

Titulo	Nómades sin tierra: de hombres y mujeres poblando León Rougés en tiempos de zafra y migraciones.
Autor(es)	Personal : Bidaseca, Karina Andrea - Autor/a
Lugar	Buenos Aires. Argentina
Editorial/Editor	Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Fecha	mayo 2002
Temas	Zafreros; Migración laboral; Identidad; Trabajadores; Industria azucarera; Sector rural;
Tipo de documento	Tesis
URL	http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/subida/Argentina/iigg-uba/20110426033916/bidaseca.pdf
Licencia	Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es

Maestría de Investigación en Ciencias Sociales

TESIS

**Nómades sin tierra
De hombres y mujeres
poblando León Rougés
en tiempos de zafra y migraciones**

Karina Andrea Bidaseca

Directora: Norma Giarracca

Buenos Aires, mayo de 2002

**Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires**

Nómades sin tierra.
De hombres y mujeres poblando León Rougés
en tiempos de zafra y migraciones

Karina Bidaseca

INDICE

Presentación

CAPITULO I

El proceso de investigación: ontología del mundo e intervención humana

1. Introducción - Objetivos e hipótesis de la Investigación 1
2. Aspectos teóricos-metodológicos4
3. Plan de exposición..... 5

CAPITULO II

ASPECTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS

La mediación de las culturas

1. El marco conceptual del estudio de las migraciones de los trabajadores del surco..... 8
Algunos supuestos generales sobre *estructura y acción social* desde el
paradigma constructivista

2. Acerca del conocimiento dialógico: <i>saber mutuo y sentido común</i>	14
3. Tras las huellas de la polifonía: narración y textualidad.....	22
4. El concepto de <i>mundo de la vida</i> : múltiples realidades y experiencia etnográfica	24
- 4.1 Norman LONG: conocimiento e interfaces. <i>Un enfoque orientado al actor</i>	25
- 4.2 Alfred SCHUTZ y la concepción fenomenológica del <i>mundo de la vida</i>	29
- 4.3 Jürgen HABERMAS y la posibilidad de traducción e interpretación: la <i>comprensión reconstructiva</i>	32
- 4.4 Clifford GEERTZ: la interpretación etnográfica	33
5. Algunas consideraciones acerca del <i>tiempo</i> y el <i>territorio</i> . <i>Comunidad y mundo de la vida</i>	
- 5.1 Sobre el <i>tiempo</i>	35
- 5.2 Sobre el <i>territorio</i> . Conceptualizando la <i>comunidad</i>	40

CAPITULO III

Tiempo de Zafra

Una comunidad rural llamada León Rougés. *Dos miradas*

I. La Comunidad. Etnografías de un encuentro. <i>Retratos de un mundo rural</i>	52
- De números y estadísticas.....	53
- Lectura del espacio	55
- De sus pobladores	58
- De la cultura	67
- De la política	71
- Época de interzafra. El sentido del éxodo. <i>Nómades sin tierra</i>	76
- Época de zafra. La aparición de lo político. “ <i>Condenados al invierno...</i> ”	79
II. De la historia de León Rougés, el Ingenio y sus pobladores. <i>Campesinos y zafros</i>	

- El Ingenio y el *rezo de las nueve noches* 95

III. El proceso. *Relatos del pasado: la construcción social narrativa de la memoria*

- Acerca de la construcción social narrativa de la memoria 104
- Discurso y polifonía: *despliegue de voces en disputa* 106

CAPITULO IV

Tiempo de interzafra.

Migraciones. Algunas imágenes del otro éxodo

1. La historia como zaga. *De la conformación del mercado de trabajo, los actores rurales subalternos y las migraciones en Tucumán.*

- *Siglo XIX: los orígenes de la precarización y la vulnerabilidad Social*127
- *Siglo XX: ¿“nuevas” formas de precarización?*130
- *“Modernización” excluyente*137
- La historia como tragedia. *Dictadura y movimiento obrero en Tucumán*142
- *La Desregulación*147

2. Las Migraciones estacionales: *algunas definiciones teóricas*

- De las características de las migraciones en Tucumán (1970-1999)151
- De *zafros* y *migrantes*: rasgos y sentidos de la migración Interzafra155
- Sobre rutas y naufragios: de León Rougés a Balcarce168

3. Imposibilidad de ser. Identidades *en tránsito* y relato a dos voces172

CAPITULO V

Pueblo de mujeres ... “Marcas” de la migración. Impactos en el nivel de la familia rural y de la vida económica, social y cultural del pueblo

1. <i>Seis mujeres, seis relatos</i> . Estructuración de las relaciones de género en León Rougés ..	180
2. El trabajo. <i>De cosecheras, empleadas domésticas, cocineras, amas de casa...</i>	187
3. Sexualidad y reproducción	199
4. La vida de <i>Julia</i>	208
5. Etnografía de un pueblo de mujeres	217

CAPITULO VI

Conclusiones.....	242
--------------------------	------------

Anexos

- Anexo I: Datos sociodemográficos (Pueblo Independencia-León Rougés)	222
- Anexo II: Expresiones populares artísticas en León Rougés. Acerca de la <i>tradición</i>	225
- Anexo III: Decreto de Desregulación 2284/91	231
- Anexo IV: Gráficos sobre salud sexual y reproductiva, Monteros, 1999	234
- Anexo V: Rasgos característicos de los zafreros y las mujeres entrevistada/os. León Rougés -Huasa Pampa (1998-2001)	238

Galería De Fotos

Bibliografía

Listado de Mapas cartográficos, Cuadros, Esquemas y Gráficos

- ☞ *Mapa 1:* República Argentina. Localización de la provincia de Tucumán

- ☞ *Mapa 2:* Provincia de Tucumán. División Departamental

- ☞ *Mapa 3:* León Rougés

- ☞ *Mapa 4:* Representación cartográfica del desplazamiento de los zafreros de León Rougés a Balcarce

- ☞ *Cuadro 1:* Número de máquinas de diferentes tipos, de fabricación nacional e importadas utilizadas para la cosecha total de la caña de azúcar en Tucumán Pág. 138

- ☞ *Cuadro 2:* Forma de cosecha en 1988 y 1997, en % Pág. 139

- ☞ *Cuadro 3:* Cantidad de materia prima procesada y origen de la misma de acuerdo al sistema de cosecha en el Ingenio Ñuñorco, entre los años 1994 y 1997 Pág. 140

- ☞ *Cuadro 4:* Composición de la mano de obra para cosecha y migraciones estacionales, 1970 Pág. 151

- ☞ *Cuadro 5:* Tipo de establecimiento en el que trabajó el migrante en el lugar de destino 1999, en % Pág. 154

- ☞ *Esquema 1:* Dimensiones propuestas para llegar a una definición teórica de “comunidad” Pág. 169

- ☞ *Cuadro 6:* Datos sociodemográficos – Pueblo Independencia y León Rougés- (INDEC - 1991) **Anexo I**

- ☞ *Cuadro 7:* Población de 14 años y más por condición de actividad económica y categoría ocupacional, en % (INDEC – 1991)..... **Anexo I**

- ✎ *Cuadro 8:* Viviendas particulares ocupadas por tipo: disponibilidad de inodoro o retrete c/ descarga de agua y procedencia del agua, en % (INDEC – 1991) **Anexo I**
- ✎ *Cuadro 9:* Población total por edad y sexo, lugar de nacimiento y cobertura de salud, en % (INDEC – 1991) **Anexo I**
- ✎ *Cuadro 10:* Población de 5 años y más por asistencia escolar, en % (INDEC – 1991) **Anexo I**
- ✎ *Gráfico 1:* Atención Ambulatoria Pediátrica. “Diagnóstico Área Materno-Infantil”, 1 999..... **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 2:* Internación en Pedia tría. “Diagnóstico Área Materno-Infantil”, 1999..... **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 3:* Consultorio Externo de Obstetricia y Ginecología. “Diagnóstico Área Materno-Infantil”, 1999. **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 4:* Internación Obstétrica. “Diagnóstico Área Materno-Infantil”, 1999..... **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 5:* Consultas Externas según Especialidad- Hospital Lamadrid- Monteros Año 1999..... **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 6:* Consultas Externas según Especialidad- Dispensarios Municipales – Monteros – Año 1999..... **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 7:* Dispensario Central, Monteros 1999 **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 8:* Jefes de Hogar analfabetos. Mapa de la pobreza. Tucumán, 1991 **Anexo IV**
- ✎ *Gráfico 9:* Causas de abandono y/o discontinuidad en el uso de métodos anticonceptivos en las mujeres - Hospital Gral. Lamadrid, Monteros, 2000..... **Anexo IV**

*A los zafreiros de León Rougés.
Perseverancia y cambio.*

*A las mujeres de Huasa Pampa.
Resistencia y magia.*



Presentación

Nómades sin tierra... constituye la Tesis de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires que presento a continuación.

Ella es parte de una investigación más amplia que fue llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, por el Grupo de Estudios Rurales entre los años 1998 y 2000, bajo la dirección de la Mter. Norma Giarracca y que fuera financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica.¹

La investigación mencionada, basada en la historia de los trabajadores azucareros de la provincia de Tucumán -localizada en la región noroeste de la Argentina-, tuvo como resultado la publicación de un libro “*Tucumanos y tucumanas: zafra, trabajo, migraciones e identidad*”, elaborado en co-autoría con las sociólogas Norma Giarracca, Carla Gras, Daniela Mariotti y quien suscribe.

La Tesis fue realizada a partir de esta investigación que llevó, aproximadamente, tres años de elaboración teórico-empírica y que, por consiguiente, implicó encuentros con la/os informantes y entrevistada/os que perduraron a través del tiempo.

La misma no hubiese sido posible sin el apoyo financiero de la Agencia y de la Universidad de Buenos Aires, lo que me permitió realizar los sucesivos trabajos de campo, y sin el apoyo intelectual y afectivo de varias personas e instituciones a las que quiero mencionar.

En primer lugar, quiero agradecer a la directora de esta Tesis, la Mter. Norma Giarracca, quien no sólo ofició de maestra –en el sentido genuino del término- sino quien me introdujo, como alumna-pasante de investigación de la materia Sociología Rural y luego ayudante de investigación y becaria en el Grupo de Estudios Rurales, en el conocimiento apasionado y en las travesías por los mundos rurales a los que llegué como una *outsider* hasta incorporar sus vivencias y experiencias y explorar los sentidos que esos mundos tenían para los mismos sujetos, y descubrir los que tuvieron y tienen también para mí.

A los miembros de la cátedra “Sociología rural” y al Grupo de Estudios Rurales del que formo parte. Especialmente a: Paula Gutiérrez, que se encuentra realizando su Doctorado en

¹ Dicho proyecto se denominó: “El trabajo en el complejo azucarero tucumano: trabajadores rurales y campesinos multiocupados”.

EE.UU; a Carla Gras; a Daniela Mariotti, quien colaboró con su experiencia fotográfica; a Pablo Barbeta, por haberme brindado sus conocimientos sobre programas informáticos y su apreciada colaboración; a María Inés Alfaro, por su orientación sobre legislación en el trabajo rural; a la antropóloga Ana Guglielmucci, por acercarme material bibliográfico sobre violencia en Tucumán; a Pablo Lapegna; a Diego Domínguez; a Connie Janin, que se encuentra estudiando en Israel; a Déborah Orlansky; a Vanesa Vázquez y a Vilma Busca. Con toda/os ella/os pude, en la cercanía, reflexionar e intercambiar experiencias sobre los complejos procesos rurales cuando no, compartir viajes de campo, anécdotas y conversaciones más íntimas. Quiero agradecer también a Malena Verardi quien colaboró con la desgrabación de las entrevistas.

En el ámbito académico quiero expresar mi agradecimiento a la Mter. Susana Aparicio, quien con su vasto conocimiento de lo rural supo orientarme en las incertidumbres propias de todo trabajo de investigación. A la Dra. Elizabeth Jelin, quien generosamente me brindó sus conocimientos y libros, y un espacio de enriquecimiento dentro del Instituto de Desarrollo Económico y Social. A la geógrafa Ana Rivas, quien me acercó sus conocimientos sobre el lugar en que nació y vive, así como material textual sobre Tucumán. A la Lic. Josefina Racedo por transmitirme su amplia experiencia sobre el mundo rural y sus actores con pasión inusitada.

También quiero agradecer a los que fueron profesores en la Maestría: en especial, al Prof. Federico Schuster, quien además de enriquecer mis conocimientos epistemológicos, me permitió participar del ámbito de reflexión sobre la protesta –tema objeto de investigación actual y futuro– que se desarrolla en el Instituto Gino Germani. Al Prof. Waldo Ansaldi, coordinador del Taller de Tesis de la Maestría, y al Prof. Carlos Prego. Por supuesto, a mis compañera/os de la Maestría, dispersos en diferentes sitios del planeta. Al Instituto de Investigaciones Gino Germani, que fue sede de mi trayectoria, a su Director Pedro Krotsch, y al personal administrativo. En especial, a Nora y la calidez de Diana.

En Tucumán, muchas personas han colaborado desinteresadamente con esta Tesis: fundamentalmente, el Sr. Miguel “Lito” Paéz, quien me acompañó a visitar todos los rincones del campo tucumano en busca de la/os entrevistada/os y de aquella/os que podían aportar información sobre el proceso de investigación. A él estoy profundamente agradecida y, desde luego, a la familia Duarte-Del Pozo, que siempre nos recibe con profunda generosidad en su cálida casa en Monteros. A Adriana Juárez, con quien establecí una relación muy afectiva, quien no dudó en acompañarme a hacer entrevistas y generosamente me brindó su hospitalidad innata. A Amalia Arancibia y a Rosa y su familia. A Paloma y María. A la Dra. Amelia Rodríguez de Nievas, comprometida fervientemente con la salud reproductiva y sexual de la población de Monteros. Al Hospital de Monteros y a su director. A la Municipalidad de Monteros. Al INTA de Tucumán y en especial al Ing. Mariotti. A la Escuela de Huasa Pampa y la Escuela Diego de Villarroel, a sus docentes que dedican sus vidas a los niños rurales, y a estos niños que felices me recibieron y a los que la dura realidad actual que los castiga no puede apartarlos de mi

pensamiento. A la Iglesia San Isidro Labrador y a su Cura, el Padre Juan. A la Biblioteca de Los Rojos y a su bibliotecaria Carolina, quien generosamente descolgó aquel mapa de León Rougés que estampaba la pared desteñida para obsequiármelo. A la/os comerciantes de León Rougés y a toda/os quienes colaboraron en esta investigación.

Los zafros y las mujeres que habitan el bellissimo pueblo de Huasa Pampa, en el que aún impera el silencio, merecen una mención aparte. Son ella/os la/os protagonistas de esta historia y a quienes dedico esta Tesis. En especial a *Julia*.

Por último, el apoyo afectivo de mi familia y amiga/os más cercanos, quienes siempre están y estarán cerca.

A mis padres, Esther y Omar, y a mi hermana Alejandra, con quienes pude recorrer este camino desde el inicio.

Y, por siempre, a *Marcelo Lustman*, quien conoce mis angustias y pasiones, a mi hijo *Matías*, por su inconmensurable afecto, comprensión y su capacidad de descubrir otros mundos, y al bebé que está al nacer.

Karina Bidaseca
Buenos Aires, Mayo 2002

Capítulo I

El proceso de investigación : **ontología del mundo e intervención humana**

Introducción

Objetivos e hipótesis de la Investigación

Nómades sin tierra... es un estudio sobre las migraciones laborales temporarias de los trabajadores azucareros del surco, llamados habitualmente *zafreiros*, hacia el fin de siglo.

El mismo se localizó, espacialmente, en la comunidad rural León Rougés, ubicada en Municipio de Monteros, en el centro de Tucumán, provincia comprendida en la región del Noroeste argentino. Temporalmente, se centró en el período comprendido entre los años 1998-2001.

La investigación pretendió observar y comprender el proceso rutinario de desplazamiento de los zafreiros que viven en León Rougés hacia la ciudad de Balcarce, ubicada en la provincia de Buenos Aires, quienes concurren a trabajar en la cosecha de papa durante los meses de la interzafra o el llamado *mal tiempo* –que abarca los meses de noviembre a abril, aproximadamente– según la propia expresión de los sujetos.

La selección de la comuna rural estuvo determinada, fundamentalmente, por razones prácticas, ligadas a la cercanía del lugar de emplazamiento de nuestras investigaciones: Monteros, municipio cañero por excelencia, poblado por campesinos cañeros, minifundistas y trabajadores azucareros del surco y de ingenio.

En Monteros se edifican dos ingenios: el ingenio Ñuñorco y el Ingenio Santa Rosa. Este último se localiza en la comuna de León Rougés. Fue el primer emplazamiento fundado por una familia de origen francés –los Rougés– hacia fines del siglo XVII; a su alrededor se conformó el pueblo y sigue ostentando, aún hoy, la centralidad de este microcosmos social.

A poco andar, explorando la comunidad, fui observando la complejidad de la trama con que se fue construyendo la misma. Desde su historia fundacional, pasando por los cambios de nominación que obedecían a hechos políticos, hasta su historia ominosa durante los años de la dictadura militar. Estos hechos la convertían en un lugar atractivo –desde el punto de vista del/a investigador/a– sin opacar la caracterización de *lugar difícil* que se le podía asignar, según la propia expresión de Pierre Bourdieu (1999).

Era, pues, un *lugar difícil de comprender*, en los cuales lo trágico, a menudo, se mezcla con la violencia material y simbólica, fundidos como razón social.

Este estudio también reseña las vidas y trayectorias de alguna/os poca/os, representativa/os de los miles de hombres y mujeres que pueblan León Rougés y trata de deconstruir la historia de la vulnerabilidad social de los trabajadores desarrollada, según mi hipótesis, a partir de formas de dominación fundantes que remiten a los inicios de la industria azucarera y al pasaje de la fase artesanal a la creación del ingenio moderno hacia fines del siglo XIX.

Ellos habitan casas de barro y trabajan en condiciones de trabajo que bordean la precariedad más profunda. Sus rostros surcados y oscuros por el hollín que desprenden las cañas cuando son quemadas pro el fuego; sus manos grandes, gastadas y ajadas; su único instrumento de trabajo, el hacha y sobre sus espaldas pende la condena de ser, quizás, los *últimos zafreiros*.

Sus mujeres, sumisas, pero fuertes, “... *mujeres calladas, pero terriblemente expresivas. Ellas poseen el habla que no necesita de palabras puesto que ellas mismas con su cuerpo son el lenguaje de la historia aún oculta de un pueblo salido de sus entrañas...*”, como expresa el poeta Augusto Roa Bastos. Mujeres prolíficas, 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 significativo.

Sus relatos me llevaron a cuestionar preconcepciones teóricas que hablaban de una mujer “cautiva”, en cuyo lugar encontré una mujer que resiste a los contextos de pobreza.

El *tiempo de las migraciones* implica ausencias temporarias que repercuten en la vida familiar y comunitaria. Con respecto a la *dinámica familiar*, parto de la hipótesis que la experiencia migratoria, liderada por los varones, supone una *modificación en las relaciones de género*. Los lugares provistos para la mujer, los hijos u otros integrantes de la familia cambian su sentido cuando el hombre migra: la mujer suele convertirse en cabeza de familia.

Con respecto a la comunidad, mi hipótesis es que las migraciones suelen tener implicaciones en la vida del pueblo –en el nivel económico y cultural– y colaboran con su propia reproducción social.

Como el lector tendrá posibilidad de leer, ellos, *nómades sin tierra*², se ven obligados a ensayar otros *éxodos* –temporarios– y a vender su fuerza de trabajo arrinconados por la máquina que avanza, al parecer, como la historia, sin detenerse.

De este modo, en el *Capítulo IV*, el lector tendrá posibilidad de observar las consecuencias de la mecanización de la cosecha sobre el proceso de disminución constante y sostenido de trabajadores.

Esta tendencia se acentuó aun más hacia fines de la década de 1980 y principios de los años noventa.

² El sentido de esta nominación obedece a su condición de trabajadores rurales, que supone un tipo de vínculo distinto con la tierra al que poseen los agricultores, quienes no están diferenciados en su actividad del medio en el que ellos

Si bien no existen cálculos confiables acerca de la magnitud de la disminución de trabajadores, FOTIA calcula que de 45.000 transitorios zafros que se contabilizaban en los años setenta, sólo permanecieron alrededor de 15.000 (Giarracca, Bidaseca y Mariotti, 2001).

Trataré de demostrar que la migración estacional *forzada* (Moraes Silva, 2001) y la vulnerabilidad social actual, ligada a esta forma específica de relación laboral, son producto de un proceso histórico. Ello supone un análisis diacrónico entre un pasado ligado a las pertenencias y un presente marcado por la “cultura de lo aleatorio” (Castel, 1997).

Dos hipótesis, que explicitamos en nuestro libro *Tucumanos y tucumanas: zafra, trabajo, migraciones e identidad* (Bs. As., Ed. La Colmena, 2000), sostienen la explicación sobre el disciplinamiento de la fuerza de trabajo, el silenciamiento de las organizaciones gremiales y la precarización de los trabajadores (sobre todo en los niveles más bajos de calificación) a partir de mediados de la década de 1970 (véase Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000).

Creo que la historia de Tucumán no puede comprenderse si obviamos ambos profundos y dolorosos procesos.

Elas recorren esta Tesis en toda su formulación: por un lado, la *dictadura militar* del período 1976-1983 y la ominosa represión que constituyó su *raison d’être* y, por otro lado, la *expansión de la modernización tecnológica*, posibilitada a partir de las condiciones que aquella instaló. Nuestra hipótesis expresa que esta *modernización excluyente*, fue posible a partir del disciplinamiento social de la fuerza de trabajo y la desorganización gremial .

No obstante, otro factor debe ser considerado: la *acción del Estado por omisión* que, en los últimos años del siglo XX, profundizó, entre otras cosas, la incertidumbre de una “permanente migración temporaria” (Moraes Silva, 2001), la carencia de pertenencias materiales y simbólicas. Se diluyó, además, la capacidad de organización colectiva de los sujetos, y con ella, la pérdida y el retroceso en la conquista de los derechos sociales que devinieron en derechos políticos, así como la imposibilidad de construir una identidad política ligada al trabajo en tanto generador de valores de fuerte poder integrador (Castel, 1997: 417).

Entre los sujetos, el aislamiento, como estado, comienza a profundizarse y el poder se diluye. En palabras de la filósofa alemana Hannah Arendt (1998), el reino de la necesidad prima por sobre el de la libertad.

trabajan. Entre estos últimos la tierra que sirve como morada, como materia prima y como fuente de herramientas no es externa a ellos mismos (Lefort, citado por Laclau, 1993).

La forma que adopta la organización del proceso laboral; la modalidad del pago a destajo; el cambio periódico de lugar de residencia; la desocupación; la inestabilidad laboral; la intermediación del contrato, que difumina la relación con el patrón, se suman para componer un cuadro incierto en el que se acentúa el establecimiento de límites al proceso de surgimiento de la acción.

La tradición, como elemento configurador de identidades, no es ahora suficiente para reavivar el espíritu rebelde de los trabajadores rurales azucareros de otrora. Como antaño, el trabajo no puede ya entenderse en tanto espacio de emancipación, si alguna vez lo fue. Las fugaces protestas, tal que “microacontecimientos erráticos” (Badiou, 1990), atadas a la vieja matriz sindical se desvanecen en la demanda clientelística.

Aspectos teóricos-metodológicos

El marco teórico elegido –el paradigma “constructivista”- es de fundamental importancia para *comprender* las voces de los sujetos, sus proyectos, expresiones y posiciones, a menudo, contradictorias que reflejan la complejidad del abordaje de “lo social” y sus dimensiones simbólicas -religión, arte, etcétera- cuando se intenta aplicar el precepto spinoziano.

La etnografía –la “descripción densa”- así como la técnica aportada por la fotografía, presentada en la Galería de fotos- fueron herramientas básicas para explorar las variaciones de la agencia humana que son construidas en cada cultura. La etnografía es utilizada como forma de expansión del conocimiento sobre la comunidad de León Rougés desde la observación participante, entrevistas y relatos de vida. La observación participante nos aporta el conocimiento directo y experiencial de la cultura que queremos “penetrar”.

La investigación se basó en la realización de cinco trabajos de campo -de una duración estimada en una semana cada uno- entre agosto de 1998 y noviembre de 2001.

Se realizaron 31 entrevistas en profundidad a diversos sujetos, que incluyó a: zafreros, cabecillas –líderes de las cuadrillas-; esposas de zafreros; al delegado comunal; a algunos habitantes y comerciantes de León Rougés; al cura de Huasa Pampa; a la/os maestra/os de las escuelas rurales de Huasa Pampa y León Rougés; a sindicalistas de la Federación Obrera de la Industria Azucarera (F.O.T.I.A.); a la coordinadora del Área Materno-Infantil del Hospital de Monteros; a alguna/os feriantes de la Feria de Monteros y a la bibliotecaria de la Biblioteca de la localidad de Los Rojos.

La selección de la/os entrevistada/os se efectuó según los principios del método conocido como “bola de nieve”. También se trabajó con algunas de las encuestas realizadas en el año 1996

–al Dueño del ingenio Santa Rosa- y en el año 1999 así como con la lista de migrantes brindada por la organización sindical F.O.T.I.A.

Las narrativas de los sujetos fueron completadas con el discurso literario que aparece en los epígrafes así como con la inclusión de los retratos que integran la Galería de Fotos. Como expresa Barthes (1993, citado por Moraes Silva, 1998): “Se entiende por lenguaje, discurso, habla, etc. toda unidad significativa, sea verbal o visual: una fotografía será, por nosotros, considerada habla exactamente como un artículo periodístico; los propios objetos podrán convertirse en habla si significaran alguna cosa” (pág. 21).

Las fotografías fueron realizadas en el marco de la investigación y, como entidades autónomas, brindan otros sentidos a los significados puestos por la/el investigador/a de acuerdo al modo en que esta/e compone la gestalt. En ellas irrumpen múltiples significantes que fragmentan el relato.

Plan de exposición

La Tesis se compone de seis Capítulos, incluyendo un Capítulo Introductorio y un Capítulo final dedicado a las Conclusiones, cinco Anexos documentales, una Galería de Fotos y uno que hace mención a la Bibliografía citada y utilizada.

