bidaseca, Laba y Mariotti, 2006).

Dentro del debate feminista contemporáneo, varias teorías han intentado superar la discusión entre “esencialismo” y “nominalismo” proponiendo resolver el dilema de la mujer en tanto sujeto. Teresa de Lauretis (1992) ha señalado que “la relación entre las mujeres en tanto sujetos históricos y el concepto de la mujer tal y como resulta de los discursos hegemónicos no es ni una relación de identidad directa, una correspondencia biunívoca, ni una relación de simple implicación. Como muchas otras relaciones que encuentran su expresión en el lenguaje, es arbitraria y simbólica, es decir, culturalmente establecida” (citado en Alcoff, 1988: 10).

Como sostiene Mignolo (2002), “el gran olvido y el gran silencio aquí fue, y sigue siendo en cierto sentido, *la colonialidad*. La reproducción de todo el esquema de pensamiento gestado en Europa, desde el cristianismo, el liberalismo y el marxismo hasta la ciencia y la filosofía, se

¹⁴ El debate entre el feminismo cultural y el post-estructuralismo en torno al problema de conceptualizar a la “mujer” se sustenta, el primero, en la creencia de que existe una “naturaleza” o “esencia” femenina, de la que se apropian las mismas feministas para tratar de revalorizar los atributos femeninos “despreciados”. El post-estructuralismo parte de la idea de que existen mecanismos de poder que perpetúan el sexismo a través de la construcción de discursos en los que el poder y saber entretienen una estructura coercitiva sobre el sujeto, haciendo que se retraiga sobre sí mismo y se aferre a su propia identidad (Alcoff, 1988).

reprodujo —con variantes— en América Latina, también se tendió a pensar que *el colonialismo* había concluido en su mayor parte a principios del siglo XIX (...) Así, *la reflexión sobre América Latina y la modernidad (periférica) pasó por alto que lo que estaba en juego en la modernidad era, en realidad, nuevas formas de colonialidad*”

En este sentido, muchas de las reivindicaciones del feminismo europeo y angloamericano no son válidas en las sociedades que estamos estudiando. El género es una construcción cultural y por lo tanto se da en contextos relacionales específicos. La identidad femenina se construye no sólo a partir de la asignación de roles y la diferenciación respecto del hombre, sino también es un proceso de construcción de la identidad por la vía de la diferenciación con otras mujeres.

Nuestra apuesta es continuar pensando en estas disyuntivas desde las teorizaciones de Mignolo (2006) y la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber, el llamado “giro descolonial”. Se trata de construir un “pensamiento descolonial” (Mignolo) que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados, e instale a América Latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales en el proceso de aprendizaje como herramientas analíticas del pensamiento descolonial, esgrimidos tempranamente por Quijano y reeditados por Mignolo en los 3 niveles en que opera la “lógica de la colonialidad”: *del poder* (economía y la política); *del saber* (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros).

En términos de Butler (2006): “Ser designado como una copia o como un irreal es así un modo posible de opresión, pero de un tipo más elemental. Ser oprimido significa que ya existen como un sujeto de un cierto tipo (...) estás aquí como oprimido y visible para el sujeto amo. Ser irreal es diferente (...) es tener la impresión que nuestro lenguaje es vacío y que no seremos reconocidos porque las normas del reconocimiento no están a nuestro lado”. Cómo, en definitiva, hablan las “voces bajas” de las mujeres campesinas y originarias desde la profundidad de estos territorios...

Es en esta búsqueda por cuestionar los marcos de referencia utilizados y procurando un corrimiento de categorías estáticas o conceptos demasiado esquemáticos de etnicidad y género, que surgen nuevas teorías que nos sirven para pensar nuevos marcos para nuestros casos.

5. Bibliografía

Arnold, Denise (comp.) (1997). *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Ed. CIASE/ILCA; La Paz, Bolivia.

Barragán, Rossana (1996), “Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII-XIX”, en Arnold, Denise (comp.); *Más allá del Silencio: las fronteras de género en los Andes*; Ed. CIASE/ILCA, La Paz, Bolivia.

Barrig, Maruja (s/f); *Proyectos de desarrollo en los andes: la mujer invisible* http://www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/barrig_maruja.pdf

Bidaseca, Karina (2002) “Nómades sin tierra... De hombres y mujeres en León Rougés en tiempos de zafra y migraciones”. Tesis de Maestría en investigación en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <http://www/iigg.fsoc.uba.ar/tesis>

Bidaseca, Karina (2005) “Cuando las mujeres no migran... Trabajo, salud y reproducción en Huasa Pampa, Tucumán”, en Giarracca, N. y Teubal, M. (comp.) *El campo argentino en la encrucijada*, Buenos Aires, Ed. Alianza.

Díaz, Pablo (2004) “Resistencia campesina en Santiago del Estero”. Informe final Beca CLACSO.

Henríquez Ayín, Narda (2003); *Género en la Región Andina, aproximaciones y desafíos en torno a la investigación*; Documento elaborado para el IV Encuentro de Centros y Programas de Estudios de la Mujer y Género en América Latina, México.

Mignolo, Walter D. (2002). “El pontencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui” en Mato, Daniel (comp); *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO; Caracas, Venezuela.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc>

Olalla, Marcos Multiculturalismo y latinoamericanismo. reflexiones sobre los estudios subalternos. En Internet <ww.etica.org.ar/olalla.htm>

Peredo Beltrán, Elizabeth (2004) *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*; Unidad Mujer y Desarrollo; SERIE mujer y desarrollo N 53; CEPAL; Santiago de Chile.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2004) “La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia” en Revista Aportes Andinos N° 11; Bolivia.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1996). Bircholas; ed Mama Huaco; La Paz; Bolivia

Teves, Ramón Pajuelo (2001) “Del poscolonialismo al postoccidentalismo: Una lectura desde la posthistoricidad latinoamericana y Andina” en Comentario Internacional N° 2, Quito, Universidad Simón Bolívar. (<<http://www.cholonautas.com.pe>>)

Vazquez Laba, Vanesa (2007), *Arte para la vida*. Trabajo femenino y formas de desorganización familiar en la localidad de Tafí Viejo, Provincia de Tucumán. Tesis de Maestría, UBA. Inédito.

¹ “El que hablaba quichua era “indio”, el “indio” hablaba quichua, el símbolo de la condición, o sea, lo indio no es étnico sino que es una condición social. Y el reflejo más evidente de esa condición es el quichua, porque Santiago fue monolingüe hasta 1880-1890, es decir hablaba solamente quichua, cuando empezó a aprender el castellano, cuando se prohibió el quichua...” (Luis Garay, Entrevista, 2004: 6)