El *Capítulo II* tendrá como objetivo analizar los presupuestos teóricos-metodológicos de los que parte la investigación. Para ello resultó fundamental desarrollar el concepto de *acción* propuesto por Anthony Giddens con la finalidad de interpretar el flujo de la acción, los *acontecimientos* y las dimensiones simbólicas de la acción social –la religión, el arte, las ideologías, la ley, la moral, el sentido común- que demuestren que se han interpretado las formas culturales de otros pueblos -como es el caso de la comuna elegida- como se “penetra un texto literario” (Geertz, citado por Velasco y de Rada, 1997).

El *Capítulo III* tiene como finalidad describir algunas situaciones y procesos _históricos y contemporáneos_ que se desarrollaron en la comuna, tomando como ejes temporales mis viajes de campo e intentando volcar en el texto *dos miradas*: la del investigador y la del sujeto. En este capítulo, dentro de las representaciones que construyen los sujetos, privilegié tres instancias de diferente orden que tienen en común haber moldeado de un modo u otro, pero *de todos modos*, la identidad de estos trabajadores: las construcciones cognitivas y afectivas - históricas y contemporáneas- sobre la *comunidad*, la tierra de origen, como espacio en el que las dimensiones físicas y simbólicas están permanentemente entretejiéndose; sobre el *ingenio*, ubicado dentro de la comunidad, como lugar en el que imperan relaciones de producción y laborales, pero también como símbolo de la relación con el ambiente y socialización de los pobladores, espacio en el que lo secular y religioso se imbrican mutuamente (como veremos

más adelante con el desarrollo de la fiesta de Santa Rosa de Lima, patrona del lugar) y, por último, sobre un hecho de violencia política que impregnó las vidas de los habitantes: la *dictadura militar* del período 1976-1983, que eligió como “espacios de muerte” (Taussig, citado por Isla y Taylor, 1995) a los propios ingenios y escuelas rurales prolongando, de este modo, la “cultura del terror” (Isla y Taylor, 1995). La misma puede reconocer sus orígenes en los años del nacimiento del Ingenio moderno con el mito construido alrededor de un perro llamado *El Familiar*, a los pueblos rurales dispersos por todo Tucumán. Ambos órdenes fueron marcando hitos en la construcción de la memoria colectiva de la comunidad que nos conducen a reflexionar también acerca de la agencia humana.

El *Capítulo IV* aborda el estudio de las migraciones estacionales de los zafreros comprendiéndolas como un proceso histórico a través del que se fue profundizando, en las últimas décadas del siglo XX, el estado de vulnerabilidad social de estos sujetos, desarrollado a partir de formas de dominación fundantes que remiten a los inicios de la industria azucarera y al pasaje de la fase artesanal a la creación del ingenio moderno hacia fines del siglo XIX. Las hipótesis de las que partimos se convierten en lugares obligados para comprender este proceso histórico que culmina con la profundización de situaciones en las que la precarización y la vulnerabilidad, como rasgos históricos de las relaciones laborales de estos sujetos, conducen, a menudo, a la “desafiliación” o la “muerte social” (Castel, 1997).

Por último, el *Capítulo V* se centrará en el estudio del *tiempo de las migraciones* o ausencias temporarias y sus repercusiones en la vida familiar y comunitaria. Con respecto a la *dinámica familiar*, parto de la hipótesis que la experiencia migratoria, liderada por los varones, supone una *modificación en las relaciones de género*. En este sentido, me propongo conocer la estructuración de estas relaciones en este espacio rural, y cómo se redistribuyen los lugares provistos para la mujer, los hijos u otros integrantes de la familia cuando el hombre migra, profundizando la mirada en el nuevo espacio que adquiere la mujer durante su ausencia, la que puede reforzar su papel en el hogar al convertirse en cabezas de familia.

Tomaré para ello, seis relatos de mujeres –esposas de zafreros migrantes- que habitan una pequeña localidad de León Rougés llamada Huasa Pampa, y exploraré en dos dominios: el del *trabajo* y el de la *sexualidad y reproducción*. Al respecto me interesa indagar, especialmente, acerca del cambio y continuidad de ciertos valores, como por ejemplo, la persistencia de los rasgos informales que caracterizan a las uniones maritales en ese lugar, trazando una conexión entre procesos históricos, económicos y estructura familiar (Stolcke, 1986). Observaré detenidamente un tiempo particular en el análisis de las migraciones, el de las *ceremonias* -que marcan los ciclos vitales de la familia- tales como los bautismos, las bodas y/o los funerales, así como otros momentos importantes en la vida familiar.

Por otro lado, siguiendo la línea de pensamiento schutziana, exploraré aquello expresado por el autor acerca del hogar, para las familias seleccionadas: “el hogar al que se retorna no es en modo alguno el

hogar que dejó o el hogar que recordaba y añoraba durante su ausencia. Y, por la misma razón, el que vuelve al hogar no es el mismo hombre que lo abandonó” (Schutz, 1974: 116).

Las migraciones interzafras impactan también en la comunidad. En este caso, ello se traduce en cambios fundamentalmente de tipo económicos (en tanto tiene lugar una disminución de la circulación de dinero y del consumo, que afectan a los comercios y a las ferias rurales que semanalmente llegan a las comunidades), y culturales: el pueblo se convierte en un *pueblo de mujeres* pues los comportamientos migratorios en el mismo se ven atravesados por relaciones de género que se traslucen en procesos liderados por los varones. Con relación a la comuna, tomaré en cuenta las entrevistas realizadas a algunos propietarios de pequeños comercios y a la/os feriantes.

Además, la Tesis incluye cinco Anexos documentales: un Anexo Estadístico; otro sobre las expresiones folklóricas de León Rougés; sobre el Decreto de Desregulación N° 2284/91; otro que contiene gráficos sobre la salud sexual y reproductiva en Monteros y finalmente dos fichas con los rasgos distintivos de los zafreros y las mujeres entrevistada/os.

La Galería de Fotos y la Bibliografía se presentan al final de la Tesis.

Capítulo II

APORTES TEÓRICOS- METODOLÓGICOS

La mediación de las culturas

*“La práctica interpretativa de generar sentido
a través de los hallazgos de uno
es un arte y una política”,
Denzin y Lincoln , 1994.*

*El marco conceptual del estudio de las
migraciones de los trabajadores del surco*

1. Algunos supuestos generales sobre *estructura y acción social* desde el paradigma constructivista

*“En la ciencia no hay hechos desnudos,
sólo hay hechos dentro de un
marco conceptual específico”,*

Berger y Kellner, 1985
(citado por Denzin y Lincoln, 1994).

Por cierto, los interrogantes específicos de esta tesis se enmarcan en una teoría social general que la sustenta, y en una posición ética que implica pensar en los posibles “efectos de teoría”, en tanto pueden suponer, en los términos poder-dominación, lo que Anthony Giddens definió como “dialéctica del control”³, o, su opuesto, una contribución a las posibilidades de opresión de los sujetos.

³Giddens (1982) introduce el concepto de “dialéctica del control” en los sistemas sociales y lo define como la capacidad de los débiles, en las relaciones regularizadas de autonomía y dependencia que constituyen los sistemas

Como expresa Pierre Bourdieu en su obra *La miseria del mundo* (1999), el texto escrito por el investigador es un “acto político de una especie muy particular que consiste en llevar al orden de lo público –mediante la publicación- lo que normalmente no llega allí, o en todo caso, lo que nunca lo hace *en esa forma*” (pág. 541) [cursivas en el original].

En las reflexiones que siguen, el aporte de ambos autores tuvo una impronta central. Por un lado, Anthony Giddens y su teoría de la estructuración, basada en un intento de reconciliación de las perspectivas del actor y de la estructura, en el que la noción de “agencia”, con sus componentes de “poder” y “conocimiento”, iluminó frecuentemente las situaciones de encuentro entre el investigador y los sujetos sociales, observó un valor decisivo en la interpretación de los procesos de cambio social. Por otro lado, Pierre Bourdieu y su propuesta magistral de internalizar el precepto spinoziano de *comprender* que hace explícita en la obra recién citada.

Precisamente, el propósito ordenador de la tesis es *comprender* a los sujetos, en nuestro caso, los *trabajadores del surco* –también llamados *zafreiros*-, como seres activos “capaces” de intervenir en el mundo y producir una “diferencia” en un estado de cosas o cursos de sucesos preexistentes (Giddens, 1995: 51). Detentores de “capacidades” y “conocimientos”, estos sujetos pueden analizar críticamente el mundo que los rodea para luego tomar posición y actuar en consecuencia, aun en las situaciones más extremas de opresión (Long y Long, 1992).

En efecto, la noción de “agencia” remite a la capacidad transformadora de la acción humana, elaboración fundamental de la obra de Marx en su concepción de la *Praxis*. La idea de contingencia en el concepto de acción es central, pues “en cualquier fase de una secuencia de conducta dada, cualquier agente podría haber actuado en forma distinta a como actuó” (Cohen, 1991: 365). Ello que no significa defender, sin embargo, la tesis de la libertad absoluta de la acción, pues, por un lado, en toda relación social existe un acceso asimétrico a los recursos de poder y, además, el margen de libertad de un agente depende de la variedad de actividades que puede realizar con competencia (Cohen, 1991: 365).

El paradigma que orienta esta tesis es el denominado *paradigma constructivista*, esto es, aquel cuyo presupuesto y punto de ruptura inicial es el desplazamiento de una ontología realista a una relativista, en la que las realidades son captables en forma de construcciones múltiples, basadas en la experiencia social, cuya epistemología es subjetivista (el sujeto cognoscente y el sujeto conocido crean el conocimiento) y cuya metodología cualitativa se basa en las técnicas de la hermenéutica a través de un intercambio dialéctico (Guba y Lincoln, 1994).

Los métodos cualitativos suponen los presupuestos del paradigma interpretativo, cuyo supuesto básico es la necesidad de comprensión del sentido de la acción social en el contexto del mundo de la vida y desde la perspectiva de los participantes (Vasilachis de Gialdino, 1992). Supone, además, considerar a los sujetos por quienes nos interesamos en comprender sus vidas,

sociales, de volver su debilidad contra los poderosos Según el autor, un agente que no participa en la dialéctica del control aunque sea mínimamente, deja de ser agente.

como actores sociales cuyas acciones no constituyen respuestas mecánicas o lineales a factores macroestructurales –en nuestro caso, la desregulación de la actividad azucarera, principalmente-, sino que son *seres reflexivos* -capacidad posibilitada por la conciencia práctica y discursiva- que pueden interpretar por si solos el mundo exterior y actuar en consecuencia.

La selección metodológica implica un compromiso por parte del investigador con un determinado estilo de investigación, de epistemología y de forma de representación del mundo en el que interviene. En este caso, el momento presente - caracterizado como “postparadigma” (postmodernismo, postestructuralismo, post - Marxismo) (Marcus y Fischer, 1986)-, en el recorrido histórico trazado por la metodología cualitativa⁴, se nos impone; aquel en que prima el desorden, la cacofonía, la doble crisis de representación y legitimación de las ciencias humanas, de representación de los discursos morales en que se desafía el lugar de privilegio y autoridad del investigador y la “incredulidad hacia las metanarrativas” (Lyotard, citado por Marcus y Fischer, 1986) que previamente legitimaron las reglas científicas, crisis que se sustenta en la búsqueda constante acerca de los modos más adecuados de describir la realidad social.

Como expresan Denzin y Lincoln (1994), “la investigación cualitativa es multiparadigmática y enfocada sobre un objeto. Sus practicantes son sensibles al valor de la aproximación a través de muchos métodos (...) Al mismo tiempo y de forma inherente, se trata de un campo político, formado de múltiples posiciones éticas y políticas” (pág. 6).

El presente capítulo tendrá como objetivo analizar estos presupuestos. Comenzaré pues, por desarrollar el concepto de acción propuesto por Giddens con la finalidad de interpretar el flujo de la acción, los *acontecimientos* y las dimensiones simbólicas de la acción social –la religión, el arte, las ideologías, la ley, la moral, el sentido común- que demuestran que se han interpretado las formas culturales de otros pueblos -como es el caso de la comuna elegida- como se “penetra un texto literario” (Geertz, citado por Velasco y de Rada, 1997).

+

En su obra *Las nuevas reglas del método sociológico* (1987), Giddens entiende la *acción* como “un flujo continuo de `experiencia vivida` (pág. 76) caracterizado por dos componentes de la conducta humana: la “capacidad” y la “cognitividad”. Con el término “capacidad” hace

⁴ N. Denzin y Y. Lincoln (1994) en su artículo “Introduction: Entering the Field of Qualitative Research”, describen cinco momentos históricos por los que atravesó la investigación cualitativa: el momento tradicional (1900-1950); el moderno o la “edad de oro” (1950-1970); el momento llamado de “fusión de géneros” (1970-1986); el de “crisis de representación” (1986-1990) y el “postmoderno” o momento presente (1990 hasta la actualidad). También hablan de un sexto momento en el cual estaría ingresando. El postmodernismo, que se define como una sensibilidad contemporánea que no privilegia ninguna autoridad, ha sido objeto de numerosas críticas relacionadas con una nueva

referencia a lo que enunciáramos en párrafos anteriores como la posibilidad del agente de haber actuado de otra manera; con el de “cognitividad” quiere significar todas las cosas que los miembros de la sociedad conocen acerca de la misma y las condiciones de actividad en su interior.

Para conceptualizar dicha cognitividad este autor considera importante diferenciar la “conciencia práctica” y la “conciencia discursiva”. La primera -relacionada con el concepto de Wittgenstein de “conocimiento de una regla”- alude al conocimiento tácito que es empleado hábilmente en la ejecución de cursos de conducta, pero que el actor no es capaz de formular discursivamente (Giddens, 1982: 3).

La cognitividad de los agentes humanos está enmarcada por un lado, por las condiciones no reconocidas de la acción y por las consecuencias no intencionadas, por el otro. Éstas últimas están sistemáticamente involucradas en la reproducción social, y se transforman, además, en condiciones de la acción; las primeras constituyen un límite a la cognitividad y capacidad de los agentes y entre ellas deberían ser incluidas las fuentes inconscientes de la conducta.

Las razones que tienen los agentes para sus acciones -lo que Giddens define como la “racionalización de la acción”- en tanto se relacionan con el monitoreo reflexivo crónico de la conducta intencionada que los actores sociales rutinariamente llevan a cabo, están implicadas en el modo en que esas acciones se sostienen.

En este sentido, distinguirá “motivo” y “razón” entendiendo la “motivación” como un término procesal referido a la necesidad que impulsa la acción. Según Giddens (1987) este concepto es importante para la teoría social, pues puede operar como condición causal no reconocida de la acción, es decir, como impulsos inconscientes no accesibles al control reflexivo de la racionalización de la conducta. Ambos pueden ofrecer la posibilidad de la comprensión de uno mismo (pág. 129).

Para Giddens, una concepción de acción en ciencias sociales tiene que destacar el hecho de que los actores sociales son conocedores de las acciones de la reproducción social.

La acción está estrechamente relacionada con el concepto de *poder* como capacidad transformadora de la actividad humana (Giddens, 1987:112). Como expresa el autor, “la acción implica de modo intrínseco la aplicación de medios para lograr resultados, producidos mediante la intervención directa de un actor en el curso de los eventos (...) el poder representa la capacidad de un agente para movilizar recursos con el fin de constituir esos medios” (Giddens, 1987: 112).

Para captar por qué los seres humanos actúan de un modo determinado debemos comprender el significado de su actividad, lo que Winch expresa con el término “captar las

forma de escritura: no científica, moralista, que al utilizar la ficción es arte, no ciencia, y cuyos escritores son tildados de nihilistas, fatalistas, radicales y hasta absurdos.

reglas”. Por lo tanto Giddens dirá que la acción significativa es una acción orientada por reglas donde el conocimiento de éstas suministra las razones de los actores de su propia conducta.

Para complementar la idea de la producción de la vida social con la de la reproducción social de las estructuras, Giddens introduce el concepto de *estructura* esbozando, de este modo, su propia *Teoría de la estructuración*.

Con el término de *estructura* hace referencia a los sistemas de reglas y recursos generativos organizados recursivamente. Según el autor, las estructuras existen “fuera del tiempo y el espacio”, es decir, no pueden ser tratadas como los procederes situados de sujetos concretos (Giddens, 1987: 129), las estructuras “carecen de sujeto” y deben ser tratadas como “impersonales”. Una estructura no es un grupo, ni una colectividad ni una organización: estos *tienen* estructuras, es decir, las mismas son propiedades de los sistemas sociales o de las actividades (pág. 122)

Para Giddens, cada acto que contribuye a la reproducción de la estructura es también un acto de producción. La *estructuración* como la reproducción de las prácticas, se refiere al proceso por el cual las estructuras llegan a existir.

Es con la definición del concepto *dualidad de la estructura*, aquel en que las estructuras sociales son constituidas por la actividad humana y son al mismo tiempo el *medio* mismo de esa constitución, que este autor relaciona acción y estructura. Con ese concepto hace referencia al carácter recursivo de la vida social: las propiedades estructurales de los sistemas sociales son tanto medio como resultado de las prácticas que constituyen esos sistemas.

Aquí lo fundamental estriba en que el concepto de *dualidad de la estructura* implica que “las estructuras no deben conceptualizarse simplemente como imponiendo coerciones a la actividad humana, sino en el sentido de permitirla” (Giddens, 1987: 164). La estructuración de las prácticas sociales implica explicar cómo se constituyen las estructuras mediante la acción y, recíprocamente, cómo la acción es constituida estructuralmente.

En este sentido, el concepto de “recursos” es esencial, pues son los medios por los cuales el poder es empleado en el curso rutinario de la acción social, pero son al mismo tiempo elementos estructurales de los sistemas sociales, reconstituídos en la interacción social.

El aporte de Anthony Giddens, que recupera diversas tradiciones subjetivistas, sobre el modelo del agente reflexivo, que obra a través de su conciencia práctica y que posee la capacidad de enunciar mediante la conciencia discursiva las razones que guían su acción así como sus motivaciones inconscientes más profundas, resulta de gran utilidad para comprender las acciones que desarrollan los trabajadores migrantes, en tanto comportamientos que suscitan el ejercicio reflexivo del obrar y la aplicación de reglas y recursos en la constitución de la acción.

Pero, además, requiere pensar a estos sujetos, ubicados en posiciones menos privilegiadas, como sujetos activos, pues “todas las formas de dependencia ofrecen ciertos recursos en virtud de

los cuales los subordinados pueden influir sobre las actividades de sus superiores” (Giddens, 1995: 52).

El paradigma interpretativo asume, como dijimos anteriormente, la necesidad de comprensión de la acción social desde la perspectiva de los participantes, práctica que, como dice Clifford Geertz (1973), “suele designarse demasiado superficialmente como ver las cosas desde el punto de vista del actor, demasiado libremente como el enfoque de la *verstehen* o demasiado técnicamente como análisis émico” (pág. 27).

Esta tesis recupera el “enfoque orientado al actor” desarrollado por el antropólogo rural Norman Long en la Universidad de Wageningen, que está basado en los conceptos centrales de la teoría giddensiana, fundamentalmente en la noción de *agencia humana* (véase el punto 4.1 en este capítulo).

Como expresa Long (1992), “la agencia ubica a los individuos en los mundos de vida específicos en los que conducen sus asuntos cotidianos. También implica reconocer que los individuos y los grupos sociales son, dentro de los límites de su información y recursos y de las incertidumbres que enfrentan, ‘capaces’ y ‘conocedores’; es decir, que diseñan formas de resolver situaciones problemáticas y así se comprometen activamente en la construcción de sus propios mundos sociales” (pág. 33) [nuestra traducción].

Esta perspectiva coloca en el centro de la escena a los “sujetos del desarrollo” (campesinos, trabajadores, empresarios, comerciantes, pero, también, a investigadores, extensionistas y funcionarios públicos), y desecha una práctica empirista lineal, simple y determinista. La orientación al actor parte de reconocer las múltiples realidades o “mundos de vida”, a menudo incompatibles, de los diversos actores que se ponen en contacto en los procesos de desarrollo.

La tesis intenta captar este nivel micro de la vida social en el que los sujetos deben resolver los dilemas cotidianos y, de esa forma, producen y reproducen el sistema social del que participan. Aquello que las personas cuentan acerca de sus vidas, el lenguaje que ellos utilizan y las relaciones que establecen revelan el mundo que perciben y en el que actúan.

Los sentidos sedimentados constituyen aquellos saberes que los actores rutinariamente organizan a través del pensamiento y la acción. Tanto la tradición fenomenológica como el interaccionismo simbólico y la filosofía del lenguaje se refirieron de distintos modos a los conocimientos que permiten a los sujetos comportarse en un contexto cultural determinado. Podemos así mencionar el concepto de “mundo de vida” de Schutz; el de “formas de vida” o “juegos de lenguaje” de Wittgenstein; el de “horizonte” de Gadamer o el de “reflexividad” de Garfinkel.

A continuación voy a ahondar en algunos de estos conceptos estableciendo analogías entre los diferentes autores. El propósito fundamental reside en interrogarse acerca de *cómo*

describir e interpretar la experiencia de otros pueblos o comunidades, en este caso, la comunidad rural de León Rougés.

Esta búsqueda nos conduce a la crisis actual en que se encuentra sumergida la investigación cualitativa en las ciencias humanas, asociada al giro *interpretativo, lingüístico y retórico* de la teoría social: la “crisis de representación”, es decir, aquella en que se cuestiona la posibilidad de los investigadores de capturar la experiencia vivida conectando directamente experiencia y texto (Denzin y Lincoln, 1994), y que, además, remite a la capacidad de los sujetos de informar sobre sus propias experiencias.⁵

2. *Acerca del conocimiento dialógico: saber mutuo y sentido común*

Tal como sostiene Giddens (1987), uno de los problemas fundamentales que debe enfrentar las Ciencias Sociales se relaciona con que su universo de estudio está constituido dentro de los marcos de significado por los actores sociales mismos y los cientistas sociales deben reinterpretar los acontecimientos dentro de sus propios esquemas teóricos mediando el lenguaje corriente y técnico (pág.166).

El científico social pertenece a la sociedad que es objeto de su investigación y comparte con las personas que estudia el “status” de miembro de un mundo de la vida, es decir, como expresa Habermas, no se diferencia en sus interpretaciones y actividades, en sus actitudes frente a normas y valores, en sus marcos de interpretación de otros actores, lo cual tiene implicaciones metodológicas importantes. Giddens aborda este problema en términos de lo que, como veremos más adelante, define como la *doble hermenéutica*: el científico social debe habérselas con un mundo preinterpretado en donde la creación y reproducción de marcos de significado es condición misma de aquello que trata de analizar, la conducta social humana.

En ello se juega la objetividad⁶ que está relacionada con el método de la comprensión que utiliza la ciencia social para obtener conocimiento. Como expresa Heller (1991) el punto central es la comprensión de un juego de lenguaje que afirma ser científico y objetivo.

En este apartado, si bien comenzaré por los primeros filósofos del lenguaje que han abordado la cuestión de la “comprensión” en Ciencias Sociales, me centraré fundamentalmente en la obra de Schutz y de Giddens, sin desconocer los aportes que las restantes filosofías han brindado a las obras de los respectivos autores, profundizando en dos cuestiones: el *conocimiento mutuo* y el *sentido común*.

⁵ Los autores aluden también a una crisis histórica que debe afrontar esta metodología, la “crisis de legitimación”, que tensiona la posibilidad de validación y confiabilidad de los métodos cualitativos.

⁶ La idea de objetividad, como sostiene Hacking (19), básicamente se orientaba a describir las virtudes que debían tener las teorías: ellas debían ser precisas, esto es, adecuarse a los datos experimentales; internamente consistentes y consistentes con otras teorías aceptadas; amplias en alcance y ricas en consecuencias; simples en estructura y organizar los hechos de una manera inteligible.

Daré inicio a esta trayectoria conceptual con la obra de Ludwig Wittgenstein correspondiente al segundo período, denominada *Investigaciones filosóficas*, pues considero que ella ejerció gran influencia en las teorías interpretativas.

En la misma, el filósofo supera la visión positivista predominante en la época del *Tractatus Logico Philosophicus*. La idea central que sustenta es que en el único espacio por el cual podemos preguntarnos por la naturaleza del lenguaje es el “mundo de la vida”, pues el lenguaje es producto de él.

En *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein (1988) define el “juego de lenguaje” como “un todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado” (pág. 25). Imaginar un lenguaje, para él, equivale a “imaginar una forma de vida.” El lenguaje para Wittgenstein antes que “representación” es *acción*, es un *modo de acción específicamente humano* [las cursivas son mías].⁷

El autor utiliza dos metáforas para describir al lenguaje: como “caja de herramientas”, es decir, el lenguaje no tiene sólo una función, sino innumerables funciones, y además se define por el uso; los usos están articulados, pero no son inamovibles. No hay límites prefijados para el lenguaje sino que se caracteriza por su *disponibilidad*. La segunda metáfora alude al “juego”.

Para Wittgenstein lo que ha de aceptarse, lo que está dado es –podría decirse- la existencia de formas de vida. Las reglas que gobiernan una forma de vida funcionan como modelo para describir la conducta. El análisis de Wittgenstein con respecto al concepto de “seguir una regla” y el acuerdo interpersonal que implica, va en este sentido. Winch, discípulo de Wittgenstein, señala que “cuando Wittgenstein explica en qué consiste seguir una regla, lo hace principalmente con la intención de elucidar la naturaleza del lenguaje” (pág. 46) Para Winch, la noción de principio de conducta y la de acción significativa están entrelazadas en forma similar al entrelazamiento de la noción de regla y de “lo mismo” propuestos por Wittgenstein.

Para Winch la posibilidad de reflexión es esencial para explicar la conducta significativa. La comprensión de sí mismo sólo es posible por medio de la apropiación por parte del sujeto de formas lingüísticas “públicamente” disponibles. Este autor introduce la idea de comprensión de la acción humana como *comprensión de reglas* (la acción significativa está orientada por reglas). Las reglas no deben ser entendidas como leyes en el sentido de las ciencias naturales, sino que ellas poseen –como sostiene Giddens- un sentido hermenéutico o interpretativo. De este modo, comprender no es como sostenía Dilthey acceder a la conciencia del otro, sino reconstruir los enunciados accesibles a través del lenguaje.

⁷Giddens en *Las perspectivas actuales de la teoría sociológica* (1979) expresa que la convergencia de la filosofía del lenguaje común y la filosofía de Schutz junto a la hermenéutica contemporánea, han coincidido en que no se puede tratar al lenguaje como un medio sólo apto para efectuar descripciones del mundo. Dado que es un medio de práctica social, se encuentra implicado en todas las actividades que los actores realizan.

La noción de “juegos de lenguaje” (totalidad de reglas que dan sentido a los enunciados y que adquieren sentido en su interior), sin embargo, no cae en la cuenta de la posibilidad de comprender “otras” formas de lenguaje o la transformación de ellos a través del carácter procesual del tiempo.

La hermenéutica moderna y la fenomenología han enfatizado la importancia de las creencias y prácticas cotidianas en la constitución de la vida social.

El fundador de la corriente fenomenológica, Husserl, ha influido decisivamente en la obra de Schutz, quien tomó el mundo cotidiano de la existencia como punto de partida para el análisis de la realidad social. La caracterización de este mundo para Schutz es la de *ser presupuesto*, es decir, que las estructuras de la vida cotidiana no son advertidas por el sentido común: “el sentido común ve el mundo, actúa en y lo interpreta por medio de estas tipificaciones implícitas” (Schutz, 1995: 16).

El individuo según este autor, dispone de un “acervo de conocimiento a mano” integrado por tipificaciones del mundo del sentido común que surgen de una estructura social. “Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias previas sobre él, que son nuestras o nos han sido transmitidas por padres o ancestros; esas experiencias funcionan como un esquema de referencia en forma de conocimiento a mano” (pág. 39). El agente dispone en su vida cotidiana de “recetas” para explicar su conducta, pero en general carece de la capacidad de formular teorías en base a ellas. Los acervos de conocimiento operan dentro de “ámbitos finitos de significado” (término que James -citado por Schutz, 1995- ha nombrado como “realidades múltiples”), dentro de los cuales el agente desarrolla sus actividades desplazándose de un ámbito a otro.⁸

Schutz en *Estudios sobre teoría social* (1974), diferencia el conocimiento del sociólogo del conocimiento del actor lego. El primero es “un observador científico desinteresado del mundo social”, pues se abstiene intencionalmente de participar en relaciones sociales que el actor utiliza para interpretar sus propias experiencias. Tiende a observar, describir y clasificar el mundo social en base a reglas científicas. En cambio, el lego lo experimenta como “un campo de sus actos actuales y posibles, y sólo en forma secundaria como objeto de su pensamiento (...) El organiza su conocimiento según la significatividad que tiene para sus acciones agrupando el mundo a su alrededor como un ‘campo de dominación’.” El mundo para él está estratificado en diferentes capas de significatividad, cada una de las que exige un tipo diferente de conocimiento (pág. 96).

⁸ Según Giddens (1987) el concepto de “formas de vida” (juegos de lenguaje) es análogo a la noción de “realidades múltiples” que Schutz toma de James. Schutz va a abordar esta cuestión separándose de la teoría psicologista de James, por lo cual va a referirse no a “subuniversos” sino a “ámbitos finitos de sentido”. Dirá Schutz: “Hablamos de ámbitos de sentido y no de subuniversos, porque la realidad está constituida por el sentido de nuestras experiencias y no por la estructura ontológica de nuestros objetos” (Schutz, 1995: 28).

En su obra Schutz expresa que el conocimiento del hombre situado en el mundo de la vida cotidiana no es homogéneo: es incoherente, parcialmente claro y contradictorio.⁹ El conocimiento del “sentido común” “está organizado como un mosaico de retazos sumamente desiguales en el que las `experiencias claras y distintas se entremezclan con vagas conjeturas; suposiciones y prejuicios se entrecruzan con evidencias bien probadas; motivos, medios y fines, así como causas y efectos, se engarzan sin una clara comprensión de sus conexiones reales” (Schutz, 1964, citado por Heritage, 1991: 298). En el mundo del sentido común las acciones son, en el mejor de los casos, parcialmente racionales.¹⁰

El mundo de la vida cotidiana no constituye para Schutz, un objeto de conocimiento; es un *objeto de dominación*, está ahí para ser modificado con vistas a la realización de un fin. Esto es lo que Schutz denomina “dominio del motivo pragmático”. En este sentido, el mundo de la vida cotidiana se nos presenta como un mundo con objetos constituidos, con características estables que nos ofrece resistencia. La realidad se comportaría así como aquello que nos resiste, la “objetividad de lo real”.

El hombre en la actitud natural utiliza una “epojé” específica, sostiene; es decir, suspende la duda de la existencia del mundo exterior y de sus objetos. “Desde el comienzo, nosotros, los actores en el escenario social, experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo natural y cultural al mismo tiempo; como un mundo no privado, sino intersubjetivo (...) Esto supone la intercomunicación y el lenguaje”¹¹ (pág. 75).

Schutz propuso que el entendimiento intersubjetivo entre los actores se logra a partir de un proceso en el que ellos asumen la “tesis de la reciprocidad de perspectivas”, es decir, a pesar de las distintas biografías, perspectivas y motivaciones que hace que ellos no posean idénticas experiencias del mundo, tienen que tratar sus experiencias como “idénticas a todos los fines prácticos” (Schutz, 1962, citado por Heritage, 1991: 298).

Giddens diferencia el “conocimiento mutuo” del “sentido común”. Este último es “aquel que estaría comprendiendo un cuerpo más o menos articulado de conocimiento teórico al que es posible recurrir para explicar por qué las cosas son lo que son, u ocurren como lo hacen en el mundo natural y social (...) Las creencias del sentido común apuntalan típicamente el

⁹ Giddens en *La vida en una sociedad post-tradicional* (1997) diferencia el “experto” del “lego”. El experto es cualquier individuo que pueda aducir habilidades específicas o tipos de conocimiento que el lego no posee. Lo que cuenta es la “disparidad de habilidades e información que - en un tipo de acción determinado - hace de uno la `autoridad` respecto del otro” (pág. 36).

¹⁰ Garfinkel, a partir de la lectura de Schutz, originó un nuevo campo para el análisis sociológico que se relaciona con el estudio del razonamiento práctico del sentido común en situaciones de acción ordinarias que ha sido exacerbado en los “experimentos de ruptura”.

¹¹ No sólo en la obra de Schutz sino en Giddens y Bourdieu, el lenguaje cobra un significado relativamente importante como medio de la significatividad y como expresión de las “formas de vida”. A partir de la obra de Wittgenstein del segundo período, el lenguaje no es más un sistema de representaciones sino un modo de “ser en el mundo”.

conocimiento mutuo, el que depende de un `marco de seguridad ontológica' provista por el sentido común" ¹² (Giddens, 1987: 116).

La principal crítica que Giddens en *Las nuevas reglas del método sociológico* (1987) hace a la versión fenomenológica schutziana, a la etnometodología representada por Garfinkel y la obra de Winch se basa en: 1) cada una de ellas se ocupa de la acción como *significado* en lugar de tratarla como *praxis*, o sea, el compromiso de los actores con la realización *práctica* de intereses que incluye la transformación de la naturaleza mediante la actividad humana; 2) hay un desconocimiento de la centralidad del *poder* en la vida social (pág. 53).

En el Prefacio a *Las Nuevas Reglas del método sociológico* Giddens (1987) expresa que "la teoría social debe incorporar un tratamiento de la acción como conducta racionalizada, ordenada reflexivamente por los agentes humanos, y debe captar la significación del lenguaje como medio práctico que lo hace posible" (pág. 10).

Si bien no es nuestra intención detenernos aquí en el concepto de *acción* giddensiano que hemos tratado en el apartado previo, recordaremos sintéticamente su definición, pues es fundamental para entender el concepto de *cognitividad* de los agentes.

Para Giddens la acción es, decíamos, "un flujo continuo de `experiencia vivida' caracterizado por dos componentes de la conducta humana, la "capacidad" y la "cognitividad". Giddens para conceptualizar la cognitividad considera importante diferenciar dos niveles en base a los cuales los agentes son capaces de conocer el medio social que "constituyen en y a través de sus acción": la *conciencia práctica* y la *conciencia discursiva*. Para ello recurre a la noción de Garfinkel de "capacidad de dar cuenta". Ello implica que "los relatos que los actores son capaces de ofrecer de su conducta recurren a los mismos stocks de conocimiento que son requeridos en la misma producción y reproducción de su acción" (Giddens, 1982). Este concepto refiere a las capacidades discursivas pero no agota todo lo que los actores saben y conocen acerca de sus acciones.

La *conciencia práctica* refiere al conocimiento tácito que es empleado por el actor para "proceder" en los distintos contextos sociales, pero que él no es capaz de enunciar discursivamente. Según este autor, la cognitividad de dicha conciencia se conforma según la noción wittgensteiniana de "seguir una regla".

La línea que separa la conciencia discursiva y la conciencia práctica es "fluctuante y permeable". Para Giddens todos los seres humanos en tanto actores son "expertos" de acuerdo al saber que poseen y aplican en la producción y reproducción de encuentros sociales cotidianos. La mayor parte de ese saber es práctico. En este sentido Schutz ha notado que los actores utilizan esquemas generalizados para resolver situaciones de la vida diaria.

¹² Giddens (1995) refiere al concepto de seguridad ontológica como la certeza o la confianza en que los mundos naturales y sociales son tales como parecen ser, incluidos los parámetros existenciales básicos del propio-ser y de la identidad social.

El modo de conocimiento fenomenológico que Pierre Bourdieu expone en *El sentido práctico* (1991), “se propone reflejar una experiencia que por definición, no se reflexiona, la relación primera de familiaridad con el entorno familiar” (pág. 48). Por ello, para este autor sólo puede atenerse a una descripción de la experiencia “vivida” del mundo social, la “aprehensión de este mundo como evidente, como dado por supuesto”. Esta idea de “mundo presupuesto”, como hemos visto, hunde sus raíces en la concepción de mundo de la vida de Schutz.

Para Bourdieu “el mundo práctico que se constituye en la relación con el *habitus* como sistema de estructuras cognitivas y motivacionales es un mundo de fines ya realizados, modos de empleo o camino a seguir, y de objetos dotados de un `carácter teleológico permanente” (pág. 93).

La estructura del *habitus* está en el principio de la percepción y apreciación de toda experiencia posterior. El *habitus* “asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que depositadas en cada organismo bajo la forma de principios [schemes] de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. Pasado que sobrevive en la actualidad y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en las prácticas estructuradas según sus principios (...) El *habitus* tiende a engendrar todas las conductas `razonables´ o de `sentido común´. (...) Es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación con las determinaciones exteriores del presente inmediato (...) El *habitus* se determina en función de un porvenir probable que anticipa y contribuye a realizar porque lo lee directamente en el presente del mundo presupuesto, el único que puede conocer” (págs. 95-98-110).

En esta tesis, las *migraciones estacionales* serán interpretadas como elecciones prácticas aprendidas a través del tiempo y experimentadas en la vida cotidiana de los sujetos; estructuradas como un *habitus* y aprendidas como *estrategias* (líneas de acción objetivamente orientadas que obedecen a regularidades y forman patrones coherentes y socialmente inteligibles). El principio generador de estas prácticas debe buscarse, por consiguiente, en los esquemas mentales de percepción, apreciación, evaluación y acción que constituyen el *habitus*.

En este sentido, la existencia de un *conocimiento mutuo* permite la producción y reproducción de las estructuras. Para Bourdieu, los individuos actúan de acuerdo a su *sentido práctico*: conjunto de esquemas de percepción, de apreciación y de acción que son transmitidos de generación en generación, adquiridos por la práctica y puestos en acción en el nivel práctico sin acceder al nivel de la conciencia. Es a través de estos mecanismos o *habitus* que las estructuras tienden a reproducirse en las prácticas.

Para Giddens (1987), el *saber mutuo* es aplicado en la forma de “*esquemas interpretativos* mediante los cuales los contextos de la comunicación son creados y sostenidos en la interacción (...) El *conocimiento mutuo* es `conocimiento de fondo´ en el sentido que se lo

da por supuesto, y en su mayor parte, permanece inarticulado; por otra parte, no pertenece al fondo en el sentido de que es constantemente actualizado, expuesto y modificado por los miembros de la sociedad en el curso de su interacción” [cursiva y entrecomillado en el original].

Lo que Giddens denomina *saber mutuo* no es directamente asequible a la conciencia de los actores; la mayor parte de ese saber es de carácter práctico, en gran parte, implícito y se utiliza para crear y sostener encuentros: “es el conocimiento que se da por sentado para sostener la comunicación de la interacción” (Giddens, 1987: 108). La condición para hacer descripciones válidas de una forma de vida es que sea posible participar en ella. Ello implica para el autor un “conocimiento mutuo” compartido por el observador y los participantes. En tanto el *sentido común* refiere a “creencias proposicionales implícitas en la conducción de actividades cotidianas” (Giddens, 1995: 360).

Giddens (1979) caracteriza como una relación de “ida y vuelta” aquella que ocurre entre el lenguaje del sentido común y el de la ciencia social, dado que los conceptos introducidos por los científicos sociales pueden ser “apropiados” por los actores y llegar a formar parte del discurso del lenguaje del sentido común.

Pero, además, el autor aporta una cuestión interesante en lo que refiere al saber mutuo, como aquel que “denota el necesario respeto que el analista social debe tener por la autenticidad de la creencia o por la *apertura* hermenéutica en la definición de una vida social “ (Giddens, 1995: 359). Es, dirá Giddens (1979), el medio necesario para identificar lo que está sucediendo, sin por ello, negar la evaluación crítica de las creencias de los actores.

Los saberes locales (saberes rutinarios para Giddens o “*habitus*” para Bourdieu) constituyen redes de sentido, interpretaciones que los sujetos realizan (discursiva y preconscientemente) del mundo en el que viven, en sus producciones lingüísticas y en sus prácticas.

“Llegar a conocer una forma de vida es ser capaz de orientarse a ella; ello significa – expresa Giddens (1987)- poseer el conocimiento mutuo necesario para sostener encuentros con otros, prescindiendo de que esta capacidad sea realmente empleada” (pág. 152). Es decir, el investigador debe emprender la tarea hermenéutica de la mediación de las descripciones de las formas de vida, que luego deben ser transformadas, en categorías científicas. Esto conduce a lo que Schutz ha denominado el “postulado de la adecuación”, según el cual los conceptos técnicos de las ciencias sociales deben poder ser traducibles al lenguaje cotidiano de los participantes de un mundo de la vida para que los actores legos alcancen su comprensión en los términos de sus propios conceptos. Giddens, en su crítica al mismo, dirá que la *doble hermenéutica* no depende de esta circunstancia, sino de la capacidad del observador de captar en primer término esos “conceptos legos” por medio de los cuales se orienta la conducta de los actores (pág. 162).

De acuerdo con las expresiones de Schutz, la idea de mundo de la vida en común implica, como explicamos párrafos atrás, una “reciprocidad de perspectivas” que puede asumir

el individuo. De este modo, los objetos y sucesos del mundo son comunes a todos los sujetos porque “desde Allí (posición del cuerpo del Otro) puedo percibir las mismas cosas que percibo desde Aquí (posición de mi cuerpo)” (Schutz, 1995:20). La intercambiabilidad de perspectivas entre los actores constituye entonces, el punto de partida para una realidad compartida.¹³

Con respecto al saber científico, me interesaría rescatar la reflexión que hace Bourdieu en su obra *La miseria del mundo* (1999) acerca de la posibilidad de “abandonar el punto de vista único, central, dominante –en síntesis, casi divino- en el que se sitúa gustoso el observador (...) en beneficio de la pluralidad de puntos de vista coexistentes y a veces, directamente rivales”, y prosigue: “No basta con captar cada uno de los puntos de vista por separado. También hay que confrontarlos como ocurre en la realidad, no para relativizarlos dejando actuar hasta el infinito el juego de las imágenes cruzadas sino, muy por el contrario, para poner de manifiesto, por el mero efecto de la yuxtaposición, lo que resulta del enfrentamiento de visiones del mundo diferentes o antagónicas (...)” (pág. 9).

El cientista social estudia un mundo que es significativo para aquéllos que lo producen y reproducen a través de sus actividades y prácticas cotidianas. La relación que los científicos establecen con los actores es “dialógica” como ha sostenido Gadamer, y por lo tanto, “comprender una forma de vida” implica también considerar el impacto de la intervención no sólo en el nivel ético, sino también político. Las investigaciones y teorías influyen en los actores, y el ser éstos reconocidos como “agentes capaces y conocedores” lleva implícito no sólo una concepción de la acción, sino y fundamentalmente, un punto de vista político.

En este sentido, como sostiene Giddens (1982), “los seres humanos no constituyen un objeto inerte de conocimiento, sino que son agentes capaces de –e inclinados a- incorporar la teoría e investigación social a su propia acción en dos sentidos contrapuestos: acentuando relaciones de dominio o promoviendo modos de emancipación” (pág.).

En el siguiente apartado, me referiré al “acto político” (Bourdieu, 1999) que implica la escritura etnográfica y al lugar de las voces en el texto.

3. Tras las huellas de la polifonía¹⁴: narración y textualidad

*“No hay historias esperando fuera para ser contadas,
y no hay verdades indiscutibles esperando a ser registradas,
sólo hay historias que quedan por construir”,*

N. Denzin, 1997.

¹³El hombre es un ser social, existen el lenguaje y otros sistemas de comunicación; la vida consciente del otro es accesible para mí; por lo tanto puedo comprender al otro y sus actos. Para Schutz este mundo de la vida no es mi “mundo privado” pues los demás “semejantes” también pertenecen él como alteregos o subjetividades. El mundo que se experimenta es un mundo intersubjetivo y por ende, accesible a cualquiera (Schutz, 1995:130).

¹⁴ Una versión anterior de este apartado fue elaborada en colaboración con Norma Giarracca en dos trabajos recientes (véanse Giarracca y Bidaseca, 2000 y Giarracca y Bidaseca, 2001).

Desde que Marcus y Cushman definieron como ficción al “realismo etnográfico”, las críticas se profundizaron, y por consiguiente, se tendió a buscar la polifonía -despliegue de voces a veces en disputa- y a recrear esta plurivocalidad en el texto. Esta nueva concepción acerca del lugar que las voces ocupan en el texto parte del concepto de “novela polifónica” que desarrolló Bajtin (1993), desde una concepción dialógica de la lectura, a partir de la novela rusa de Dostoievski. En ella los personajes poseen voz propia, independiente de la voz del autor, y a menudo, se desarrollan en disonancia.

Frente a los “textos realistas” de principios del siglo XX, los “textos modernos” introdujeron una reciprocidad de perspectivas entre el analista y los sujetos y establecieron nuevos modos de textualidad: el diálogo; el discurso; los textos cooperativos y el surrealismo, entre otros.¹⁵

El analista debe trasvasar su propia subjetividad en la elección del texto; esto es, seleccionar de modo arbitrario, fragmentos de la vida de los hablantes aceptando con complicidad la construcción artificial de sentidos.¹⁶ En este nivel, ambas identidades se modelan recíprocamente; los interlocutores, a pesar de situarse en diferentes posiciones del espacio social, intercambian puntos de vista. En el nivel del discurso, los ‘otros’ son fijados textualmente.

Como sostiene James Clifford (1988), la textualización implica una autoridad interpretativa que excluye el diálogo.

La metáfora del diálogo, que emula la de la “cultura como texto” (Geertz, 1993), ha sido central en las discusiones acerca de la escritura etnográfica. En su artículo “Ethnography and Interpretative Anthropology”, Marcus y Fischer (1986) expresan que el diálogo se tornó central para expresar el modo en que los antropólogos se involucran en los procesos comunicativos con otras culturas. Al respecto citan las ideas más relevantes, como la noción de “terceras partes” de Lacan presente en cualquier conversación o entrevista¹⁷; la yuxtaposición de los conceptos de “experiencia cercana y “experiencia lejana” desarrollados por Geertz¹⁸ (1994) y la perspectiva

¹⁵ En el primer caso, la etnografía se nutre de la experiencia inmediata del trabajo de campo reproduciendo, por ejemplo, pasajes de entrevistas o autobiogramas; en el segundo caso, se estructura el texto en términos de una retórica tratando de capturar el discurso oral en forma textual. Por su parte, los “textos cooperativos” son elaborados por los sujetos y el analista en forma conjunta, y por último, los “textos surrealistas”, a modo de puzzle, reproducen pasajes de historias de vida o entrevistas incluyendo al lector en el proceso de interpretación (Giarracca y Bidaseca, 2001).

¹⁶ Ello implica serias limitaciones relacionadas con la puesta escrita: la fidelidad a lo dicho durante la entrevista y la legibilidad que implica trasladar la experiencia oral al texto.

¹⁷ Lacan y otros han señalado que en la conversación entre dos personas siempre hay, al menos, una tercera que constituye la mediación de la internalización de estructuras culturales inconscientes en el lenguaje, terminologías, códigos no verbales de comportamiento, que conforman el imaginario real y simbólico (Marcus y Fischer, 1986: 31).

¹⁸ Conceptos de “experiencia próxima” son aquellos que alguien puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera. Conceptos de “experiencia distante” son aquellos que los especialistas emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos (Geertz, 1994: 76).

dialéctica del diálogo formulada por Gadamer en la que integra la noción de mediación lacaniana y de yuxtaposición de Geertz (págs. 30-31).

En esta relación dialógica que ambos -etnógrafo y sujeto- acuerdan, se plasman experiencias, imágenes, prejuicios, representaciones de la alteridad, pero también la misma situación de investigación puede conducir a que el sujeto perturbe nuestra posición de *traductores*. Es el momento en que se evanesce nuestra mediación hermenéutica y el excedente de sentido, instala, de este modo, una tensión entre el autor y su escritura (Giarracca y Bidaseca, 2000).

Decíamos párrafos atrás que la producción textual que elabora el analista puede implicar para los sujetos la oportunidad de *explicarse*. Esta reflexión nos remite a profundizar en el tema de la identidad.

En los momentos en que la situación de entrevista deja de ser tal para convertirse en “entrega emocional” de aquellos recuerdos más íntimos, más emotivos, la voz del entrevistado aparece habitada por una heteroglosia en la que es posible reconocer otra voz, la autobiográfica.

¿Qué avatares recorre la voz del entrevistado hasta llegar al texto que es ofrecido al lector? ¿Cómo interviene el analista en el proceso de alteración de una identidad que se cree indemne?

Para responder a estos interrogantes nos remitiremos a los tres niveles de análisis que explicita Régine Robin (1989): el nivel de lo autobiográfico o personal; el de la “identidad narrativa”, que es la narración que el individuo hace de sí mismo sobre sí mismo; y el nivel ficcional, que remite a la omnipotencia del escritor sobre lo que él inventa.

En estos tres niveles reside la dificultad de la narración, así como del intento de dar cuenta de la vida de otro, de su trama identitaria construida a través de complejas mediaciones. Allí es donde se impone el límite de lo decible, donde se cuestiona la legitimidad del texto resultante, donde la vida del otro se torna inasible. Ello conduce a plantear la tematización de los relatos de vida como acceso directo a la experiencia, que concierne a la palabra del otro recogida a través de las diversas técnicas cualitativas que emplean las ciencias sociales: entrevistas, historias de vida, autobiogramas, etc. El objetivo es, como expresa Robine (1989), “poder promover en la escritura la diversidad cultural que uno promueve” (pág. 73).

Este estudio intentará hallar un modo de reproducir en el texto los diversos puntos de vista existentes, rescatando la multiplicidad de voces que intervienen en la interpretación de los procesos sociales, sin renunciar aún a la interpretación propia. En este sentido, las entrevistas, historias de vida y otras texturas textuales, serán tratadas de modo de hacer emerger de ellas la pluralidad de perspectivas que coexisten en la cacofonía; extraer del tejido de voces la trama cultural que entretejen los diversos actores: los trabajadores del surco, las mujeres, y aquellas voces que representan las instituciones de la comuna: religiosas, comunales, etc., así como sus

propias representaciones, imágenes y metáforas acerca de la alteridad, de lo sagrado, de los objetos y sucesos pasados.¹⁹

Como lo sugiere la lógica de la interpretación de textos, “existe una *plurivocidad específica* en el significado de la acción humana. También la acción humana es un campo limitado de interpretaciones posibles” (Ricoeur, 1985).

4. El concepto de *mundo de la vida*: múltiples realidades y experiencia etnográfica

En las primeras páginas de este capítulo hice alusión a los supuestos del paradigma interpretativo: la resistencia a la “naturalización” del mundo social; la relevancia del concepto “mundo de la vida”; el pasaje de la observación a la comprensión y la *doble hermeneútica*, objeto de tratamiento en el apartado anterior (Vasilachis de Gialdino, 1992). Con la intención de continuar con la problematización inherente a la comprensión e interpretación de procesos sociales, en este apartado me esforzaré por precisar otro de dichos supuestos: el concepto de *mundo de la vida*. El mismo será utilizado para analizar la cotidianeidad de los trabajadores del surco en los procesos de desplazamiento en el agro tucumano.

Esta inquietud condujo a replantearme aquellos mismos interrogantes que suscitaron el interés por la tema de la *comprensión* entre diversos autores, cuando el investigador y sus informantes no comparten –como en este caso- el mismo mundo de la vida: *¿cómo es posible la comprensión de otras culturas sin la existencia de un mundo de la vida en común?*

Para ello, abordaré a partir del tema de estudio esbozado en la tesis, la concepción de conocimiento como “encuentro de horizontes” y las “situaciones de interface” que define Norman Long (1996) como puntos críticos de intersección entre mundos de vida distintos, en base a la relación que el investigador establece con sus informantes en el encuentro transcultural que implica el trabajo etnográfico.

En segundo lugar, esbozaré la línea de pensamiento de Alfred Schutz, quien introdujo el concepto fenomenológico de *mundo de la vida* a partir de Husserl, para luego desarrollar, la crítica de Anthony Giddens a Schutz acerca de la posibilidad *fragmentada* de comprensión del “otro”.

Luego, introduciré la concepción de Jürgen Habermas, quien elabora el concepto de mundo de la vida desde una perspectiva reconstructiva, introduciendo el *concepto cotidiano de mundo de la vida* y, por último, citaré a Clifford Geertz, exponente de la Antropología

¹⁹ El proyecto postmoderno se funda pues en el “reconocimiento de la futilidad y la opresión del proyecto moderno”, el sueño moderno de un relato único, el “viejo relato”, en contraposición al “nuevo relato” que se está conformando (Lincoln y Denzin, 1994).

hermenéutica, cuyo pensamiento habilita una respuesta a la posibilidad cierta de comprender mundos de vida distintos.

4.1 NORMAN LONG: *conocimiento e interfaces. Un enfoque orientado al actor*

Entre los diversos objetivos propuestos en la tesis, el principal de ellos -y más abarcativo, por cierto- consiste en *comprender los mundos sociales, culturales y de vida de los migrantes, sus trayectorias laborales y cotidianas desde la perspectiva orientada al actor* (Long, 1992).

En su artículo “Agency and Constraint, Perceptions and Practice. A theoretical Position” (1997), Norman Long describe las características que debe asumir un “enfoque orientado al actor”. Por consiguiente, tal enfoque vincula -según sus propias palabras-:

1. Investigaciones y análisis basados sobre reportes o “eventos críticos” de actores definidos;
2. Identificación de los actores relevantes y las arenas específicas de acción y conflicto;
3. Documentación etnográfica de las prácticas sociales de los actores y los modos a través de los cuales sus acciones son materializadas en el desarrollo de tecnologías, recursos, discursos y textos (por ejemplo, en la forma de documentos formales, decisiones o marcos normativos);
4. Atender a las redes sociales, la distribución de significados y las construcciones sociales de valores generados en las diferentes arenas/situaciones;
5. Focalizar sobre los procesos de organización relevantes a las arenas y dominios institucionales;
6. Delinear las interfaces críticas que describen los puntos de contradicción o discontinuidad entre diferentes (y a veces incompatibles) mundos de vida de los actores, incluyendo no sólo los grupos locales sino también los actores institucionales “intervinientes” ;
7. Elucidar el proceso de construcción del conocimiento/poder implicado en estas arenas e interfaces de conflicto y negociación, brindando especial atención a la reconfiguración de relaciones y valores;
8. Considerar cuán importantes y complejas son las situaciones problemáticas y eventos críticos y cómo estas definiciones cambian las estrategias organizacionales de las partes involucradas;

9. Identificar analíticamente los discursos y prácticas subyacentes a las nuevas formas sociales emergentes y conexiones (pág. 3).

Acercarnos a esta perspectiva implica el reconocimiento de “realidades múltiples”, a la vez que requiere, a nivel metodológico, formas de explicar “mundos sociales” diferentes y, a menudo, incompatibles. Esto último hace explícita la necesidad de incorporar el proceso por el cual el investigador penetra en los mundos de vida de los investigados y viceversa, e implica por consiguiente, un tipo de etnografía más reflexiva.

Con respecto a estas “realidades múltiples”, no se trata, pues, como observé hace algunos momentos, de las mismas “realidades múltiples” que describió Schutz siguiendo las huellas de William James quien las definió como “subuniversos”. Como explica Giddens, deben estar mediadas culturalmente. Dado que la realidad misma del trabajo etnográfico significa una compleja mediación intercultural, de modo que ésta ya no es “el mundo inmediato de los ‘otros’, sino el mundo entre nosotros y los otros” (Hastrup, 1992). La experiencia del trabajo etnográfico requiere la deconstrucción de aquellas interacciones que se establecen entre el investigador y sus informantes.

Esto nos acerca a la pregunta que guió esta trayectoria conceptual: *¿cómo el investigador comprende u obtiene conocimiento de sus investigados a través de esa instancia de mediación cultural?* Para responder a este interrogante debemos profundizar en el análisis de las “situaciones de interfaces” (Long, 1996) definidas como punto crítico de intersección entre diferentes sistemas sociales, campos o niveles de orden social, donde las discontinuidades estructurales basadas en las diferencias de valores normativos e intereses sociales pueden ser más fáciles de encontrar” (pág. 147).

Como ha afirmado Schutz, el conocimiento de la vida cotidiana se organiza en espacios alrededor del “aquí y ahora” de los actores que representan el centro de aquel mundo. A partir de ese centro el conocimiento es ordenado en contextos espaciales y temporales de diferentes grados de relevancia: primero en situaciones cara a cara y luego en contextos más distantes en los que los encuentros se tipifican y adquieren mayor anonimato. Las situaciones de interfaces coinciden con este tipo de encuentro cara a cara entre individuos con diferentes intereses, recursos y poder y puede acercarnos a la cuestión de la emergencia del conocimiento en los procesos de interacción, confrontación, acomodamiento y negociación de los mundos de vida de los actores.

Si tomamos al conocimiento como proveniente de un “encuentro de horizontes” (Dissanayake, citado por Long, 1996), lo que implica acercar la brecha existente entre dos mundos: un mundo familiar y uno menos familiar, donde los significados y conocimientos son construidos sobre la experiencia social acumulada y sobre las disposiciones adquiridas culturalmente (pág. 146), el investigador puede acceder a comprender el mundo de vida del

investigado a pesar de la separación que implica la distancia espaciotemporal a la que ambos se encuentran destinados. El conocimiento emerge, expresan Long y Villarreal (1996), como producto de la interacción y diálogo entre los actores involucrados, o de la “conversación” entre el etnógrafo y el informante de la que habla Geertz (1993). El trabajo etnográfico se define así como un encuentro transcultural, y de este modo, queda superada la posibilidad fragmentada e incompleta de conocimiento del “otro” o de otras culturas, que expuso Schutz (como veremos enseguida), atrapado en su misma concepción fenomenológica del mundo de la vida.

El abordaje etnográfico que adoptamos para la comprensión de los mundos de vida de los actores rurales, prioriza la comprensión de las situaciones de la vida cotidiana y de los significados que los sujetos les asignan a sus experiencias para explorar las *variaciones de la agencia humana* que son construidas en cada cultura (Long, 1992: 22) [las cursivas son mías]. En este sentido, lo que hace un intérprete es comprender a partir del contexto etnográfico, entre los contenidos de las manifestaciones no inteligibles y su propio universo simbólico, proceso que Habermas define como “comprensión reconstructiva” (véase al respecto el punto 4.4 en este capítulo).

Pensamos en la posibilidad de que, a través del método etnográfico, podemos capturar la complejidad de las realidades que pretendemos conocer, sin asumir de modo ingenuo, que sólo mediante la interacción con los informantes, accederemos a revelar las circunstancias que rodean sus vidas. No desconocemos que existen límites concisos en la interacción, y que entre la variedad y flexibilidad de respuestas que los actores dan a los dilemas cotidianos, se encuentra también aquella que genera la intervención sociológica.

En este sentido, según Habermas (1988), el mundo de la vida sólo es accesible y comprensible a quienes participan de las comunicaciones; el intérprete puede acceder a su objeto de estudio como participante del mundo de la vida y de este modo, influye en los mismos procesos comunicativos que ha entablado. Esto significa que “la investigación antropológica implica un tipo específico de intervención por parte de los investigadores: una intervención al interior de las vidas, de los mundos personales de los actores locales y viceversa” (Seur, 1992: 148).

Los actores que son protagonistas de este estudio, los trabajadores del surco, aún cuando comparten un mundo de vida en común y una situación que implica condiciones de subordinación, son heterogéneos en relación con las estrategias que adoptan, con las características que adquieren sus propias representaciones, universos simbólicos, culturales, etcétera, y al sentido que le otorgan a los sucesos y a las cosas. Entre ellos, el significado que le asignan a tierra, no es el mismo para unos (los campesinos) que para otros (los trabajadores).

El campesino se encuentra involucrado en la construcción y sostenimiento de su finca, en la comercialización de su caña, en las relaciones que debe entablar con otros actores (ingenios, cooperativas, etcétera), posee un conocimiento diferente que debe utilizar para

enfrentar los problemas que se le plantean y para procesar la experiencia social, así como para divisar modos de enfrentarse con los dilemas cotidianos. Esta distinción marca probablemente una diferenciación de sentidos: los campesinos son propietarios de la tierra que trabajan, de modo que la agricultura para el campesinado, más que una simple actividad es una forma de vida que refuerza el vínculo con la tierra.

En cambio, los trabajadores rurales, *trabajadores sin tierra*, carecen de esa relación con la tierra y deben vender su fuerza de trabajo a los ingenios, a empresas agrícolas o incluso a los mismos campesinos. Es por ello que debemos acercarnos a una comprensión de los mundos de vida de cada otro e intentar, como investigadores, reconstruir las reglas a partir de las cuales los actores en su capacidad agencial han producido y entendido esos actos mediante el método habermasiano de la “comprensión reconstructiva”.

Sin embargo, la situación de estos actores sociales es más compleja para reducirla a un análisis de la relación que ellos establecen con el mercado laboral. Así pues, el análisis de las formas de subsistencia de estos actores rurales debe centrarse en comprender cómo los procesos económicos configuran los mundos sociales y de vida de estos actores, pero también qué traducciones hacen ellos de los mismos. Y esto nos conduce nuevamente al problema de la traducción e interpretación, no ya del investigador, sino de los propios actores. Dado que la perspectiva centrada en el actor descansa en el concepto de “agencia”, el cual permite definir a los individuos como participantes activos en la construcción de sus mundos sociales resaltando la capacidad de los actores de monitorear, evaluar y alcanzar por ellos mismos una comprensión cognoscitiva de los mismos (Long y Long, 1992).

De este modo, el análisis deberá incluir la comprensión de la transformación de los significados en los mundos de vida de los actores así como también, la traducción que hacen ellos de los mismos.

Por consiguiente, utilizaré como herramienta privilegiada de análisis, un tipo de etnografía abarcativa que integre la cotidianeidad de sus vidas, el trabajo, la relación con el tipo de cultivo (la caña), la cultura regional y local, las redes familiares y sociales, la historia familiar de sus padres y abuelos, etc., es decir, priorizaré ámbitos de acción que incluyan desde los laborales hasta los afectivos, culturales y comunicativos, para lo cual la historia de vida (método biográfico) y el análisis del discurso, complementarán las técnicas que serán utilizadas para este fin.

Como sostiene Habermas (1990) con relación al *concepto cotidiano de mundo de la vida*, las personas en la práctica comunicativa cotidiana hacen exposiciones narrativas de lo que acontece en su mundo de la vida, a través de un concepto “profano” de “mundo” (pág. 193). El análisis de estos textos narrativos al permitir la observación de cómo los actores identifican y describen los sucesos que ocurren en el mundo de la vida, “cómo *entrelazamos* y *secuencializamos* en el espacio social y en el tiempo histórico las interacciones de los miembros

del grupo dando lugar a unidades complejas, cómo explicamos desde la perspectiva del dominio de situaciones las acciones de los individuos y los sucesos que les sobreviven, las hazañas de los colectivos y los destinos que éstos sufren" (Habermas, 1990: 194), puede ayudarnos a comprender ese sentido "profano" que los actores le asignan.

Por último, acercarnos a comprender los mundos de vida de estos actores desde esta perspectiva implica persuadirnos de que la esencia de la ciencia social se basa en que "ella extrae el significado de lo significativo" (Heller, 1991: 76), por ejemplo, penetrando hermenéuticamente en otra forma de vida a través de acceder al testimonio de los miembros participantes de ella y logrando la "fusión de horizontes" gadameriana entre la cultura y el intérprete; tratando de captar "las fracturas, las contradicciones, los aspectos inexplicados, las múltiples perspectivas sobre los hechos y recrear esta multiplicidad en el texto ofreciendo la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos o reproduciendo el carácter dialógico de la construcción de interpretaciones" (García Canclini, s/f).

4.2 ALFRED SCHUTZ y la concepción fenomenológica del *mundo de la vida*

Para Alfred Schutz el *mundo de la vida diaria* en el cual nacemos, es el mundo intersubjetivo experimentado por el hombre; "es primordialmente la escena de nuestras acciones y el *locus* de resistencia a la acción; no sólo actuamos dentro del mundo sino sobre él" (Schutz, 1995:16) [el resaltado es del autor].

Cada individuo se sitúa en la vida de una manera específica según lo que Schutz denominó su "situación biográfica". Ésta define el modo de ubicar el escenario de la acción. Para Schutz: "la situación actual del actor tiene su historia, es la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas previas, que no son experimentadas por el actor como anónimas, sino como exclusivas y subjetivamente dadas a él y sólo a él" (Schutz, 1995:17)

De acuerdo con las expresiones de Schutz, esta idea de mundo de la vida en común implica una "reciprocidad de perspectivas" que puede asumir el individuo. De este modo, los objetos y sucesos del mundo son comunes a todos los sujetos porque "desde Allí (posición del cuerpo del otro) puedo percibir las mismas cosas que percibo desde Aquí (posición de mi cuerpo)" (Schutz, 1995:20). La intercambiabilidad de perspectivas entre los actores constituye entonces, el punto de partida para una realidad compartida.

El hombre es un ser social, existen el lenguaje y otros sistemas de comunicación; la vida conciente del otro es accesible para mí; por lo tanto puedo *comprender* al Otro y sus actos. Para Schutz, "la comprensión es el modo privilegiado de experiencia de los miembros de un mundo social de la vida" (Habermas, 1990: 478) Para él este mundo de la vida no es mi "mundo privado" pues los demás "semejantes" también pertenecen él como alteregos o subjetividades.

El mundo que se experimenta es un mundo intersubjetivo y, por ende, accesible a cualquiera (Schutz, 1995:130).

Según Husserl (citado por Schutz, 1995), el “mundo de la vida me está dado primordialmente como mi mundo cultural, es decir, como un mundo de significación que el ser humano en cuestión contribuye históricamente a crear (...) Aquí estoy yo y mi cultura; ella me es accesible y lo es a mis compañeros de cultura como un tipo de experiencia de otros” (pág. 132). Según esta tradición filosófica, la posibilidad de acceder a otra cultura sólo se puede dar a través de un complicado proceso de comprensión: “en el nivel básico de la naturaleza común que en su estructura espaciotemporal específica constituye el horizonte del ser para el acceso a todos los múltiples fenómenos culturales”.

Nuestro mundo cotidiano es desde el comienzo un *mundo intersubjetivo de cultura*; lo es porque el mundo de la vida constituye un universo de significación, una estructura de sentido que debemos interpretar y de interrelaciones de sentido que instituímos mediante nuestra acción en este mundo de la vida. Es también un mundo de cultura, porque somos siempre conscientes de su historicidad que encontramos en la tradición y los hábitos que son el sedimento de la acción de los Otros (Schutz, 1995:138).

Para el investigador, como “hombre de ciencia”, el mundo de la vida como objetivo de investigación científica será, predominantemente, el mundo de la vida de otros, los observados (Schutz, 1995:141).

Por otro lado, este mundo también “es, desde el principio, un mundo sociocultural dentro del cual me relaciono en múltiples formas de interacción con los semejantes a quienes conozco en grados diferentes de intimidad y anonimia. En cierta medida (...) comprendo su conducta si comprendo los motivos, objetivos, elecciones y planes que se originan en *sus* circunstancias biográficamente determinadas. Sin embargo, sólo en situaciones particulares –y aún entonces de modo *fragmentario*- puedo experimentar los motivos, objetivos, etc., de los otros” (Schutz, 1995:80) [el resaltado es mío].

Se plantea entonces, un problema metodológico que es interesante analizarlo en el ámbito de la Antropología, en términos de individuos que no se forman en una misma cultura: *¿cómo accedo como investigador a comprender al “otro” ?* Es decir, si para Schutz la pertenencia a este mundo de la vida en común es la condición para la comprensión, *¿cómo es posible entonces la comprensión cuando no hay un mundo de la vida en común entre investigador e investigado?*

En este sentido, para Schutz el mundo social es una totalidad de perspectivas. El investigador debe reconstruir las perspectivas de los demás para lo cual este abandona su perspectiva de sujeto cotidiano. De este modo, para Schutz, en la ciencia social hay una reconstrucción de segundo grado frente a la de primer grado de la vida cotidiana.

Además, según este autor, la comprensión de la conducta de los otros puede analizarse como un proceso de “tipificación” a través del cual el actor aplica esquemas interpretativos ya aprendidos para entender el significado de la conducta de otros a partir de lo que él denomina “acervo de conocimiento a mano”. Este se edifica y actúa dentro de las “realidades múltiples” o “ámbitos finitos de significado”. No obstante, para Schutz este desplazamiento de los actores entre las diferentes realidades no se encuentra libre de obstáculos, sino que produce un “choque” en los mismos.

Si bien Schutz habla de “realidades múltiples”, estos universos según Giddens (1987) son autosuficientes y están carentes de mediación. Cada cultura posee diferentes formas de vida; su comprensión, como condición ontológica de la vida humana, descansa en la posibilidad de captar sus mediaciones a través de los universos culturales, simbólicos, etc. Sin embargo, Schutz a pesar de sus esfuerzos y por su misma formación fenomenológica, no logró escapar a la explicación psicológica de la comprensión. De este modo, en la fenomenología schutziana queda abierta la idea de cómo experimenta el actor a los otros actores que no comparten un mundo de la vida en común.

Varios autores han criticado la línea de pensamiento de Schutz. Entre ellos Giddens (1987) adujo que la filosofía de Schutz permaneció vinculada a la perspectiva del ego y a la posibilidad de alcanzar tan sólo un conocimiento fragmentario e imperfecto del otro, “cuya conciencia debe permanecer totalmente cerrada para nosotros” (pág.18). En la filosofía fenomenológica de Schutz queda irresuelta la cuestión de la comprensión de otras culturas. Para ello se necesita la aplicación de lo que Giddens llama la “mediación” entre las culturas o entre diferentes *marcos de significado*.

Para Giddens las expresiones, los significados de términos o las descripciones de los actores tienen que ser captados hermenéuticamente en relación con lo que él denomina *marcos de significado*. Esto nos permite hacer traducciones de un lenguaje a otro o analizar en forma crítica otras culturas. La mediación de estos marcos implica un problema hermenéutico cuando se trata de acceder a otros períodos históricos o culturas distantes, problema que puede ser resuelto a través de lo que Giddens denomina respeto por la *autenticidad* de estos niveles de significado, lo que permite comprender otras formas de vida a quienes no han participado directamente en la elaboración de sus descripciones etnográficas. Ello implica no sólo atrapar las coherencias, sino también aquello que podemos definir como “incoherente” dentro de esos marcos de significado, sostiene Giddens.

La captación de estos marcos que caracterizan formas particulares de vida, depende de lo que él llama la “inmersión” del observador en ellas (pág.151), lo que no significa que el investigador deba mutar su identidad y convertirse en un nuevo miembro de la comunidad.

Frente a la posición de Schutz, Geertz, alejado de la idea de que comprender es comprender estados mentales, expresará, como veremos más adelante, que la comprensión es posible.

4.3 JÜRGEN HABERMAS y la posibilidad de traducción e interpretación: la *comprensión reconstructiva*

El concepto de mundo de la vida es introducido por Jürgen Habermas desde la perspectiva reconstructiva y constituye, tal como el autor ha expresado, un concepto complementario del de acción comunicativa (Habermas, 1990: 169).

El mundo de la vida para Habermas se relaciona con los tres mundos en los cuales se mueve el actor: el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo.

Para Habermas (1990) el mundo de la vida del que forman parte los actores en la interacción se encuentra siempre presente, pero como “trasfondo” de una escena actual y, además, puede ser representado como un conjunto de patrones de interpretación que son transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente (pág. 176). Ambos, lenguaje y cultura constituyen el mundo de la vida.

Según este autor, “las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible” (Habermas, 1990: 179).

En lo que respecta a la práctica de investigación, ésta para Habermas posee una estructura similar a la de la vida cotidiana y pertenece a aquella realidad que Husserl denominó “mundo social de la vida”. Los científicos sociales no se diferencian en sus interpretaciones y valoraciones de otros actores aún, como sostiene el autor, cuando éstos vivan (o hayan vivido) en culturas extrañas y/o en otras temporalidades.

El concepto de *mundo* pertenece para Habermas al saber precientífico o preteórico del cual parten las ciencias sociales para crear sus respectivos objetos de estudio. *¿Cómo se reconstruye entonces este saber?* Desde la perspectiva de los participantes, el mundo de la vida aparece como el contexto de los procesos de entendimiento.

En cualquier lugar y tiempo, el investigador puede encontrarse en espacios de quiebre de sentido que desafían la idea de este mundo de la vida en común. Esto nos conduce al problema de la traducción e interpretación que, entre otros, trata Habermas cuando define el proceso de la “*comprensión reconstructiva*”.

Mientras la tarea de la interpretación consiste en la explicación del contenido o significado manifiesto de una manifestación, la “*comprensión reconstructiva*” se dirige a la explicación del significado de estructuras profundas que se encuentran por debajo de esos

contenidos. En este sentido lo que hace un intérprete es comprender a partir del contexto entre los contenidos de las manifestaciones no inteligibles y su propio universo simbólico. La actitud del intérprete debe mutar cuando trata de reconstruir ese saber que posee como integrante del mundo de la vida; se aparta de las estructuras superficiales de los productos simbólicos y, por lo tanto, de su rol de observador, para intentar reconstruir las reglas a partir de las cuales los actores en su capacidad agencial han producido y entendido esos actos. Esto es lo que Habermas denomina “conciencia de regla” o la “explicación del significado a partir de una reconstrucción racional de las reglas generativas que subyacen a la producción de las formas simbólicas” (Habermas, 19 : 502). Este proceso es el que Habermas denomina como *comprensión reconstructiva*.

Para Habermas la interpretación explica el significado de elementos o estructuras de un mundo de la vida que pueden resultar extraños al intérprete de acuerdo a la existencia de una distancia cultural o temporal, pero que no son totalmente externas a él pues el intérprete pertenece al mismo mundo de la vida del interpretado.

El concepto de mundo de la vida, desarrollado a partir de la teoría de la comunicación desde la perspectiva del participante en la interacción, resulta débil para este autor si se lo quiere aplicar con fines teóricos. Para ello resulta de mayor utilidad utilizar el *concepto cotidiano de mundo de la vida*, pues dispone de una lógica espacio temporal específica. Es este concepto el que utilizaré para acercarme a *comprender* la cotidianeidad de los mundos de vida de los trabajadores del surco.

4.4 CLIFFORD GEERTZ: la interpretación etnográfica

En el campo de la Antropología constructivista, Clifford Geertz expresa que, en la etnografía “no tratamos (o por lo menos yo no trato) de *convertirnos en nativos (...)* o de *imitar nativos*. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) *conversar* con ellos, una cuestión bastante más difícil (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce” (Geertz, 1993: 27) [el resaltado es mío].

En este sentido, lo que se ha dado en denominar “Antropología posmoderna” ha logrado traspasar los límites de la Antropología clásica desmitificando la existencia de un “objeto etnográfico”, una cultura exótica, disponibles para ser analizados por los científicos sociales, al reconocer el juego intersubjetivo establecido en la interacción entre el investigador y sus informantes.

En el trabajo de campo, el investigador aparece como un *mediador entre culturas*. Hacer etnografía es, como expresa Geertz, utilizando un concepto de Gilbert Rayle, proporcionar una *descripción densa* que asume como rasgo fundamental, ser interpretativa.

Como expresan Velasco y de Rada (1997), “la interpretación es resultado del trabajo de campo como interacción social del investigador y los sujetos de estudio, y es reflejo de esa interacción social” (pág. 49).

De hecho, la etnografía no es tan solo el producto de la conversación establecida entre los actores, pues, la comunicación implica intereses y actitudes diferentes y, a menudo, contrastantes, circulación del poder, etcétera. La etnografía es, además, tal como expresa Fabian (citado por de Vries, 1992), el producto de una confrontación entre diferentes tipos de conocimiento, el local y el que suele denominarse científico (pág. 79).

A menudo, los etnógrafos intentan convencernos de que “lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo ‘estado allí’ ” (Geertz, 1989: 14). Tampoco la producción etnográfica es sólo el resultado de ese “estar allí”, sino de la síntesis entre el discurso teórico y la práctica: el momento etnográfico no debe ser apartado de aquel otro momento, tan importante como el primero, el del análisis y teorización.

Para Geertz (1993) *comprender* la cultura de un pueblo supone “captar su carácter normal sin reducir su particularidad: “cuánto más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más lógicos y singulares me parecen” (pág. 27). Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de sus propias trivialidades y disipa su opacidad” (Geertz, 1993: 27). Geertz enfatiza la necesidad de comprender la interpretación antropológica orientada en función del actor no sólo de otros pueblos sino también de la cultura de la cual ella forma parte. De este modo expresa que esta perspectiva se debe encarar prestando especial atención a los valores y sentidos que los propios actores asignan a las cosas y sucesos.

5. Algunas consideraciones acerca del tiempo y del territorio. Comunidad y mundo de la vida

*“Ser inmortal es baladí;
menos el hombre,
todas las criaturas lo son,
pues ignoran la muerte.”*
Jorge Luis Borges, *El Aleph*.

La articulación espacio-temporal y social del mundo de la vida cotidiana sobre la que Alfred Schutz ha reflexionado en varias de sus obras, me guiará en la profundización del tema bajo estudio.

El *habitus*, concepto a partir del cual abordaré la comprensión del sentido que los sujetos le atribuyen a las migraciones, refiere a esos modos persistentes y constantes de organizar la acción a través del tiempo.

Al respecto, Habermas (1990) describe el sistema de referencia espacio-temporal de un mundo que los actores “abarcan en el acto” del siguiente modo: “(...) la región; el entorno constituyen en cuanto espacio, un `mundo accesible en potencia´; a lo cual corresponden por el tiempo el discurrir del día, la propia historia personal, la época, etc., y por el lado social, los grupos de referencia que son la familia, la comunidad local, la nación, y hasta la `sociedad mundial´ ” (págs. 174-5). Todos ellos constituyen segmentos del mundo de la vida cotidiana que serán abordados en la tesis.

El desarrollo de la vida diaria como expuso Schutz, constituye una duración. La acción tiene una *temporalidad* esencial que es parte de su constitución. Según Giddens el concepto de *agencia humana* debe ser entendido dentro del contexto de esa duración; es ella la que potencia el sentido del pasado.

Comenzaré, entonces, por el *tiempo*, dimensión fundamental para comprender los cursos de acción de los migrantes, las relaciones familiares en momentos de ausencias/presencias, así como también la relación espacio-temporal que implica la situación de encuentro entre el investigador y los actores.

5.1 Sobre el *tiempo*

Gadamer, embuido de la obra de Heidegger, sostuvo lo siguiente: “lo que el autor se propuso significar, no puede ser captado nuevamente dado el abismo ontológico entre el presente y el pasado; el ser es en el tiempo, y la diferencia temporal es una diferenciación del ser” (citado por Giddens, 1987: 64).

Schutz otorgó a la dimensión espacial y temporal un interés fundamental en el flujo de la vida diaria cuando definió las “coordenadas personales”: “el lugar que mi cuerpo ocupa dentro del mundo, mi Aquí actual, es el punto de partida desde el cual me oriento en el espacio. Es, por así decirlo, el origen de mi sistema de coordenadas (...) y de modo similar, mi Ahora actual, es el origen de todas las perspectivas temporales según las cuales organizo los sucesos dentro del mundo...” (Schutz, 1995: 19). Para este autor, el basamento primordial de nuestro ser en el mundo reside en el espacio y tiempo subjetivos.

En la obra schutziana, el acto de reflexionar determina que el objeto sobre el que se precipita la reflexión forma parte del pasado, por lo tanto, “el presente en su totalidad así como el presente vívido de nuestro sí mismo es inaccesible para la actitud reflexiva”. Sin embargo, nuestro conocimiento del otro y de su pensamiento sólo es posible en un presente *vívido*; el hablar del otro y nuestro escuchar conforman una simultaneidad vívida que es la esencia de la intersubjetividad (pág. 21).

De este modo los “semejantes” o “alteregos” pueden ser: “precedores” (quienes vivieron antes de mi época y a quienes conozco a través de informes de otros); “contemporáneos” (quienes viven ahora y con quienes comparto una realidad temporal); “asociados” (contemporáneos con los que además comparto una relación “cara a cara”); o un “sucesor” (aquel que vivió después de mi muerte). En la relación “cara a cara” se da una comunidad espacio-temporal, que Schutz prefiere denominar relación “Nosotros pura”, y que es la base de todas las relaciones sociales.

Schutz en su estructura temporal de la acción habla de “tiempo cósmico”, (espacializado, homogéneo) que pertenece al mundo externo, y de “tiempo interior” o *durée* dentro del cual “nuestras experiencias actuales se conectan con el pasado mediante recuerdos y retenciones, y con el futuro, mediante protenciones y previsiones” (pág. 204). El presente vívido es la intersección de ambos tiempos con los que experimentamos la acción cotidiana.

En este punto, resulta interesante su propia concepción del pasado con relación al cual no hay posibilidad de elección: “mi obra, según Schutz, ha modificado el mundo externo”²⁰; por consiguiente la “ejecución” (manifiesta) a diferencia de la “efectuación” (pensamiento no manifiesto) es irrevocable; no puedo deshacer lo que he hecho.

El significado surge de la reflexividad del sujeto cuando reflexiona acerca de sus vivencias. El concepto de *acción* a diferencia del concepto de *acto* en Schutz – y que luego retoma Giddens – se relaciona con el carácter procesual del tiempo: la *acción* para Schutz, es un proceso o flujo ininterrumpido que se define por la realización de un acto. El proyecto se define por la idea de un acto cumplido que pertenece al tiempo verbal, futuro perfecto.

Schutz habla también de un “tiempo cívico o estándar”, que es también una intersección entre el tiempo cósmico y el interior, pero del “hombre alerta”, como él lo define. Es la estructura universal del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana dentro de la actitud natural.

Este autor diferencia el “mundo a su alcance” (*world within his reach*), “estrato del mundo del ejecutar que el individuo experimenta como núcleo de su realidad”²¹, que pertenece al tiempo presente, y el “mundo que está a mi alcance potencial” y que posee dos zonas de potencialidad: una referida al pasado (“mundo al alcance recuperable”) y el “mundo al alcance

²⁰ Esta idea se asemeja a la definición que Giddens (1995) hace del concepto “agencia”: como capacidad del hombre de intervenir en el mundo, de producir una diferencia en el curso de los acontecimientos.

²¹ Mead llama a este núcleo “área manipulatoria”, e incluye a los objetos que están a mi alcance.

asequible” (que no está ni ha estado a mi alcance, pero es asequible por medio de la idealización) referido al futuro (pág. 210).

Giddens, en algunas de sus obras, también ha dedicado un espacio importante a las consideraciones respecto del tiempo en su teoría de la estructuración. En *La constitución de la sociedad* (1995) define la *duración* de la vida cotidiana –concepto tomado de Schutz, quien a su vez se ha basado en Bergson– como un fluir continuo de actividad que puede ser “puesta entre paréntesis o segmentada conceptualmente” por un momento reflexivo de atención del sujeto (Giddens, 1995: 107). Todos los actores, según él, se encuentran situados en un espacio-tiempo y viven a lo largo de lo que Hägerstrand denomina sus sendas espacio-temporales (Giddens, 1995). La *acción* se manifiesta en un presente vívido y no captable directamente por el sujeto. El momento en el que el sujeto reflexiona ya no pertenece a dicho presente.

El concepto de interacción social alude a una interacción situada en un espacio (que puede ser virtual –pensemos en los ciberespacios–) y tiempo, una “*ocurrencia rutinizada de encuentros*”. El concepto de *rutinización* se vuelve así fundamental para la teoría de la estructuración. Según explica Giddens, “una rutina es inherente tanto a la continuidad de la personalidad del agente, al paso que él anda por las sendas de actividades cotidianas, cuanto a las instituciones de la sociedad que son tales sólo en virtud de su reproducción continuada” (pág. 95)

Dice Giddens (1995), la mayoría de los analistas sociales tratan tiempo y espacio como “meros contornos de la acción, y aceptan, sin advertirlo, la concepción característica de la moderna cultura occidental, de la mensurabilidad cronológica” (pág. 143).

En la obra giddensiana el tiempo está ligado a la *repetición* o *recursividad*: “una vida cotidiana es consustancial al carácter repetitivo de un tiempo reversible” (pág. 308). Asimila, de idéntico modo que Schutz, la *duración* al concepto de Bergson quien – intentando escapar de la concepción lineal del tiempo - lo aprehende como unión de lo “continuo y lo discontinuo, orden de diferencias que constituye la realidad.”

Para Giddens la historia sintetiza acción y tiempo; se presenta como la temporalidad de las prácticas humanas: “los hombres hacen su historia, conscientes de esa historia como seres reflexivos que se apropian cognitivamente del tiempo en lugar de vivirlo meramente” (pág. 264).

Schutz en *Estudios sobre teoría social* ya refirió a la “irreversibilidad del tiempo interior”, que expresó mucho antes Heráclito cuando afirmó que “no podemos bañarnos dos veces en el mismo río”: “... el mero hecho de que envejecamos, de que nuevas experiencias surjan de modo continuo dentro de nuestra corriente de pensamiento, de que experiencias anteriores reciban permanentemente significados interpretativos adicionales a la luz de esas nuevas experiencias que han modificado, en mayor o menor grado, nuestro estado de ánimo, todas estas características básicas de nuestra vida mental impiden que lo mismo se repita.” Y

prosigue: “Al ser recurrente, lo recurrente ya no es lo mismo (...) lo que pertenece al pasado nunca puede ser reinstaurado en otro presente exactamente tal como era antes” (pág. 117).

Como ya lo expresamos, Giddens considera al tiempo como aquel que se constituye en la repetición. En cambio, la vida del individuo – el “tiempo del cuerpo” - no sólo se caracteriza por su finitud, sino por su irreversibilidad. Describe tres dimensiones del tiempo: duración de la vida cotidiana (tiempo reversible); lapso de vida de un individuo (tiempo irreversible) y larga duración de las instituciones (tiempo reversible) (Giddens, 1995: 71).

La totalidad social no puede ser comprendida como una “presencia” dada, sino como relaciones de presencia y ausencia ordenadas recursivamente. Esta definición será retomada en esta tesis cuando haga referencia a los dos momentos en que transcurre la vida comunitaria y familiar: *momento de la zafra* y el *momento de la interzafra*.

El desarrollo de la vida diaria constituye una duración. La acción tiene una temporalidad esencial que es parte de su constitución. La agencia humana debe ser entendida dentro del contexto de esa duración; es ella la que potencia el sentido del pasado.

No obstante, hay otra dimensión que implica la consideración del tiempo en los estudios sociales y que se vincula con la coordinación espacio-temporal de las actividades diarias: las características contextuales de las que Giddens denomina “sedes”, a través de las cuales los actores transitan en sus sendas diarias, y la “regionalización” de las mismas. Por “sedes” entiende el uso del espacio para proveer los escenarios de interacción esenciales para especificar la contextualidad; y por “regionalización”, hace referencia a la zonificación de un espacio-tiempo en relación con prácticas sociales rutinizadas. A su vez, este concepto se liga al de “disponibilidad de presencia”, complemento del concepto de “co-presencia”. Para Giddens (1995) toda la vida social ocurre en “intersecciones de presencia y ausencia en la `extinción` de un tiempo y la `difuminación` de un espacio, y está constituida por ella (pág. 164).

Al respecto será importante captar dos momentos que se suceden en la vida de algunos de los pobladores de la comuna: el *momento de la partida*, y el del *retorno* al hogar de los migrantes. Siguiendo la línea de pensamiento schutziana, resultará interesante rescatar lo expresado por el autor acerca del hogar para las familias seleccionadas: “el hogar al que se retorna no es en modo alguno el hogar que dejó o el hogar que recordaba y añoraba durante su ausencia. Y, por la misma razón, el que vuelve al hogar no es el mismo hombre que lo abandonó” (Schutz, 1974: 116).

Al respecto hallamos particularmente interesantes las reflexiones de Slavoj Žižek (citado por Aboy Carlés, 1997): “En cuanto entramos en el orden simbólico, el pasado está siempre presente en forma de tradición histórica y el significado de estas huellas no está dado; cambia constantemente con las transformaciones de la red del significante. Cada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo significante amo, cambia retroactivamente el significado de toda tradición, reestructura la narración del pasado, lo hace legible de otro modo,

nuevo (...) El pasado existe a medida que es incluido, que entra (en) la sincrónica red del significante –es decir, a medida que es simbolizado en el tejido de la memoria histórica- y por eso estamos todo el tiempo `reescibiendo historia`, dando retroactivamente a los elementos su peso simbólico incluyéndolos en nuevos tejidos –es esta elaboración la que decide retroactivamente lo que `habrán sido`” (pág. 193).

En esta tesis, los relatos biográficos han sido obtenidos en la situación de entrevista, construcción intersubjetiva entre el entrevistador y el entrevistado. En ella la dimensión temporal juega un rol fundamental cuando se solicita al entrevistado que narre su experiencia pasada, instancia que implica reconocer los límites de la memoria y su naturaleza selectiva. Precisamente la memoria es entendida aquí como el modo en que “la gente construye un sentido del pasado y cómo se enlaza ese pasado con el presente en el acto de recordar/olvidar” (Jelin, 2000: 8).

En este sentido, serán estudiadas las interpretaciones que elaboran los actores acerca del pasado, así como la resignificación de ese pasado en el tiempo presente en cuestiones ligadas al trabajo en el surco, al trabajo femenino e infantil, a la violencia de estado, etc.

Pero también existe otro tiempo, el “tiempo familiar”, aquel “tiempo de eventos tales como el casamiento, el nacimiento de un hijo, la ida del hogar de un adulto joven y la transición de los individuos en diferentes roles familiares mientras la familia transita su vida” (Hareven, citada por Friedin, 2000). Las ceremonias que marcan los ciclos vitales de la familia como los bautismos, las bodas y los funerales (en este sentido, el tiempo, la finitud del lapso de la vida del agente humano como “ser para la muerte”, transforma en un recurso constrictivo o *constreñimiento* el obrar humano²²); los acontecimientos recurrentes y las celebraciones sagradas y profanas, serán objeto de interpretación en la tesis. La misma rescatará este tiempo particular en el análisis de las migraciones, el abandono temporario del hogar, etc.

Asimismo, el tiempo familiar está relacionado con un tiempo sociohistórico que está vinculado con los cambios macroestructurales y que determina la fisura entre un pasado de pertenencias e integración y un presente de exclusión o inclusión precaria (Moraes Silva, 2001).

Pero, por otro lado, también debemos considerar otra dimensión temporal que constituye la “experiencia más íntima” del sujeto, la cual es advertida por Prigogine y Stengers en su obra *Entre el tiempo y la eternidad* (1992): es a través de su “experiencia más íntima, la experiencia del tiempo”, que el hablante intenta describir y comprender el mundo. La multiplicidad de tiempos vividos en la unidad de un tiempo real o “físico”, hace que “la historia

²² Giddens (1995) brinda tres acepciones al concepto de “constreñimiento”: material, asociado con sanciones y estructural. La indivisibilidad del cuerpo, la finitud del lapso de vida, pertenece a la primera clase. Con respecto a la segunda, “los aspectos constrictivos del poder, dice Giddens, son experimentados como sanciones de varias clases, que van desde la aplicación directa de la fuerza o la violencia, o su amenaza hasta la expresión atenuada de una desaprobación”, y finalmente el “constreñimiento estructural”, refiere a la “existencia `objetiva` de propiedades estructurales que el agente individual no puede modificar” (págs. 204-207) [cursiva y entrecorriado en el original]

de un ser vivo o la de una sociedad, no podrá ser jamás reducida a la sencillez monótona de un tiempo único”²³ (Prigogine y Stengers, 1990, citado por Vasilachis de Gialdino, s/f).

5.2 Sobre el *territorio*. Conceptualizando la *comunidad*

*“Si la tradición antropológica ha vinculado
la cuestión de la alteridad a la del espacio,
es porque los procesos de simbolización
puestos en práctica por los grupos sociales
habían de comprender y dominar el espacio
para comprenderse y organizarse ellos mismos”,
Marc Augé, El sentido de los otros,
1996, pág. 100.*

En este punto me interesa discutir la definición de *comunidad* que consideré más apropiada para interpretar los desplazamientos migratorios en León Rougés y la dinámica al interior de la comuna y de las familias y el modo en que será abordada. Para ello comenzaré por reseñar sintéticamente las ideas más importantes de algunos teóricos clásicos dedicados a estudiar estos temas.

Durante los siglos XIX y principios del XX, Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber y George Simmel destinaron gran parte de sus respectivas obras a reflexionar sobre la comunidad. Así, Durkheim, diferenció la sociedad basada en la similitud y en una rudimentaria división del trabajo, a la que denominó “solidaridad mecánica”, de la “solidaridad orgánica”, sociedad fundada sobre la integración de la diferencia y con una alta especialización laboral.

Más tarde, Ferdinand Tönnies se dedicó a describir la transición entre la *gemeinschaft*, la sociedad de la intimidad, de la estabilidad y de las relaciones personales, y la *gesellschaft*, sociedad altamente especializada y con posibilidades discontinuas de interacción.²⁴

Posteriormente, la tradición sociológica y antropológica de la Escuela de Chicago, desarrollada luego de la primera guerra mundial, basada en los estudios urbanos pioneros de Robert Park, Ernest Burgess y Louis Wirth, y los trabajos de Robert Redfield acerca de la ciudad y la sociedad rural -llamada por él sociedad "folk"-, se orientó al estudio de la vida urbana y rural, o la aldea y la ciudad.

²³ Prigogine utiliza el concepto “flecha de tiempo” para afianzar la idea de tiempo lanzado hacia un futuro en construcción, por lo tanto, no determinado.

²⁴ *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* fue traducida al inglés en el año 1940 bajo el título de *Fundamental Concepts of Sociology* (Giarracca y Gutiérrez, 1999).

Proliferaron en esta época los estudios cualitativos sobre comunidades que había comenzado C. Galpin con sus trabajos percursoros *Social Anatomy of Agricultural Community* (1915) y *Rural Life* (1918), y que se extendieron hasta la década de 1960.²⁵ La sociedad rural era definida en oposición al modelo de ciudad urbana reflejada por Park, entre otros. En ella predominaba una mirada clásica de comunidad basada en los lazos personales, la tradición, la religión, la familia: la sociedad rural (comunidad) era parroquial, pequeña, estable, y en ella imperaban las relaciones cara a cara.

Una de las principales críticas de esta dicotomización entre comunidad y ciudad se basó en que, como expresa Senett (1976), “se ha evidenciado demasiada clara, demasiado lógica y demasiado simple para brindar explicaciones de las variedades de solidaridad pública” (pág. 53).

Capturar la diversidad y complejidad de los procesos sociales asociados con la vida rural en una comunidad en el contexto de la globalización, implica elaborar un marco conceptual adecuado que de cuenta de las mismas.

Dentro de la tradición sociológica, dado que los enfoques funcionalista y marxista inhiben la posibilidad de interpretar los significados que los actores le asignan a los dilemas cotidianos, decidí tomar aquellas concepciones provenientes de diversos autores que me pudieran ser de utilidad para comprender lo que allí sucedía. Interpretar procesos sociales, implica indagar en la dinámica estructural, por un lado, y en la agencia humana, por el otro.

En este sentido, rescaté del pensamiento de André Gorz su propia definición de *comunidad* desarrollada en su obra *Miseria del presente, riqueza de lo posible* (1998). En sus palabras: “La sociología designa, por lo general, un agrupamiento o colectivo cuyos miembros están ligados por la solidaridad vivida, concreta en tanto que personas concretas” (pág. 127). Los miembros se identifican por algo que poseen en común con los otros –algo puesto en común atendiendo al bien común-, comunidad definida como *comunidad asociativa o cooperativa*, o por aquello que los identifique originalmente o de nacimiento (lengua, cultura, país, etcétera), en cuyo caso se hablará de *comunidad originaria o constitutiva*. En ambos lo que une a sus miembros no es un lazo jurídico, contractual, instituido o formalizado, sino un *lazo vivido, existencial*.

El sociólogo, Gene Barrett (2000), por su parte, en su análisis sobre la violencia y el conflicto étnico en una comunidad rural del este de Canadá, aporta otra definición de comunidad rural entendida por un lado, como un *sitio inter-dimensional* y como una compleja amalgama de grupos e individuos, y por el otro, como un *"espacio comunicativo"*, que es

²⁵ Recordemos los libros de Robert Redfield Tepoztlán. A Mexican Village, Chicago: Chicago University Press, 1930 y The little Community. Peasant Society and Culture, Chicago: Chicago University Press, 1956 o el libro de Oscar Lewis, Life in a Mexican Village. Tepoztlán Restudied, University of Illinois University Press, 1951, dedicado a Redfield, quien antes que él había estudiado esta comunidad mexicana y en el que Lewis critica el continuum folk-urbano formulado por Redfield.

potencial en la construcción de la solidaridad. Esta concepción está basada en tres dimensiones, que marcan tanto procesos de solidaridad como de exclusión: intereses, normas e identidad.

La definición propuesta por Barrett conduce a integrar la noción de *territorio*, entendido como espacio físico en el que se llevan a cabo las interacciones sociales y cuyas fronteras pueden habilitar tanto relaciones de solidaridad como de conflicto o exclusión. Según el autor, "las fronteras representan un sitio de contradicción entre tendencias solidarias y excluyentes en las comunidades rurales. En primer lugar, porque se facilita un sentimiento de ideas comunes y derechos compartidos, lo que conduce a las personas a actuar conjuntamente. Por otro lado, ellas representan el modo en que la sociedad construye artificialmente diferencias entre las personas" (pág. 4) [mi traducción].

Más adelante, el autor definirá tres tipos de comunidades: "comunidades de intereses", que representan la base material de las comunidades, cuya forma son los recursos, el prestigio y el poder en ámbitos productivos y reproductivos; "comunidades normativas", referidas a las reglas y patrones de conducta erigidos como consecuencia de modelos de interacción cotidiana. Ellas son: la predicibilidad o la regularización de la interacción; la continuidad o la preservación de la tradición y la seguridad o reproducción de personas e instituciones sociales; y, finalmente, las "comunidades de identidad" que refieren a las comunidades-en-mente basadas en un sentimiento de pertenencia y en una identidad colectiva que emerge de tradiciones y sentimientos comunes.

Por este lado, Anthony P. Cohen en su libro *The Symbolic Construction of Community* (1984) otorga un sentido específico al concepto de comunidad que se prolonga más allá de la estructura social o el comportamiento de los individuos, y es inherente al pensamiento. La comunidad se constituye así en un constructo simbólico, mental que se corporiza en las mentes de sus miembros y que actúa como referente de la identidad de los mismos (pág. 98). De este modo podemos hablar, parafraseando a Benedict Anderson (1996), de comunidades "reales" e "imaginadas".

El aporte de Cohen en focalizar la dimensión simbólica de la comunidad tiene, entre otros, el valor de superar la visión dicotómica de concebir la comunidad como tradicional o anacrónica, en oposición a las formas modernas de la sociedad industrial; visión que oculta el soporte ideológico que sentencia la irreconciliabilidad entre modernidad y comunidad, la que, por sus rasgos inherentes no podría lograr sobrevivir a la globalización.

Según Cohen (1984), la comunidad puede implicar simultáneamente similitud y diferencia, y expresa una idea relacional. El elemento que encarna el sentido de la discriminación es la "frontera", que puede ser geográfica, administrativa, racial, lingüística o religiosa, aunque no todos sus componentes son objetivos, sino que también pueden existir en las mentes de los espectadores (pág. 12). El sentido de la frontera es el aspecto simbólico de la comunidad, límite que puede ser fácilmente percibido por algunos e imperceptibles para otros.

Cuando los pobladores hablan de León Rougés, ellos refieren a una comunidad real en la que se destacan sentimientos asociados con la solidaridad y las relaciones de amistad, parentesco, vecindad, rivalidad, etc. que se desarrollan en la vida cotidiana. Como advierte Cohen (1984), en este nivel, la comunidad más que una abstracción se apoya crucialmente sobre las conciencias (pág. 13) [mi traducción].

Cuando habla el cura párroco de Huasa Pampa, en su discurso se advierte claramente la percepción conflictiva de las fronteras geográficas y simbólicas; fronteras que los zafreos deben traspasar cuando inician sus trayectos migratorios.

La comunidad, como símbolo, es compartida por todos sus miembros; como significado varía según las orientaciones de cada uno de ellos. “Es la *arena* en la que la gente adquiere su fundamental y más sustancial experiencia de vida social fuera de los confines de su hogar (...) es donde uno aprende y continúa la práctica de ‘ser social’ (...) donde uno adquiere ‘cultura’” (Cohen, 1984: 13) [mi traducción].

Para este autor, el concepto de comunidad debe incluir las relaciones entre simbolismo, cultura y significado. Las comunidades contienen un amplio repertorio de símbolos que las diferencia de otras comunidades, ya sea la religión, los recuerdos de hechos políticos intensos, o un equipo de fútbol. Los símbolos de la comunidad son “constructos mentales que proveen a la gente los sentidos que hacen sentido” (Cohen, 1984: 19) [mi traducción].

Decíamos que la comunidad, como símbolo experimentada por sus miembros, es un “constructo mental”. Esta expresión simbólica de la comunidad refiere al pasado y a la tradición. El modo de invocación del pasado que los sujetos realizan es importante en esta tesis cuando se profundiza sobre la herencia paterna del trabajo en el surco o cuando se describen los mitos y leyendas que continúan reproduciéndose en el campo y a través de los cuales las personas interrogan el pasado, el presente y el futuro en base a los mapas cognitivos que orientan la interacción (véase al respecto el Anexo II). “La gente construye simbólicamente la comunidad, dice Cohen (1984), haciendo de ella una fuente y sedimento de significado y un referente de su identidad” (pág. 118).

En este sentido, la memoria cumple un rol significativo como mecanismo cultural que refuerza el sentimiento de pertenencia. Como expresa Elizabeth Jelin (2000), “la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido” (pág. 10).

Por su parte, Maurice Halbwachs expresa que la memoria colectiva se articula con las prácticas sociales y, en este sentido, la historia de la comunidad será abordada a partir de la evocación de algunos sucesos –como el golpe de estado de 1976– que los actores están en condiciones de aplicar y que constituye uno de los pilares –junto con la expansión tecnológica– de nuestra hipótesis acerca del disciplinamiento de la fuerza laboral en Tucumán (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000).

En esta Tesis, el estudio de la comunidad privilegiará la interpretación de los significados y experiencias que los sujetos le atribuyen más que la forma morfológica que asume; esto es, *cultura* más que estructura.

Al respecto, Clifford Geertz en su obra *La interpretación de las culturas* (1973), advierte que la cultura “no es una entidad, algo a lo que pueden atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (pág. 27).

El análisis cultural es definido por el antropólogo como “una ciencia interpretativa en busca de significaciones”. Ello implica comprender conceptos que, para otro pueblo, son de “experiencia próxima” –es decir, los que alguien puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera-, y colocarlos en conexión significativa con aquellos conceptos de “experiencia distante” –aquél que los especialistas de un género u otro (un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo) emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos- con los que los teóricos captan los rasgos generales de la vida social (Geertz, 1994: 76).²⁶

El interés de mi tesis se centra en abordar los significados que los sujetos le otorgan a sus experiencias –“próximas”- a través de un espectro de imágenes, representaciones e implicaciones emotivas. El concepto de “*repertorio cultural*” expresado por Long (1997), en tanto modos de utilización de diversos ingredientes culturales (valores, discursos, ideas, símbolos, situaciones ritualizadas, etc.) en las prácticas sociales conscientes o inconscientes (pág. 5), servirá como anclaje analítico fundamental.

La forma dramática (Turner, 1988), el contenido metafórico –como la alegoría que representa la riña de gallos en la sociedad de Bali estudiada por Geertz (1993)- y el contexto social dan cuerpo a la interpretación (Velasco y de Rada, 1997). La descripción etnográfica interpreta el flujo del discurso social y la interpretación consiste en rescatar “lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones prececederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta (Geertz, 1993: 33).

La etnografía será utilizada como forma de expansión del conocimiento sobre la comunidad de León Rougés desde la observación participante, entrevistas y relatos de vida. La observación participante nos aporta el conocimiento directo y experiencial de la cultura que queremos “penetrar”.

²⁶Para comprender qué significa “ver las cosas desde el punto de vista del nativo”, Geertz en el capítulo 3, I parte “Desde el punto de vista del nativo”: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”, de su libro *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994, toma estos dos conceptos que han sido formulados por el psicoanalista Heinz Kohut.

Los rasgos que Clifford Geertz le adjudicó a la descripción densa es el ser “microscópica”, esto es, atender a las percepción aguda del detalle, el énfasis en los pequeños relieves, en síntesis, “prestar atención a la fina red de relaciones que los contextos revelan si se dirige una atenta y aguda mirada a ellos” (Velasco y de Rada, 1997). El otro rasgo es el de ser “interpretativa”, esto es, captar las estructuras de significación y hacerlas accesibles situándose en el punto de vista de los actores.

Ello implica aprehender las dimensiones simbólicas de la acción social. Así, dentro de las representaciones que construyen los sujetos privilegiaré tres instancias de diferente orden: las construcciones cognitivas y afectivas sobre la *comunidad* como espacio en el que las dimensiones físicas y simbólicas están permanentemente entretejiéndose; sobre el *ingenio*, localizado dentro de la comunidad, como espacio en el que imperan relaciones de producción y laborales, pero también como símbolo de la relación con el ambiente y socialización de los pobladores, lugar en el que lo secular y religioso se imbrican mutuamente y, por último, sobre un hecho de violencia política que impregnó las vidas de los habitantes: la *dictadura militar* del período 1976-1983. En este último punto me desplazaré del concepto de “representación” al de memoria colectiva, como lo entiende Maurice Halbwachs, teniendo presente la imposibilidad de armar una narrativa única acerca de un suceso del pasado, más aún, cuando se trata de situaciones traumáticas, como veremos en el capítulo siguiente.

Por otro lado, tomaré de Norman Long (1997) el concepto de “dominio” referido a las áreas de la vida social que están organizadas por referencia a una serie de prácticas y valores entrelazados que incluyen la familia, la comunidad, el mercado, el estado, etc. Dice Long (1997): “Como la noción de ‘fronteras simbólicas’ enunciada por Cohen (1987), los dominios representan para la gente algunos valores compartidos que los absuelven de la necesidad de explicarse ellos mismos a cada otro y los libera de atribuir sus propios significados a ellos” (pág. 6) [mi traducción]. Por otro lado, el autor utiliza el término de “arenas” para referirse a situaciones sociales y espaciales de encuentro entre actores que se confrontan mutuamente y en que tiene lugar los recursos, valores y representaciones.

Por último, el concepto de “*livelihood*” esbozado por Long (1997) tendrá un rol relevante en este análisis. El mismo expresa la idea de “individuos y grupos intentando definir un modo de vida, luchando por satisfacer sus necesidades económicas y de consumo, enfrentando las incertidumbres, respondiendo a nuevas oportunidades y eligiendo entre diferentes valores y posiciones” (pág. 11) [mi traducción]. Long, como Wallman (citado por Long, 1997) no centran su mirada exclusivamente en las fuentes materiales o económicas, sino también en las dimensiones menos tangibles que incluyen las percepciones, las destrezas o habilidades de los sujetos, formas simbólicas y estrategias organizacionales. Por cierto, Wallman agrega a la triple categoría convencional de recursos materiales, trabajo y capital, tres

elementos críticos: información, tiempo e identidad, ambos dos últimos objetos de tratamiento en esta tesis.

En la construcción analítica de este concepto de “*livelihood*”, las *redes sociales* cumplen un rol esencial. Los diferentes tipos de redes son cruciales para la persecución de determinados fines y para la inserción en ciertas formas de acción, llegando a transformar a los mismos individuos y/o grupos, como veremos en los capítulos siguientes cuando afirmaremos que *migran redes*.

En síntesis, la tesis interpretará los complejos procesos sociales que tuvieron y tienen lugar en la comuna así como las biografías de los propios individuos, a partir de estas concepciones teóricas de comunidad que tiene en común integrar la vivencia de los sujetos.

Mi intención última se basa en cuestionar la pertinencia de un análisis de la identidad local en los términos opuestos de sociedad tradicional-sociedad moderna, globalización-localidad, o del continuum rural-urbano. En realidad los actores construyen sus mundos de vida en respuesta a su modo particular de traducir las tendencias mundiales de cambio social de acuerdo con sus propios “esquemas interpretativos”, creando a partir de los sentidos sedimentados, los saberes locales que organizan cotidianamente el pensamiento y la acción.

Hogar y umbral, identidad y alteridad, se inscriben en ese espacio, físico y simbólico, que el antropólogo Marc Augé denomina *lugar antropológico*, “el lugar de la ‘propia casa’, el lugar de la identidad compartida, el lugar común para aquellos que habitándolo juntos, son identificados como tales por aquellos que no lo habitan” (Augé, 1996: 98).

En esta tesis la comunidad refiere al *mundo de la vida*, en cuyo seno ocurren los procesos de entendimiento; aquél que brinda a los sujetos los recursos necesarios para la acción y los esquemas interpretativos a modo de *horizonte* de la acción social.

Es, en síntesis, ese *lugar* antropológico que define Augé en contraposición con el *no-lugar*, referente obligado de las sociedades contemporáneas, en las cuales “ni la identidad, ni la relación, ni la historia se dejan captar” (Augé, 1996: 98). Lugares y no-lugares corresponden, según el autor, no sólo a espacios específicos, sino a actitudes, posturas, a las interacciones que los individuos establecen entre sí y con los espacios que habitan o transitan: “el no-lugar es el lugar de los otros sin la presencia de los otros” (Augé, 1996: 105).

Toda comunidad tiende a constituirse en un *universo de reconocimiento*. La imagen de *ser de un lugar* brinda al sujeto un sentido de pertenencia que se perpetúa en el mundo de la vida, y es ritualizado a través de las prácticas y discursos, del devenir del tiempo, de las interacciones cara a cara y de la organización material y simbólica del espacio social.

La proximidad en el espacio físico permite, según Bourdieu (1999), que la proximidad en el espacio social²⁷ produzca todos sus efectos facilitando o favoreciendo la acumulación de

²⁷ Como expresa Bourdieu (1999), el espacio social está inscripto a la vez en las estructuras espaciales y mentales que son, en parte, el producto de la internalización de las primeras (pág. 122).

capital social. “La falta de capital social intensifica la experiencia de la finitud: encadena a un lugar” (Bourdieu, 1999: 123). El hábitat contribuye a formar el *habitus* y éste hace lo mismo con aquél, expresa el autor.

Pero, además, el *desplazamiento* espacial de los sujetos que penetran otros espacios físicos y sociales implica la capacidad de dominar el espacio social, como sostiene Bourdieu (1999), especialmente “adueñándose” (material o simbólicamente) de los bienes escasos que se distribuyen en él y esta capacidad depende de los capitales poseídos, que como veremos, pueden ser nutridos por la densidad de la trama tejida a partir de las redes sociales (pág. 122).

Esta penetración en otros espacios combina lo que es conocido y desconocido o apenas conocido: “Es allí donde lo familiar, lo que se da por sentado, se da vuelta, adquiere un giro insospechado y al volverse transitoriamente desconocido, produce un espacio inesperado. Es vivir en un *espacio mutable*. Implica inevitablemente otro sentido de la morada, de estar en el mundo, significa concebirla como un hábitat móvil, como una forma de vivir el tiempo y el espacio no como si fueran estructuras fijas y cerradas, sino como fuentes constituyentes de afiliación social, del sentido de identidad, del lugar y de la pertenencia” (Chambers, citado por Bendini y Radonich, 1999: 4) [las cursivas son más].

Como percibe maravillosamente Robert Castel en su obra *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* (Buenos Aires, Paidós, 1997), respecto de la nueva situación del salariado, la “presencia cada vez más insistente de individuos ubicados como en situación de flotación en la estructura social, que pueblan sus intersticios sin encontrar allí un lugar asignado. *Siluetas inseguras, en los márgenes del trabajo* y en los límites de las formas de intercambio socialmente consagradas”, situados en la *zona de vulnerabilidad social* que conjuga la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad (pág. 15) [las cursivas son más]. Para luego interrogarse con respecto a los sujetos: *¿Quiénes son, de dónde vienen, cómo han llegado a esto, en qué se convertirán?*, y a las comunidades de pertenencia: *¿Qué papel vendrían a cumplir las redes de vecindad en este paisaje social que se ha tornado aun más vulnerable?* (Retomaremos especialmente esta cuestión en el Capítulo IV).

El capítulo siguiente versará sobre los complejos procesos socio-históricos que se desarrollaron en la comunidad, así como el repertorio de acciones plasmado por sus habitantes quienes construyeron, a través del tiempo, una trama local que marca su especificidad.

Capítulo III

Tiempo de Zafra

Una comunidad rural llamada Leon Rougés.

Dos miradas

*“El habla del silencio de la gente del interior
guarda una dignidad de expresión
en la que se naturalizan
sus sentimientos más simples.
No es resignación a la mudez.
Es afirmación de ser y de permanecer
idéntico a sí mismo
contra la corrosión del miedo paranoico.”*

“Hijo de hombre”,
Augusto Roa Bastos

Este capítulo tiene como finalidad describir algunas situaciones y procesos _históricos y contemporáneos_ que se desarrollaron en la comuna, tomando como ejes temporales mis viajes de campo e intentando volcar en el texto *dos miradas*: la del investigador y la del sujeto (véase Cap. II. Puntos 2 y 3).

Las voces de los sujetos sociales son entendidas como recursos de inteligibilidad para comprender los acontecimientos y producir conocimientos, teniendo en cuenta que tales sujetos “tejen sus propias interpretaciones acerca de los acontecimientos y que una misma realidad – presente o pasada- puede ser representada por expresiones distintas y, hasta a veces, incompatibles” (Giarracca y Bidaseca, 2000).

Como expresáramos en el capítulo anterior, la comunidad se constituye en un constructo simbólico que actúa como referente de la identidad de los individuos. Posee una historia o un sentido del pasado que los pobladores resignifican en la trama simbólica construida

intersubjetivamente y con ella cambia retroactivamente el significado de cada acción. Como expresa Billig (1992), los hechos pasados se reconstruyen colectivamente mediante el discurso.

En este capítulo, dentro de las representaciones²⁸ que construyen los sujetos, privilegié tres instancias de diferente orden que tienen en común haber moldeado de un modo u otro, pero *de todos modos*, la identidad de estos trabajadores: las construcciones cognitivas y afectivas - históricas y contemporáneas- sobre la *comunidad*, la tierra de origen, como espacio en el que las dimensiones físicas y simbólicas están permanentemente entretrejiéndose; sobre el *ingenio*, ubicado dentro de la comunidad, como lugar en el que imperan relaciones de producción y laborales, pero también como símbolo de la relación con el ambiente y socialización de los pobladores, espacio en el que lo secular y religioso se imbrican mutuamente (como veremos más adelante con el desarrollo de la fiesta de Santa Rosa de Lima, patrona del lugar) y, por último, sobre un hecho de violencia política que impregnó las vidas de los habitantes: la *dictadura militar* del período 1976-1983, que eligió como “espacios de muerte” (Taussig, citado por Isla y Taylor, 1995) a los propios ingenios y escuelas rurales prolongando, de este modo, la “cultura del terror” (Isla y Taylor, 1995), que puede reconocer sus orígenes en los años del nacimiento del Ingenio moderno con el mito construido alrededor de un perro llamado *El Familiar*, a los pueblos rurales dispersos por todo Tucumán. Ambos órdenes fueron marcando hitos en la construcción de la memoria colectiva de la comunidad que nos conducen a reflexionar también acerca de la agencia humana.

De este modo, en el primer apartado -referido a la *comunidad*- intentaré hacer una *descripción densa* (Geertz, 1993) cargada de connotaciones descriptas de modo etnográfico atravesadas por valoraciones subjetivas propias volcadas en mi primer *encuentro con la comuna*, que cancelan la “neutralidad valorativa” de la que habla Habermas (véase cap. II. Punto 4.3). Allí abundan datos descriptivos sobre la comuna y sus pobladores, sobre sus creencias religiosas y expresiones folklóricas.

Luego, el propósito es recuperar el *sentido del éxodo* en el *momento de la interzafra*, la desocupación y las migraciones registrados en marzo del año 1999, durante el tercer viaje de campo y, finalmente, en los últimos fragmentos de este apartado, me propuse dar visibilidad a otro momento, el de la *zafra*, que coincidió con un proceso en curso en este otro momento del trabajo de campo que ocupaba la centralidad de la escena en la comuna, la acción colectiva de los obreros del ingenio en demanda del cobro de sus salarios, esto es, la *aparición de lo*

²⁸Sobre el concepto de representación, Roger Chartier (1994), propone tres nociones: un primer concepto, que es tomado de Durkheim y Mauss, como una forma de internalización de las estructuras del mundo social; un segundo concepto que le permite dar cuenta de la construcción dinámica de los lazos sociales y que recupera el carácter dinámico del conflicto como “un objeto de lucha entre la representación propuesta y la representación impuesta. (...) Se puede utilizar este modelo para entender la constitución de grupos sociales nuevos, o por el contrario, el fracaso de estos intentos” (pags. 139-140), y un tercer concepto “que sería el sentido clásico político: la representación de una identidad, de un poder, de una colectividad a través de sus representantes: un individuo una institución, una Cámara de Diputados, etcétera.” (pág. 140).

político. Esto no sólo se ponía de manifiesto en la nueva forma que adquiriría el paisaje -el tránsito de la tranquilidad al alboroto- en una época que recién había comenzado la zafra, sino que resurgía en los relatos de los entrevistados que se obsesionaban por dar rienda a su sentimiento de indignación y miseria, mostrando *el otro lado* de la comuna. Ambos dos momentos, el de la zafra e interzafra, son centrales para comprender otros dos tiempos de ausencia/presencia de los zafreiros en la dinámica comunitaria y familiar, que serán tratados especialmente en el Capítulo V.

En el siguiente apartado que se remonta a los *orígenes históricos de la comunidad* destaco la centralidad del análisis del *ingenio* y las representaciones construidas en torno a él y el surgimiento de la burguesía provincial y del campesinado cañero y el movimiento obrero como sectores sociales antagónicos desde la época del despegue de la actividad azucarera. También describiré el *primer gran éxodo* de la población tucumana, obligada a emigrar tras la gran crisis económica y social del año 1966, preludio de los tiempos violentos de la década de los años setenta.

Por fin, en el último apartado exploro las *marcas*²⁹ en los cuerpos y en la comunidad, de un proceso político que ha caracterizado a la sociedad argentina durante gran parte del siglo XX, la *impronta militar*. Me propongo específicamente reflexionar acerca de la construcción social narrativa de la memoria y de esas *huellas* dejadas en las personas y en la comunidad, que inscribieron un antes y un después en los mundos de vida de los sujetos. Tomaré como eje conductor del análisis la *violencia* en tanto elemento constante en las relaciones sociales. En este último punto me desplazaré del concepto de “representación” al de memoria colectiva, como lo entiende Maurice Halbwachs, teniendo presente la imposibilidad de armar una narrativa única acerca de un suceso del pasado, más aún, cuando se trata de situaciones traumáticas, como veremos. Las ideas expuestas se basan en las categorías analíticas desarrolladas por Hannah Arendt a través de sus diversas obras, quien me ha iluminado en la comprensión de estos complejos y dolorosos procesos.

²⁹ Este concepto es tomado de Ernesto Laclau en su libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1993): una marca resulta del hecho que lo acontecido posteriormente en el tiempo se pueda reordenar alrededor de una nueva significación.



I. La Comunidad

Etnografías de un encuentro. *Retratos de un mundo rural*

Agosto en Tucumán, “mes de los líricos sueños” (Bravo, M., 1929). Miles de hectáreas cubiertas de cañas altas brindan una imagen de uniformidad y homogeneidad que pudiera confundir la de un mundo del trabajo igualmente homogéneo.

Los caminos aparecen colmados de camiones cargados de cañas, y uno que otro carro, de los pocos que quedan, conducidos por un viejo cañero. Con el rocío de la mañana, en los ásperos cañaverales se estacionan algunas máquinas cargadoras y cosechadoras. Un grupo de hombres, con las ropas rasgadas, la cabeza cubierta, las manos lastimadas, los rostros surcados; sus instrumentos de trabajo, las machetas enterradas, una junto a la otra, en el surco.

Luego de atravesar el río Pueblo Viejo, a poco andar, se asienta León Rougés, localidad ubicada en el Departamento Monteros, a sesenta kilómetros de distancia de la ciudad de San Miguel de Tucumán, sobre la ruta 38 (véase MAPA).

A un lado, la estación junto a las vías del tren abandonado; al otro, la escuela junto al destacamento policial y a la iglesia en el camino de pedregullo, recientemente regado, que conduce al ingenio del pueblo, el ingenio “Santa Rosa”. Cerca de él se construyeron la escuela rural, la iglesia y los primeros comercios.

Junto a las vías del ferrocarril General Manuel Belgrano, levantado en las etapas de expansión de la actividad azucarera, yace la estación del tren abandonada. Allí mismo se ubicó la primera fundación de la ciudad de San Miguel –capital de la provincia-, llamada Ibatín, la cual fue trasladada en el año 1865 por su lejanía respecto del tráfico comercial del Alto Perú y por las epidemias que atormentaban a sus habitantes. Muchos pobladores migraron con la ciudad, en tanto otros se resistieron a partir. De ella ahora quedan sólo sus ruinas, cuando los siglos cayeron cubriendo sus cimientos con mantos de vegetación.

De números y estadísticas

León Rougés tiene una población de aproximadamente trece mil habitantes, 7.819 de ellos viven en el centro urbano –llamado comuna Santa Rosa y Los Rojos- y el resto, 5.197 personas, habitan en las diferentes localidades: Ibatín, Los Rojos, Costa del Río Pueblo Viejo, Quermes, Huasa Pampa, Pilco, Los Costilla, Yonopongo, Isla San José, y en el Pueblo León Rougés, en el cual viven 2.618 habitantes, presentando una población rural dispersa que creció un 4 % en el período intercensal 1980-1991 (INDEC, 1991).

La comuna fue creada en 1950 por una mujer llamada Teléfora Jerez y está a cargo de un delegado comunal elegido por el voto del pueblo con un mandato de cuatro años y depende del Poder Ejecutivo Provincial. En ella trabajan alrededor de 110 empleados que viven en sus alrededores.

Según el informe presentado por el equipo interdisciplinario del IPDU-FAU³⁰ de la Universidad Nacional de Tucumán titulado “Plan de ordenamiento territorial de Monteros”, León Rougés aparece definido como “centro rural elemental de primer nivel” -entre ocho centros rurales de primer y segundo nivel junto a Santa Lucía, Río Seco-Villa Quinteros y Acheral, en base a una jerarquización que analiza los equipamientos institucionales, comerciales y de servicios a la actividad productiva, que toma en cuenta la variable población (véase ANEXO I).

De acuerdo con este Informe la comuna posee -con relación al equipamiento institucional- sólo 10 escuelas de nivel primario (6 nacionales y 4 provinciales), un centro de asistencia, una comuna y juez de paz, 2 comisarías, 5 iglesias y capillas y 5 dispensarios de salud, y carece de escuelas de nivel secundario y hospitales (véase Mapa 3). Con relación a los equipamientos comerciales posee entre 11 y 20 almacenes, entre 5 y 10 carnicerías, y entre 1 a 5 tiendas y panaderías y con relación a servicios a la actividad productiva, de 1 a 5 talleres de reparación y de automotor.

Los *datos demográficos* extraídos del Censo Nacional realizado por el INDEC en el año 1991, por localidad (véase ANEXO I), nos muestran una población masculina apenas superior a la femenina (0.1%). En cambio, los datos sobre población del Departamento Monteros identifica 53.597 habitantes de los cuales el 49% son varones y 51% mujeres (“Diagnóstico de situación del Área Materno-Infantil, 1999”).

En la composición de la *población según edad y sexo* se observa una concentración de varones en los grupos de edad comprendidos entre 10 a 29 años (35,7%) y de 30 a 64 años (35,7%); y con respecto a las mujeres, el 35% se concentra entre los 30 y 64 años y el 32,5 %

³⁰ Las siglas corresponden al “Instituto de Planeamiento de Desarrollo Urbano - Facultad de Arquitectura”, Universidad Nacional de Tucumán.

entre los 10 y 29 años. La categoría referida a la edad más despoblada es la conformada por personas de 65 y más años (6,6% del total), en tanto los grupos de edad más jóvenes comprenden el 10,6% entre 0 y 4 años y el 12,3% entre 5 y 9 años.

Con respecto a la *educación*, los datos departamentales muestran que el porcentaje de analfabetos es mayor entre las mujeres (8.7%) que entre los varones (6.1%) (“Diagnóstico de situación del Área Materno-Infantil, 1999”). La *tasa de escolaridad por grupos de edad* (1991) muestra altos porcentajes en el primer ciclo (5 años: 87.5% y de 6 a 12 años: 97.9%), y disminuye a partir del grupo conformado por los adolescentes y adolescentes tardíos (de 13 a 17 años el porcentaje es de 61.8% y de 18 a 22 años, es de 23.5%).

Por su parte, los datos de educación de la Comuna muestran lo siguiente: si tomamos la población de 5 años y más por *asistencia escolar*, el 23 % de la población total asiste a algún establecimiento y el 10,5 asiste a otros niveles; en tanto un 3,6% nunca asistió. Entre los que no asisten pero asistieron, el 24,6% completó el nivel primario; el 4,5% terminó el nivel secundario, en tanto sólo el 1,5% realizó estudios en el nivel terciario o universitario.

Con respecto a la *Población Económicamente Activa*, los datos muestran un 65,5 % de población masculina frente a un 22,2% de población femenina. Con relación a la *categoría ocupacional*, del 56,9% de ocupados varones, el 49% son obreros o empleados, y entre las mujeres ocupadas (16%), el 12,7% son obreras o empleadas.

Otros datos departamentales identifican el 27.5% de la población con *necesidades básicas insatisfechas*.

Con respecto a la *salud*, sólo pude obtener los datos provenientes del Municipio sintetizados en un Informe titulado “Diagnóstico de situación del Área Materno-Infantil, 1999”, brindado generosamente por el Hospital de Monteros.

En el área del Municipio las necesidades son cubiertas por el Hospital de Monteros y cinco Dispensarios Municipales. El 37% de la población total carece de obra social y el 41.6% requiere la asistencia de los servicios públicos de salud (“Diagnóstico de situación del Área Materno-Infantil, 1999”). La *tasa de mortalidad infantil* del año 1996 es del 23 por mil; la *mortalidad neonatal* es del 4.2 por mil y la *posneonatal* es de 8,9%. Con respecto a la *tasa de mortalidad materna* provincial para el año 1998 fue de 3.89 por mil. Por otro lado, el mayor porcentaje de *egresos* corresponde a causas relacionadas con el embarazo, parto y puerperio que es del 35%, con un promedio de 580 partos anuales para 1999. Con respecto a las embarazadas que llegan al hospital para ser asistidas en el parto, un número elevado han realizado sólo uno, dos o ningún control prenatal. Con respecto a la *desnutrición*, se detectaron en el Hospital de Monteros 314 casos en menores de 6 años, dato llamativo pues no aparece entre las cinco primeras causas de enfermedades de notificación obligatoria del Dpto. de Estadísticas del Hospital de Monteros, que sí figura en el total provincial (“Diagnóstico de situación del Área Materno-Infantil, 1999”).

Lectura del espacio

León Rougés está poblado por pequeñas casas divididas por alambrados o por los mismos cañaverales. La ropa colgada en el espacio exterior se mezcla con objetos amontonados. Sillas deterioradas, muebles de madera muy viejos, conviven con sillas plásticas que se adquieren en los supermercados o con modernos televisores. Las estampas de los santos, al interior de las casas, decoran las paredes de barro descoloridas y humedecidas. Tampoco hay puertas; en algunas casas, las mejores provistas, un lienzo colgado sirve para separar los pocos ambientes que caracterizan a las casas: la cocina del dormitorio, por ejemplo.

Algunas de las pocas fincas grandes que existen en la comuna pertenecen al propietario del ingenio, un cañero grande de la zona sur que se inició como productor en el año 1960 y que en el año 1996 poseía alrededor de 12.000 hectáreas con caña. El mismo tenía tres fincas localizadas dos en Tucumán y una en Salta. Se trataba de ex fincas anexadas que funcionaban como unidades independientes con encargados (mayoreros) o capataces. Pero además el grupo económico al que pertenecía tenía acciones en tres ingenios, además del Santa Rosa: el Ingenio Trinidad (92% de acciones) y el Ingenio La Corona (50% de acciones), seis empresas agropecuarias, una comercializadora, tres destilerías y fraccionadoras y seis cosechadoras de última generación (Encuesta GER, 1996).

Las otras fincas cañeras, las de los pobladores, son generalmente pequeñas, con pocas hectáreas utilizadas para la venta de caña o para la subsistencia y reproducción de las unidades. Sus pobladores varones trabajan en la caña de azúcar durante la época de zafra, como trabajadores del surco para las fincas que aun no han introducido las máquinas cosechadoras en sus labores; en la Comuna; en el ingenio, o bien, en la cosecha del limón, un producto que se ha expandido rápidamente en la provincia imponiendo otra cultura del trabajo en tensión con la existente, alternando las cosechas de caña y limón, o, lo “arcaico” con lo “moderno”.

El río Pueblo Viejo separa a la comunidad de la ciudad de Monteros _ capital del Municipio _. Las diez escuelas ubicadas en la zona rural y urbana abren sus puertas sólo a la mañana. Como la Escuela “Fray Mamerto Esquiú” ubicada en Huasa Pampa, “escuela golondrina” que fue creada en el año 1890 y que peregrinó por distintas localidades hasta que se afincó allí en el año 1938.

Las capillas _varias por cierto_ no tienen un párroco que las custodie. Grutas y capillas pequeñas pueblan los caminos; algunas de ellas han sido construidas por los propios feligreses en los que el sentimiento religioso se halla muy afincado. La iglesia más importante es María Auxiliadora. Luego se encuentran las parroquias de Monteros y Río Seco, las capillas de San Cayetano y San Nicolás de Rosario, entre otras.

Un dispensario de salud muy pequeño es otro edificio más presente en el campo, pero, sin personal alguno que, por las tardes, le otorgue entidad. La Comuna no cuenta siquiera con

ambulancias para realizar los primeros auxilios. Como expresa en una entrevista el delegado comunal: *"La salud es deficiente, deficiente. Tenemos que alquilar algunas veces..., la buena voluntad de algún vecino que tiene vehículo o si no un remise para que puedan llevar a Monteros a las tucumanas, a los enfermos. No cuenta con ambulancia la Comuna, se hizo los pedidos a nivel Buenos Aires, a nivel Tucumán... Lamentablemente se maneja políticamente el tema de las ambulancias, no pudimos conseguir que... este... que esta Comuna tenga una ambulancia"* [Entrevista al delegado comunal, E.H., marzo 1999]. Escuela secundaria no hay, ni tampoco hospitales, ni cementerio.

El pueblo se divide en *lugares femeninos* y *lugares masculinos*. Estos últimos suelen ser las riñas de gallo, los pocos bares en los que se bebe alcohol y se juega a los naipes, las canchas de fútbol, el ingenio. En cambio, los lugares femeninos son las casas de los vecinos, los lugares sagrados *_iglesias y capillas_* y las ferias.

La feria itinerante que va de pueblo en pueblo, llega los días jueves a la comuna; los martes y viernes se instala en Monteros, los miércoles en Concepción, los sábados en Simoca y los domingos en Río Seco.

En forma paralela al tendido de los rieles del ferrocarril, se distingue una gran cantidad de puestos con esqueletos de hierro, cubiertos por telas de color azul profundo. Los naranjas intensos, amarillos, diversas tonalidades de verdes atrayeron mi mirada. Eran los colores de los pimientos que cultivaban y cosechaban los pequeños productores y campesinos en sus fincas cañeras en Tucumán o en las tierras de Santa María, provincia de Catamarca. *"Yo soy Carmen de M., que venimos de Santa María, provincia de Catamarca. Venimos todas las semanas a hacer feria. Venimos los martes, viernes, estamos en Monteros, el sábado en Simoca. Vendiendo todas especies... pimentón que es el puro, comino, de todo, todo... orégano, vino patero, arrope de chañá que es para los bronquios, arrope de algarroba para el asma... tenemos los patai, pelones descarozados... de todo regionales... capias, las... turroncitos... las rosquetes, torta de turrón, la nuez con cáscara y la pulpa que se dice, tenemos la harina cocida del maíz tostado, la harina para el... trigo, para hacer locro, el maíz, de todo... para mazamorra también..."* [Entrevista Feria de Monteros, agosto 1999].

Carmen cultiva las especies en los campos pertenecientes a un terrateniente que tiene cientos de hectáreas en Santa María y vive en Buenos Aires. Ella y su esposo, una pareja de ancianos, viajan desde Santa María desde hace diez años porque, pues, como ella expresa: *"...ya no podíamos vender la cosecha bien vendida y hemos empezado a salir, a buscar. Era mejor así, salir para acá, y estamos trabajando bien así"*.

Como Carmen, Filomena de setenta años, vive en Simoca en una pequeña finca cañera de tan solo tres hectáreas donde cultiva, junto a su esposo, caña:

*-... Se cultiva, se abona la caña, se gasta el abono, se gasta en el cultivo, que se tiene (sic) que ararlo, la huella, el tractor, esas cosas...
-¿Y la van a vender?
-Y, bueno, pero el precio está... muy bajo, no nos queda nada para nosotros...” [Entrevista Feria de Monteros, agosto 1999].*

Filomena vende miel de caña, tableta, alfeñiques, queso y miel de abejas, mientras espera a uno de sus cuatro hijos que partió para Buenos Aires en busca de trabajo.

La feria significa algo más que un espacio de intercambio económico. Es un enclave que promueve el encuentro de culturas; sus inicios mismos se encuentran vinculados a celebraciones religiosas.³¹

Al respecto, Madariaga (1999) afirma que en Tucumán las ferias son mercados periódicos, pues se realizan con una frecuencia semanal. Sus orígenes no están asociados a festejos religiosos -salvo las ferias de Colalao del Valle (Departamento de Tafí del Valle) y Santa Cruz (Chicligasta)-.

Existen en Tucumán dos tipos de ferias: las típicamente rurales (Árboles Grandes, Monteagudo, Atahona, Lamadrid y Taco Ralo) en las que es escasa la concurrencia de productores de las zonas rurales con puesto propio ya que la mayoría de ellos venden o intercambian su mercancía a los feriantes revendedores; y las ferias netamente urbanas localizadas en zonas cañeras y ciudades cercanas a San Miguel de Tucumán, que tienen puestos con rubros definidos, donde también se pueden encontrar productores y venta de animales vivos. Tal es el caso de Famaillá, Bella Vista, Villa Luján, Alderetes, Monteros.

El sentido de las ferias rurales excede lo meramente comercial al desempeñar, según la autora, un rol social; son un punto de encuentro y de contacto, sirven de recreación y diversión, intercambio de noticias y acontecimientos sociales importantes o recientes.

En ella, la feria de Monteros, se ofrece una gran variedad de alimentos, frutas, verduras, animales vivos y derivados de la caña: miel de caña, tabletas de caña, pero también ropa, estampas de santos, música. Se extiende a lo largo de dos extensas cuadras; en la primera los feriantes son en realidad intermediarios que compran frutas y verduras en el Mercado de Frutas ubicado a la entrada de la ciudad de San Miguel de Tucumán. Ya en la próxima cuadra, los cañeros y pequeños productores que con pocas hectáreas de tierras, apenas dos o tres, se dedican a producir caña de azúcar y de allí extraen sus derivados para ofrecer en la feria.

³¹Según Allix (citado por Madariaga, 1999) las ferias surgen a partir del transporte de caravanas y del comercio fronterizo. Así pues, en el norte de África se constituían a partir de las reuniones de traficantes en los puertos de caravanas que llegaban en días de festejos religiosos. De igual modo en Perú las estaciones de germinación y maduración de las cosechas son tiempo de acción de gracias y de celebraciones religiosas donde se reúne toda la comunidad agrícola.

“Ellas”, las mujeres, ya grandes, con la piel morena agrietada por el sol, amasan empanadas, pan o tortillas. “Ellos”, sus esposos, también con la piel morena curtida por el sol y el duro trabajo en el surco, venden animales vivos: porcinos, pollos, gallinas, cabras que crían en sus pequeñas fincas. Son itinerantes; sus vidas lo son o se han convertido en ello.

Los caminos de tierra de León Rougés se tornan intransitables con las lluvias. Los chicos no pueden asistir a la escuela, ni a caballo, ni a pie.

De sus pobladores

Con respecto a los niños, una maestra rural nos relata la persistencia del trabajo infantil en el surco, si bien esta tendencia va desapareciendo³²: “*En el tema de la cosecha de caña, que es un trabajo mucho más pesado que la cosecha del limón, los chiquitos sí, vos observabas las manitos todas paspadas por el frío... eh... todas cortajeadas porque la hoja de caña es filosa ...*” [Entrevista a G.T., maestra, agosto 1999].

Estas marcas en el cuerpo, cuerpos endebles, constituyen las marcas de la historia objetivada, de la herencia que, inevitablemente, desencadena efectos en el nivel de lo simbólico, a modo de una violencia silenciada y naturalizada:

-A ellos no les gusta, por supuesto, no les gustaba y no querían muchos [trabajar en la zafra], pero es como que se adaptan a la situación, se dejan llevar, digamos, por lo que le digan sus padres en la casa, una cosa como resignación, algo así.

- ¿Y los más chiquitos también o los más grandes?.

-Y, los más grandes... este... no, todos tienen esa actitud, así, como que es una obligación la colaboración de ellos a la familia. Porque pienso que lo deben ver desde chicos y que todas las familias de la zona... este... hacen lo mismo, entonces lo ven como algo normal, común”
[Entrevista a G.T., maestra, agosto 1999].

³² Según un informe de la Oficina de las Naciones Unidas para la Infancia, más de 250.000 chicos trabajan en el país fuera de todo control. Un relevamiento específico realizado por la OIT precisa que el 70% de esos niños trabajan en zona rurales. El 40% trabaja en la cosecha de olivo; 40% en cosecha de papa; el 25% en fruticultura; el 20% en la cosecha de tabaco; el 20% en algodón y el 15% en yerba mate. Otros datos indican que el 70% de los chicos que trabajan sufre de algún problema de salud, siendo los plaguicidas la causa más frecuente de muerte de niños de zonas rurales. Según estimaciones de la "Unión Argentina de Trabajadores Rurales y Estibadores" (UATRE), en Tucumán, 12.000 chicos trabajan anualmente en el cultivo y la cosecha de limón, tabaco, papa y frutilla, sin contar a los ocupados en otras actividades rurales y urbanas. En la recolección de papa de Tafí del Valle cerca del 40% los trabajadores son niños que no superan los diez años de edad (Diario Clarín, 7/5/00, págs. 42-44).

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:

- ¿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).

Un análisis acerca de las realidades locales no puede obviar la trama identitaria de los individuos, la que remite a la subjetividad de los actores insertos en redes de interacción social sobre: su unidad y sus fronteras (o diferencias) simbólicas; su (relativa) persistencia en el tiempo; su ubicación en el “mundo”, esto es, en el espacio social (Gendreau y Giménez, 1998: 161).

Como todo fenómeno cultural, las identidades también se hallan vinculadas a contextos históricos determinados socialmente. La identidad pues debe considerarse como “la autopercepción de un individuo en relación con los otros” (Gendreau y Giménez, 1998: 162), implicando, a menudo, relaciones desiguales, luchas y contradicciones.

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, destinándose, 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].

El mismo trabajo en los cañaverales va degradando los cuerpos de los zafreros por la exposición a largas jornadas de sol intenso, o de lluvias, de heladas o rocío, cargando el peso de las cañas hachadas y acelerando, de este modo, el proceso vital del envejecimiento.

Los pobladores de León Rougés que se dedican a la agricultura, cultivan caña casi en su totalidad, algo de maíz y hortalizas.

Sus propios relatos ofrecen los mismos recuerdos de infancias trabajando en el cerco junto a sus padres, hermanos varones y mujeres, rutinas que cristalizaron una identidad, un modo de vida del cual la mayoría no pudo apartarse.

A la manera de una trayectoria cíclica, las vidas y destinos de las generaciones de varones y mujeres, en los confines del milenio, parecen repetirse.

Un fragmento de una entrevista realizada a Julia, quien trabajó desde los quince años, nos ayuda a dilucidar estos procesos: “*Nosotros trabajábamos... a lo último ya trabajábamos los tres hermanos, éramos los tres nosotros, porque la más chica ya no trabajaba en hachar la caña, los dos muchachos y yo, yo encabezaba, llevaba a los muchachos al cerco, íbamos los tres. Y llegaba... por ejemplo, nosotros trabajábamos todo el mes, nos pagaban mensual, llegaba el mes y venía el patrón y decía: bueno, tantos kilos de caña tienen y tanto es de plata. Pero la que cobraba era mi mamá, ella nos dirigía mejor dicho, cobraba ella, pero eso sí: todo lo que necesitábamos... Pero, sin embargo, a mí me han obligado cuando he sido chica, claro, porque aparte que... éramos varios... éramos muchos, éramos muchos en la casa y teníamos que trabajar todos. (sic) (...) Yo sí quiero que estudien, porque yo a mi hijo le digo: ‘yo me jodí la vida trabajando, yo no quiero que a ustedes les suceda lo mismo, que anden perdidos en medio de la malhoja’, pero sin embargo, lo mismo con estudio andan hachando caña...*” [Entrevista a J., mayo 2000].

Detengámonos en otro relato expresado por una pareja joven de la comunidad de Huasa Pampa. De él se desprende una vez más la identificación de los sujetos con el cultivo de la caña:

- *¿Ustedes no tienen caña propia, tierra propia? ¿no?*

(La mujer): - No.

- *¿Nunca tuvieron?*

(La mujer): - No.

- *¿Siempre trabajaron para otros?*

- Claro.

- *¿Y qué se siente no tener tierra propia y trabajar para otro?*

(La mujer): - *Y, bueno, qué va a hacer, hay que resignarse a todo y ya se ha adaptado a eso, que no tenemos...*

- *¿Pero sería mejor tener tierra propia?*

(Los dos): - Claro, y sí, me imagino...

- *¿Y por qué, principalmente?*

(La mujer): - *Para cultivar caña de azúcar.*

- *¿Pondrían caña?.*

(La mujer): - *Pondríamos caña...*

Julia en su relato se identifica genéricamente con “los obreros”, pero también con los campesinos, aunque otorgando a esta categoría otro sentido que se relaciona con la vida en el campo, el contacto con la naturaleza:

- *Los campesinos somos los que más sufrimos.*

- *¿Vos te sentís campesina?*

- *Y sí, soy del campo, toda mi vida he sido del campo.*

- *A pesar de no tener tierra, ¿te sentís igual campesina...*

- *Porque tierra nunca hemos tenido nosotros.*

- *¿Y te hubiese gustado tener tierra?*

- *Y sí, porque a quién no le va gustar tener siquiera un pedacito de tierra para tener algo... para hacer plantaciones, pero nosotros no tenemos, obreros nomás.*

En estos *lugares difíciles* podemos advertir, de hecho, el carácter multidimensional de la pobreza: la ausencia del Estado, el aislamiento social, se conjugan con la desnutrición infantil: “*Podés ver... no en todos pero así, en general, los chicos van relativamente mal alimentados, eh..., vos notás la carita..., la escuela tiene un plan nutricional que les da un tipo refrigerio, sería una merienda y un desayuno a la mañana, y vos notás cuando les servís con las ganas que lo comen...*” [Entrevista a G., maestra rural, agosto 1999]. Otra maestra de la Escuela de Huasa Pampa coincidía en el elevado nivel de desnutrición y descalcificación en los niños, causa de

enfermedad que como vimos en el Informe del Hospital de Monteros, curiosamente, casi no es reportada:

- *¿Ud. ve problemas de alimentación?*
- *Sí, sí, muchísimo...*
- *¿Desnutrición?*
- *Desnutrición, los dientes..., hasta tercer grado no queda nadie con dientes, son muy contaditos los chiquitos..., yo el año pasado hice un... como un estudio de todos los chicos, dentadura por dentadura y te digo que me di la sorpresa de que los chicos no tenían dientes, en tercer grado llegan con... Y ahora por ejemplo, como ellos no se cepillan los dientes, no hay... aquí no hay esa cultura, entonces les digo, únicamente van a comer pochoclo, lo que sea de maíz que venden aquí pero no caramelos... a ver si un poco... [Entrevista a M., Huasa Pampa, mayo 2000]*

Pero, además, el analfabetismo y la dificultad de acceder a los derechos sociales básicos: la salud, la educación, la vivienda, e inclusive la identidad, van modelando también el mundo de la vida y el desarrollo de la agencia humana.

Al respecto, el director de la escuela de Huasa Pampa nos comentaba la existencia de casos de niños sin documentación:

- *Hay casos de chicos acá..., hace un momento estábamos hablando con la secretaria sobre que aparece un niño de jardín de infantes que no tiene la documentación, es un indocumentado, la escuela se encarga de gestionarle de alguna manera la...*
- *¿Es de acá, de Tucumán?*
- *De acá, de Huasa Pampa. Y acá, de tres años a esta parte, más o menos, la escuela ha conseguido documentar a cuatro, cinco chicos.*
- *¿Y por qué no tienen documentos?*
- *Y bueno...*
- *¿Los padres no los han anotado?*
- *No los anotan... todos estos chicos tenían un... una ficha que le hacen en la maternidad o en el hospital y que con eso tienen que ir al Registro Civil, y bueno, el solo hecho de tener que ir al Registro Civil a darlo cuenta, que tiene que pagar unos pesos ya eso es obstáculo para que no, y lo dejan así” [Entrevista a A., Huasa Pampa, mayo 2000].*

Como afirma Bourdieu, las personas están situadas en un espacio social que no es intercambiable. Pero ese espacio social, del cual partieron estos individuos, ya no es el mismo en los fines del milenio: “*En esa época no había la pobreza que hay ahora*”, nos explicaba una maestra rural de los años 1950 [Entrevista a A. A., mayo 2000].

Cincuenta años más tarde, otra maestra rural nos introduce en un mundo caracterizado por las *marcas* de la “nueva” pobreza: “*Hay niños que son muy carenciados, este... hay niños que faltan por falta de calzado, no van a la escuela porque no tienen zapatillas ni zapatos y eso a veces ocurre durante tres días, cuatro días, hasta que consiguen los padres para comprarles las zapatillas y pueden ir ¿no? este... Y por ahí van muy desabrigados, y es justamente porque no tienen qué ponerse o porque no se les ha secado la ropa... eh... y bueno, en cuanto a la conducta, hay graves problemas de conducta en algunos niñitos y todas, nosotras las maestras pensamos que es a raíz de los graves problemas que sufren en el hogar, ya sea porque los padres están separados, porque los padres no se llevan bien y hay maltrato en el hogar, porque el padre es alcohólico, o la madre es alcohólica, tenemos casos de chicos que son violados por los padres... Todo ese tipo de cosas se ven y existen y hay y se evidencian en la conducta de los niños (...) Tenemos chicos, por ejemplo, con problemas de aprendizaje, eh... y quizás no porque tengan problemas en sus hogares, sino porque sufrieron la desnutrición cuando han sido bebés*” [Entrevista a G.T., maestra rural, agosto 1999].

Los procesos que ocurren en la comuna se vinculan con la noción de “realidades locales” adscriptas al concepto de *localidad*. Este es entendido como el “marco de referencia y red de relaciones sociales que pueden ser movilizadas con fines prácticos” (de Haan, 1996: 160). Como argumenta el autor, “esta connotación subjetiva de la localidad implica que la identidad, el status, la reputación y el poder son modificados en y a través de las relaciones sociales locales” (pág. 160) [mi traducción].

Estos sistemas sociales locales se tornan relevantes, especialmente en estas comunidades, en relación con las interpenetraciones entre las *redes* de amistad, vecindad, propiedad y laborales. Ellas conforman el capital social de las comunidades que puede ser, según Flora (citado por Barrett, 2000): *horizontal*, asociado con relaciones recíprocas y redes entre individuos con posiciones similares, y *jerárquico*, que involucra la construcción de redes y solidaridad entre individuos con intereses diferentes y que puede sustentarse en relaciones de patronazgo y clientelísticas, tan habituales en los mundos rurales.

La comunidad se conforma sobre la base de un *sentido de pertenencia*, y de una *identidad colectiva* que surge de tradiciones y sentimientos compartidos, de la construcción de una memoria colectiva, de la *proximidad* del otro en la relación “Nosotros- pura” que transcurre en el presente vívido al que refiere Schutz entre los semejantes “contemporáneos” y “asociados”. En este sentido, la identidad y la alteridad no pueden concebirse una sin la otra.

En una entrevista con dos mujeres de Huasa Pampa, pequeño poblado en los confines de la comuna, sus relatos marcaban la identificación con el lugar: *“Aquí todos se conocen, no es como en la ciudad, porque yo he vivido también ahí, como sabía trabajar mi marido en la construcción en la ciudad, pero yo no tenía nunca ni una conversación ni nada con quien vivía a la par”* [Agosto, 2001]. La otra mujer explicaba:

-Es muy duro, la vida del campo es muy sacrificada, una porque hay poco trabajo y lo único que hay es el hachado de caña, pasa eso y no queda nada más.

(La otra mujer): - Por eso hay mucha gente que se va, para Macio (localidad cercana)

- Pero mi marido dice: “Yo para irme a la ciudad tengo que vivir mejor de lo que vivo aquí, no irme a la ciudad y vivir peor de lo que vivo aquí”, esa fue siempre la idea de él porque nosotros esos años que sabíamos nosotros ir a la construcción, a él le habían ofrecido para que se quede, él nunca ha querido, yo para vivir peor de lo que vivo allá, vivo allá en el campo, y a él no le gusta la ciudad, le gusta el campo.

-Y a vos N., ¿te gusta el campo?

- A mí sí.

(La otra mujer): - Yo era chica y me llevaban mis tías a la ciudad y lloraba, no estaba acostumbrada a salir, no, no me gusta, igual voy a Monteros, hago las compras y pego la vuelta.

-No te quedás.

- No. [Agosto, 2001].

Los cambios políticos, económicos y sociales de la modernidad contemporánea han conducido a fragmentar las comunidades rurales en diversas partes del mundo. No obstante, la *solidaridad*, que a modo de bálsamo persiste en esta comunidad bajo estudio, actúa como cemento del tejido social.

En esta Tesis, la solidaridad es comprendida como la unión de intereses de los individuos orientados a la re-construcción y preservación de la comunidad que co-habitan, en tanto suma de ideales y tradiciones compartidas.

En los diferentes relatos de actores diversos, la solidaridad se presenta como correlato del impacto de la modernidad en el nivel de lo local: la exclusión como pérdida de pertenencias, fragmentación social y el individualismo.

Las acciones de los pobladores de León Rougés son esenciales para crear y sostener instituciones como la construcción de la biblioteca "Juan Manuel Rodríguez" en la localidad de

“Los Rojos”, que además funciona como suministradora de semillas otorgadas gratuitamente por el Programa Pro-Huerta para el autoconsumo de los pobladores.

La biblioteca se fundó en el año 1998 a partir de la iniciativa de un grupo de jóvenes. Los libros, casi mil ejemplares, son todos producto de donaciones.

Como nos cuenta su joven presidente, maestra e hija de cañeros:

- Las bibliotecas que nosotros habíamos invitado nos traían los libros y la Federación de Bibliotecas Populares, que es presidente Juan Manuel Rodríguez, también nos trajo libros, él nos trajo libros y los estantes. Y después hacemos rifas y todo... después hicimos una campaña de recolección de libros por los barrios, también hemos recolectado varios libros de ahí y este... nos han donado dos enciclopedias, ésta que está acá completa es prestada, nos prestaron uno de los chicos que es de la comisión y los demás nos han donado. Después del INTA también han traído libros, la comisión del INTA de Monteros, también la gente de ahí nos ha dado manuales...

- Todos trabajan ad-honorem ¿verdad?

- Todos ad-honorem, todo ad-honorem, repite.

O para levantar la capilla San Isidro Labrador, en Huasa Pampa: *“Yo creo que se puede hacer mucho, son muy solidarios... todo esto que hemos hecho acá si no hubiera sido por el trabajo de ellos, por la colaboración de lo que pueden, que traen arena, que traen ladrillos o... (...) Bueno, quizá muchas veces no tengan medios. Un caso concreto es el asunto de los caminos, ustedes ahora han venido hace pocos días que ha dejado de llover, pero hubo dos meses seguidos de lluvia... Y bueno, eso estropea todos los caminos y ellos no tienen medios para... la situación económica cómo está... ¿no? para arreglar... Si alguien dice: bueno, acá tenemos tractor, acá tenemos carro, etcétera, pego el grito sí, van, ayudan, sí.” [Entrevista al Cura párraco, J., mayo 2000].* También para preservar lo sagrado: *“Y ahora acá en la grutita de San Cayetano... bueno, uno lo ve un poco a eso como el resultado de... un poco el abandono espiritual por parte de... del clero ¿no?, entonces la gente misma va creando... como creamos los anticuerpos ¿no? defensas... así también la gente misma va creando sus lugares de culto y a través de los cuales se mantiene la fe” [Entrevista al Cura párraco, J., mayo 2000].*

Según el relato de la secretaria de una de las escuelas de la comuna:

- La iglesia vive prácticamente de los obreros del ingenio, que les descontaban en esa época, también para la iglesia y para el club de fútbol, porque el club que hay acá se mantiene por los obreros,

permanentes o temporarios. En la época de zafra también descuentan... eso me comentaban, de que mantienen los obreros... porque son gente que... cómo te puedo decir, contribuyen mucho, porque nosotros hemos hechos tres aulas, tres aulas nuevas gracias al pueblo, al pueblo. Los obreros, por ejemplo les descontaban en esa época un peso a cada uno...

- En los ingenios...

- Sí, previa firma, te digo porque he andado yo ahí arriba de los andamios... esos que hay en el ingenio en la parte de fábrica, andábamos pidiendo colaboración, entonces nos daban los datos, firmaban y les descontaban un peso por mes. Entonces de esa manera también contribuyen con la iglesia y de esa manera también contribuyen con el club, los mantienen los obreros [Entrevista a C., agosto 1999].

O los mismos comerciantes que sostienen a las familias migrantes en los momentos de ausencia de los varones o, inclusive, para enfrentar estados extremos de enfermedad o muerte:

- Los vecinos que tengo aquí excelentes personas...

- Me contaba la señora N. que está con el problema de diálisis, acá, tu vecina ¿no?, que incluso los vecinos le hacían loterías para darle dinero a ella para su enfermedad.

- Sí, aquí todos hacemos rifas.

- Colaboran.

- Sí, colaboramos todos, sí. Y bueno, hay que ayudarse el uno al otro. Aquí yo tengo unas vecinas que en su momento cuando a nosotros nos tocó eso, para colmo no teníamos seguro [de sepelio], no teníamos nada nosotros, cuando se nos murió.. Bueno, un vecino después nos donó también, hemos tenido la donación de... ¿cómo se llama el delegado que hemos tenido antes?... (...) No, acá los vecinos son... Sí, se enferma uno y ahí ya... por lo menos uno o dos se arrima a ver ...”

[Entrevista a Julia, mayo 2000]

De la cultura

Si tomamos el *concepto antropológico de cultura* que entiende por tal a la dimensión simbólico-expresiva de las relaciones sociales, en oposición a su dimensión instrumental, por *cultura* comprendemos un "universo de significados, de informaciones, de valores y de creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender al mundo" (Gendreau y Giménez, 1998: 160). Este universo se expresa a través de símbolos nacionales, regionales, míticos, de evocación del pasado, religiosos, etcétera.

La identidad misma resulta del proceso de internalización de la cultura por parte de los propios individuos. Esta puede adquirir, según Gendreau y Giménez: 1998) en términos típico-ideales, la forma de identidades tradicionales o modernas. Por las primeras los autores entienden las identidades preponderantemente colectivas, sólidamente territorializadas, cimentadas por una solidaridad comunitaria con fuerte contenido religioso y permanentemente referidas al pasado, esto es, a una memoria y tradición (pág. 164).³³

En León Rougés, la tradición pervive a través de diversos elementos *míticos, religiosos y folklóricos*, desafiando el paso del tiempo.

Los símbolos sagrados de la comunidad son construidos de diversos modos. Por un lado, se advierte que los pobladores de León Rougés *"tienen un sentido de lo sagrado muy profundo. De lo sagrado, sí, quizás un poco genérico. (...) Bueno qué sé yo, tratándose de... vos nombrás santos, nombrás curas, nombrás iglesias y para ellos es algo muy sagrado. (...) Por ejemplo... por darte un caso, las fiestitas acá se suelen hacer en el patio y hay muchos que no quieren, no quieren estar bailando al lado de la Iglesia... por ejemplo ¿no? Ya la gente un poquito más grande, los chicos chicos no, se llena de muchachada acá, para las fiestas... Hay mucho sentido de lo sagrado, pero lamentablemente es un sagrado así, medio genérico"* [Entrevista al Cura párraco, J., mayo 2000].

Este sentimiento y la práctica religiosa se preserva a pesar de la carencia de curas párracos estables. Como nos relata el padre J., cura misionero, itinerante, oriundo de Córdoba, que conoció este lugar precisamente en la itinerancia cuando llegó hace cinco años atrás a predicar una Novena: *"Acá hay muchas capillitas y capillas y grutas, hay muchas, cada una tiene su grupito de catequistas, siempre hay personas encargadas... Las escuelas -cosa que en otras Provincias argentinas no hay- tienen sus catequistas, su catequesis. Esta mañana casualmente estaba en la escuelita y uno ve los afiches... de catequesis, maravillosos"* [Entrevista al Cura párraco, J., mayo 2000].

³³ Por "identidades modernas" los autores entienden aquellas que están "fincadas en una cultura caracterizada por la pluralización de los mundos de vida" (Berger, citado por Gendreau y Giménez, 1998). Serían deslocalizadas, inestables y principalmente individualistas, por ser el resultado de una opción reflexiva y no de una herencia social" (Gendreau y Giménez, 1998: 164).

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].

Si bien la religión católica es la religión oficial y como expresa el cura párroco de la capilla de Huasa Pampa “*hay mucho sentido de lo sagrado*”, existen creencias relacionadas también con cultos paganos como el fenómeno de *Gilda*, cantante popular que murió en un accidente automovilístico en la provincia de Entre Ríos, que se ha afincado profundamente en los sectores populares rurales y urbanos.

En una de las entrevistas realizadas en la Feria de Monteros a la santería, la vendedora relataba: “*Bueno, ahora no me han pedido nada de Santa Rosa, yo la he mostrado, tengo la imagen de Santa Rosa, San Ramón... bueno, que es la patrona de acá de León Rougés, que es original y legendaria ¿no?... Y no nos han pedido nada, incluso de San Roque, que tenemos estampas, velas, imagen, todo, no nos han pedido nada, una sola imagen hemos vendido, pero de Gilda cualquier cantidad, de Gilda lo que sea. Tenemos cuadros... ahí tenemos una medallita, después tenemos... una estampa grande acá, que tiene una nota musical, la cara de ella y después una leyenda... que está hecha por un autor salteño, Leo Malco*” [Entrevista, Feria de Monteros, agosto 1999].

Con relación a las expresiones artísticas tradicionales, sin una búsqueda inicial intencionada de mi parte, las expresiones folklóricas fluyeron espontáneamente en los relatos. Así comencé a indagar acerca de la música, de los bailes, de los mitos y leyendas que poblaban el imaginario de la comuna. Al respecto, Bernardo Canal Feijóo en su obra *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, que data del año 1937, expresa lo siguiente: “El pueblo no tiene otra forma de expresión que el *folklore*, o sea la expresión personal unanimitizada” (pág. 39).

El folklore es esencialmente, según este autor, lenguaje colectivo, arte social y además útil. El pueblo hace para sí el folklore, para su propio uso y consumo, pues “sólo cuando una forma espiritual es absorbida o instaurada como forma de expresión necesaria constituye folklore” (pág. 65).

La utilidad social del lenguaje folklórico se basa en su carácter práctico de servir a un ejercicio social que puede ser un rito, en la vida religiosa del pueblo, o un instrumento de placer

(música, danzas). Por consiguiente, el mismo posee tres sentidos espirituales: la fe, la “diversión” y la exaltación social (pág. 66) [entrecomillado en el original].

Canal Feijóo elabora una tipología del folklore en la cual distingue el *folklore musical*, *folklore religioso*, *folklore plástico* (incluye las danzas, el tejido artístico y la cestería) y *folklore literario*.

Al respecto, la continuidad del *folklore musical* en León Rougés es propulsada por el propietario de uno de los almacenes de la comuna que organiza peñas folklóricas periódicas, en la que se escucha la música de la tierra y se proyecta como lugar de encuentro entre los simoqueños, los monterizos, los habitantes de Balderrama. Folklore y carnavales, “*hace veinte años que hago carnavales*” [Entrevista a C.P, almacén “La Esquina”, agosto 1999] en el mes de febrero cuando los zafreiros migran.

En otra entrevista, la secretaria de una de las escuelas de la comuna me contaba: “*Eso es lo que tiene la Comunidad, lo mejor que tiene, que baila desde el más chiquitito, tienen dentro de ellos la música, la música, y todo folklore, la música esa... cómo se llama... cuartetera, también..., los más chiquitos vos... en el día del estudiante también vos ves, porque hay concurso de baile y están los chiquititos bailando. Y esos... hay muchos grupos de folklore y muy buenos, muy buenos...*” [Entrevista, agosto 1999].

Además del almacén, las iglesias y capillas funcionan como otros de los lugares de continuidad y pervivencia del folklore musical y religioso.

En una entrevista al cura párroco de la capilla San Isidro Labrador, él nos hablaba acerca de la capacidad artística de los pobladores: “*Es una gente muy comprometida, diríamos, con la naturaleza, muy metida en la naturaleza, un poco cíclica como la naturaleza ¿no es cierto?... eh... uno bs ve así realmente, se da cuenta de esa raigambre que tienen, esa raigambre campesina... Eh... creo que tienen mucho valor, uno descubre aquí muchachos, chicas con una capacidades, una cualidades que uno dice: `¿de dónde?´... y sin embargo..., qué sé yo, para la música, para la pintura... este... cualquier expresión artística... No sé si vos viste los pesebres vivientes todos los años... y lo dan los chicos... yo sinceramente no he visto un pesebre viviente más lindo en otro lado que el que dan los chicos acá. Yo no tengo ningún mérito porque los preparan las mismas catequistas*” [Entrevista, mayo 2000].

Es importante la cantidad de grutas y capillas dispersas en la comuna, cada una de las que celebra las diferentes fiestas patronales: “*El patrono de acá, San Isidro Labrador, sí, ya te digo acá... María Auxiliadora, aquí cerca, tiene su fiestita, es el 24, acá va a ser el 21, allá el 24 [de mayo]... Y ahora acá en la grutita de San Cayetano... bueno, uno lo ve un poco a eso como el resultado de... un poco el abandono espiritual por parte de... del clero ¿no?, entonces la gente misma va creando... como creamos los anticuerpos ¿no? defensas... así también la gente misma va creando sus lugares de culto y a través de los cuales se mantiene la fe*”.

La fiesta patronal más celebrada en la comuna es la Fiesta de Santa Rosa de Lima el 30 de agosto. Esta fiesta se celebra en toda América, pues ella fue declarada la primera santa americana y patrona del continente.: *“Y empieza... acá se prepara mucho antes, la juventud se prepara... cómo te puedo decir, yo no sé si es la fiesta por la virgen o por el baile que es famoso, el baile de Santa Rosa es lo más famoso, que vienen montones de gente de montones de partes... Ellos se preparan con anticipación, me refiero en el sentido de que en las calles, las avenidas cierran, no pasan los tractores, no pasa ninguno para el ingenio, está todo, todo el pueblo. Ahí ves la soledad de las calles... es muy emotiva porque a la virgen la llevan al ingenio, entra en el canchón, entonces todos los obreros están ahí y la saludan con el pito del ingenio, es muy emotiva la fiesta, es muy bonita, muy bonita y viene gente de montones de partes, montones, montones... (...) Vienen pero vienen montones de sacerdotes que están permanentemente, hasta la finalización de la fiesta. Pero para ellos es... cómo te puedo decir, más que una Navidad más, que esas fiestas de fin de año, porque eligen lo mejor, se preparan lo mejor,”* [Entrevista a la secretaria de la Escuela, agosto 1999].

Con respecto al *folklore literario*, cuyas especies son la leyenda, la fábula, el cuento y los mitos, los pobladores repiten oralmente antiguas creencias, aunque en forma fragmentada y, a menudo, deformada.

En el misticismo actual de León Rougés subsisten algunas de las leyendas y mitos³⁴ que nacieron con el surgimiento de la actividad azucarera y el disciplinamiento de la mano de obra como “El Familiar” (véase el Punto II, en este capítulo), otros relatos ligados a mitos religiosos, como el “Carballito”, y otros como el “Kakuy” o “el ave que llora”, la “Viuda”, “La Salamanca” o la “Leyenda del Tesoro”, cuyos significantes son diversos (véase Anexo II).

La mayoría de estas leyendas son de matriz regional y su origen a menudo es incierto, por lo cual se suelen escuchar frecuentemente en todas las provincias del noroeste con algunos matices que identifican los localismos.³⁵

Al respecto, afirma Canal Feijóo: “No se ha encontrado jamás el “folklore universal y abstracto”, despojado de una realidad local (pág. 41) (...) No es indispensable que una forma espiritual sea originaria del lugar para que tenga valor folklórico. (...) La condición de autoctonía inherente al folklore no es un escrúpulo genético; en definitiva, nadie sabe de donde vienen las cosas espirituales, y lo que importa es saber dónde se encuentran. El pueblo las toma donde las halla cuando son conformes a su hambre de expresión espiritual, circunstancia que puede darse tanto de modo casual como por acomodo de costumbre” (pág. 63).

³⁴ Canal Feijóo (1937) diferencia “leyenda” de “mito”, entendiéndolo por leyenda a un “relato localizado, individualizado y que es objeto de creencia (o fe)”, y por “mito”, una “leyenda relacionada con el mundo sobrenatural y que, mediante ritos, se traduce en acto” (pág. 47). Según su opinión, “en ambas nociones está presupuesta la idea de una imagen espiritual articulada, organizada, estructurada, que tiene correspondencia en un determinado mundo ético, religioso, social, y trasunta algunos de sus resortes vivos” (pág. 47).

³⁵ Algunas leyendas, como “Carballito”, “La Salamanca” y “La Viuda”, fueron extraídas del libro de Bernardo Canal Feijóo, Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina, 1937.

Algunos de los relatos populares que aún persisten con más fuerza entre los habitantes de la comuna, muchos de los cuales también han sido musicalizados y transformados en gatos o chacareras, son reproducidos en el Anexo II.

De la política

Como medio de articulación entre el estado, el sistema político y la sociedad, el *clientelismo político* se torna un mecanismo relevante para comprender las redes al interior de la comuna.

Para definir qué entendemos por clientelismo, citamos la definición del antropólogo James Scott (citado por Auyero, 1996) acerca de la relación patrón-cliente como una "relación de intercambio entre roles" que puede ser especificada como un "caso especial de lazo diádico que envuelve una relación de amistad básicamente instrumental en la que un individuo de status socio-económico más elevado (patrón) usa su propia influencia y recursos para proveer de protección o beneficios, o ambos, a una persona de status menor (cliente) quien, por su parte, obra recíprocamente ofreciendo apoyo general y asistencia, incluyendo servicios personales a su patrón (págs. 36-37).

Scott señala tres características de estas relaciones: la *desigualdad* -dos partes desiguales en riqueza, status e influencia-; la *proximidad* -que tiene que ver con la relación cara a cara- y la *flexibilidad*. A estas características otro autor, Powell (citado por Auyero, 1996), agrega otra, la *reciprocidad* en el intercambio de bienes y servicios.

Según Javier Auyero (1996), las relaciones clientelares se basan en el intercambio simultáneo de dos tipos diferentes de recursos y servicios: instrumentales (políticos o económicos) y "sociables" o expresivos (promesas de lealtad y solidaridad (pág. 41).

Es importante aquí comprender estas relaciones no sólo en función de los fines estratégicos o utilitarios a alcanzar sino también, como enfatiza Auyero, abordar su dimensión simbólico-cultural.

Scott en su estudio de las sociedades rurales identifica tres flujos diferentes establecidos entre el patrón y el cliente: 1) *flujos de patrón a cliente* (medios básicos de subsistencia, seguro de subsistencia, etc.); *servicios colectivos del patrón* (subsidios, donaciones de tierra para uso comunal, apoyo a servicios públicos locales -escuelas, calles, edificios comunales, etcétera-, y *flujos de cliente a patrón* (servicios de trabajo, promoción de los intereses del patrón, etcétera) (citado por Auyero, 1996: 46).

También es importante resaltar para este estudio de caso, la relación del clientelismo con los procesos macrosociales –el autoritarismo, particularmente en este caso-, pero también la retirada del Estado de bienestar en esta última década, la incapacidad de suministrar servicios comunitarios por parte de aquél, etcétera.

En nuestro caso, el clientelismo se pone de manifiesto a través de dos modos, según surgen de los relatos de los pobladores. Por un lado, el intercambio de los bienes y/o servicios básicos por apoyo político –traducido en votos-, que ilustra el siguiente fragmento de una entrevista:

- *Igual que cuando llueve aquí, cómo salimos... ahora si habías venido la otra semana pasada cuando ha estado lloviendo no ibas a entrar.*

- *¿Estaba inundado?*

- *Nooo, ese camino no entran autos cuando llueve.*

- *¿Y cómo hacés para salir?*

- *La moto la tenemos que llevar tirando, las bicicletas hasta la otra calle, de ahí salimos para allá, para León Rougés...*

- *Esta casa estaba inundada...*

- *Ahí, esta parte se pone... Yo no los mando a la escuela a los chicos cuando... Los otros día ha andado la... cómo se llama... la... E. P...*

- *Ah, la diputada.*

- *La diputada, aquí estuvo conversando con mi marido.*

- *¿Qué le dijo?*

- *Ella ha hecho tirar hace poquito el ripio, creo que esta semana va a volver, porque mi esposo le ha dicho que aquí los chicos no asisten a clases, no van a la escuela cuando llueve, por los caminos.*

- *Pero no estaba en campaña ella...*

- *No, no, ya anda haciendo la campaña para... cómo se llama... V. Ella lo único que ha pedido es que lo apoyemos a él.*

- *¿Quién es?*

(El hombre): A. V.

- *¿Para qué se candidatea?*

(El hombre): Bueno, ahora no hay elecciones, están trabajando para el futuro, digamos.

- *¿De qué partido es?*

(El hombre): Justicialista.

- *Pero el delegado que tenemos ahora no hace nada, absolutamente nada.*

- *¿No están conformes?*

- *Con el que está ahora no, porque no hace nada. Por acá, por Huasa Pampa nunca ha hecho nada todavía, desde el momento que la ha entrado no ha hecho nada, absolutamente nada.*

- *¿Y ustedes qué le piden al delegado?*
- *Por lo menos los caminos, los caminos, que arreglen los caminos... si allá, calle principal, al lado de don Pascual, ha estado inundado, cerca de la cintura el agua... toda el agua ha salido a la calle, llovió mucho... Y los chicos faltaron, los míos en una semana han faltado tres días.*
- *Y la escuela está acá nomás...*
- *Sí, a veces lo llevaba el chico más grande, tenía que irse y hacerlos pasar, hacerlos pasar el agua... y todo eso le ha explicado J. [el esposo] ese día a ella, yo no he estado ese día... le ha dicho que los chicos no asisten a clase cuando llueve mucho y es la verdad, si este camino... aquí no va a pasar en auto ni... únicamente tractor, así, camiones pasan... Ahora está una hermosura porque han tirado ripio, un poco de ripio, pero estaba horrible, así es... [Entrevista a Julia, mayo 2000].*

Por otro lado, el clientelismo se vincula con el surgimiento de la acción colectiva, por ejemplo en el conflicto con el ingenio Santa Rosa, en el que se conjuga la distribución de los “Planes Trabajar” -otorgados por el gobierno- realizada por el sindicato -FOTIA- y el delegado comunal (véase *Epoca de zafra. La aparición de lo político. Condenados al invierno...*, en este capítulo).

En un fragmento de la entrevista realizada a un delegado de FOTIA de la zona de León Rougés, queda explícita la vinculación entre el clientelismo y la acción colectiva de protesta:

- *Los afiliados, ¿no se quejan de la situación, no van a FOTIA?*
- *Y, bueno, sí, hay movilizaciones que hacemos todos los sindicatos para que se consigan estos planes para la gente, porque si no, ¿la gente qué va a hacer si no tiene “Planes Trabajar”?*
- *¿O sea que Uds. piensan que si no protestan, no cortan la ruta, no consiguen estos “Planes Trabajar”?*
- *Claro. (...) Ahora salimos en lucha a ver si nos daban estos “Planes Trabajar”, y nos dieron quinientos puestos, desde Monteros para el sur.*
- *¿Cómo se hace eso, cómo se elige, a quién se le da, a quién no se le da? Cuéntenos un poco cómo se distribuye eso.*
- *La distribución la hace, mejor dicho, Palina [secretario general de FOTIA]. Él va por zona, mejor dicho, por sindicato y según los puestos*

que da el gobierno él los va distribuyendo, por supuesto siempre a los ingenios les da un poco más.

- O sea, él va a los sindicatos de ingenios y le da al sindicato, o sea, se los da a Ud., Ud tiene tantos “Planes Trabajar”...

- Claro.

- Más o menos, ¿cuántos tiene, cuántos les habrá tocado, promedio en los últimos años?

- Y veinte, veinticinco puestos.

- ¿Cuánto duran?

- Ahora, este Plan que nos da el gobierno es por la Nación, no? por dos meses, mayo y junio.

- Cuénteme Ud. cómo hace, ¿a quién se los da?, ¿qué criterios utiliza?

- Y, bueno, se le da a la gente... viene la gente, pregunta si ya está el... si hay trabajo... si hay Plan y bueno, usted va anotando... bah, supongamos las fábricas... que le den sesenta puestos, y si tiene ciento veinte afiliados desocupados, cómo hace... los releva, los va relevando, los hace trabajar quince días a uno y después quince días a otro. (...) Como le digo nunca he tenido problemas de que venga alguien y me diga: -no me has anotado a mí, no (...) y ahora más que el precio es de \$140 (...)

-¿Qué tiene que hacer por el “Plan Trabajar”, tienen que hacer un servicio...?

- Claro, ahora se va a hacer... se ha hecho un proyecto. Cada sindicato tiene un proyecto, todo el mundo van a hacer limpieza y refacción de un canal.

- ¿Ud. tiene la responsabilidad de organizar el trabajo?

- Claro. Yo voy y tengo que conversar con el delegado comunal...

[Entrevista a R. V., mayo 2000].

En este sentido, el historiador Charles Tilly identifica las características que asume este tipo de acción colectiva vinculada al clientelismo: “*particular*”, según el tipo de relaciones clientelares; “*parroquial*”, esto es, la acción colectiva asociada a una comunidad o comunidades cercanas; “*bifurcada*”, si están en juego temas locales los actores ejercerán acciones directas y si se trata de temas provinciales o nacionales, actuarán a través de otros canales (mediadores o patrones) (Auyero, 1996: 49).

Auyero (1996), identifica este tipo de relaciones como “elecciones prácticas aprendidas a través del tiempo y experimentadas en la vida cotidiana de los actores” (pág. 50), quienes aprenden a utilizar las estrategias a través de su uso.

Como se trata de una relación basada en la desigualdad, es importante la función del *broker cultural* o mediador -término introducido por Eric Wolf en la década de 1960- y que es central para comprender la relación de la comunidad con el afuera.

Como explica Auyero (1996), el uso de la “similaridad” (yo soy como usted: un vecino) y de la diferencia (yo soy diferente: tengo amigos importantes) es central para entender la relación clientelar (pág. 55).

De este modo concluye el relato etnográfico de la comuna. En el apartado contiguo continuaré con la descripción etnográfica pero, esta vez, con la finalidad de registrar dos momentos bien diferentes en la dinámica comunal, cuyas implicaciones –en el nivel familiar y comunitario- serán profundizadas en el siguiente capítulo: el *momento de la interzafra*, que se extiende de noviembre a abril, y en el cual se ausenta gran parte de la población masculina adulta, y el *momento de la zafra*, durante el que ese grupo de hombres ya ha regresado de otros lugares para retornar al trabajo y a su condición de *zafrero*. Este momento, en particular, coincidió con el tiempo de la protesta contra el ingenio, tiempo distinto al de la pacigüedad que caracteriza la interzafra, que sintetiza la *aparición de lo político* en la comuna y evidencia los conflictos internos.

Luego introduciré al lector en los procesos históricos y contemporáneos que caracterizan a León Rougés y a sus pobladores.



Época de interzafra

El sentido del éxodo. *Nómades sin tierra*

Era marzo del año 1999 cuando regresé por segunda vez allí. Mi percepción, en esa ocasión, captó otra imagen del pueblo. Pueblo solitario, testigo del éxodo rural.

- *Esta zona era mucho más... eso sí, sí, se ven varias casitas abandonadas.*
- *¿Y esa gente dónde fue? Y, la mayor parte se ha ido para Tucumán.*
- *¿A la ciudad?*
- *Sí [me responde].*
- *Ahora vos ves por ejemplo... donde está esa casa ¿cómo se llama? Teseira... tiene que haber sido muy bonita y por ejemplo, cruzando este camino así, y se ve que ha sido una zona muy floreciente... venida a menos ahora por la situación..." [Entrevista al Cura, Padre Juan, mayo 2000].*

Los caminos estaban desiertos. El ingenio había dejado de detentar la centralidad de las interacciones pero seguía estando allí erguido, visible, imponente. Algo había cambiado. Los espacios eran ahora dominados por las mujeres, los niños y los ancianos. Los únicos hombres que quedan son aquellos que o bien trabajan en la administración del ingenio, o en la Comuna, o bien son comerciantes, o no habían podido migrar.

Veamos el relato de dos trabajadores del surco de la finca del dueño del ingenio Santa Rosa. La entrevista se realizó en la puerta trasera del ingenio Santa Rosa. Los dos trabajadores en bicicleta y ropa de trabajo estaban "afuera", observando la reunión de los trabajadores con el sindicalista de FOTIA por los atrasos en los pagos de los salarios de la finca del ingenio Santa Rosa:

- *¿Ustedes siempre trabajaron en la caña?*
- *Sí, en la caña siempre.*
- *¿Desde qué edad?*
- *Yo entré aquí a los 18 años, en la fábrica.*
- *Siempre el mismo ingenio.*

- *Siempre el mismo ingenio.*
- *¿Y siempre estuvieron los mismos dueños desde que usted trabaja?*
- *No, no, estaba el señor ... antes, y después de eso lo ha agarrado E., siempre se han portado bien...*
- *¿Y qué tareas hacen en el ingenio?*
- *Y, yo soy ayudante maestro.*
- *¿Y en qué consiste?*
- *Granar el producto que ya viene líquido, granarlo ahí. Ya nace el grano del azúcar...*
- *¿Y usted?*
- (El otro hombre): - Yo pertenezco al laboratorio, son pequeñas cosas pero hay que hacerlas...*
- *¿Y en qué tiempo trabajan?*
- *En los meses de zafra.*
- *¿Y el resto del tiempo qué hacen?*
- *Y, quedamos...*
- *Quedan sin empleo.*
- *Quedamos nueve meses sin trabajar.*
- *¿Y qué hacen?*
- *Y, se vamo [sic] al limón, para pucherear siquiera [Mayo, 2000].*

Si bien, como estos trabajadores entrevistados, muchos otros, en los tiempos de interzafra y cada vez más, se dedican a trabajar en la cosecha del limón en la provincia, la mayoría de los habitantes varones de León Rougés migra en los meses de verano finalizada la cosecha de la caña que se extiende de junio a setiembre. Sus mujeres se dedican al cuidado del hogar y de los hijos o de la parcela y los animales; algunas de ellas amasan empanadas de humita para vender en las ferias; otras migran con sus maridos.

Las casas que visité también denotaban ese cambio entre espacio y alteridad. Gente que permanece; gente que parte fabricando su propia condición de *nómades sin tierra*. En busca de un lugar se “amontonan” en los bordes de las ciudades reproduciendo nuevos bolsones de pobreza a la manera de “espacios residuales en los que se encuentran los desarraigados y desempleados de orígenes diversos” (Augé, 1996: 106), en los que se experimenta un modo particular de soledad.

La ciudad de San Miguel de Tucumán y sus márgenes se han convertido, como también lo percibe Rosenzvaig (1997), en el refugio de los expulsados por la caña: ex-zafreiros y ex-cañeros migraron hacia la urbanidad más próxima improvisando verdaderas “ciudades de miseria”.

Si uno pudiera hacer el ejercicio imaginativo de regresar al lugar abandonado, uno podría ver a través de los objetos todo el movimiento de la casa que en un tiempo hubo: una palangana oxidada, un depósito de kerosene sin lustre o aquel pasador de hierro que brillaba con el contacto diario de las manos hoy ya presenta las huellas del tiempo: el óxido. Son imágenes congeladas, colmadas de opacidad, detenidas en un tiempo que *fue y no es*.

Estas situaciones, que se despliegan como abanicos espectrales ante nuestras miradas, nos conducen a pensar en ese “otro” que, como expresa Augé (1996), “aún existe pero se mueve, se diversifica, se multiplica” (pág. 107), y con él opera una mudanza de un modo de vida, de desanclamiento de relaciones sociales inscriptas en el lugar de origen, asistiendo a la creación de nuevas articulaciones.

El desempleo creciente³⁶ puede ser interpretado por la mecanización de la caña de azúcar que condujo a una segmentación en el mercado de trabajo con relación a las nuevas categorías ocupacionales surgidas a partir de este proceso iniciado en la década de 1990.

Se asiste, pues, a una disminución de las migraciones provenientes de otros lugares, en parte también por el acortamiento del período de cosecha. *“Las máquinas integrales que acaparan todo el trabajo, en un día hacen no sé cuántas hectáreas de terreno. Entonces ya la mano de obra no la usan, la gran mayoría de los cañeros que pueden ocupar mano de obra, pero son... digamos, de la familia nada más, son los cañeros chicos, en cambio los más grandes no, no, no, ya no usan, no ocupan mano de obra. Eso ha sido, ya te puedo decir, hace aproximadamente... desde hace cinco años viene mermando... porque antes sí venían los chichigasteños. Yo te digo que me acuerdo en la época..., más o menos en el '64, '65 que venían montones de gente de Chicligasta³⁷, con toda su familia, que hasta los más chiquitos estaban en los surcos, que los dejaban ahí a los bebés. Los veía en las noches de luna cosechar toda la noche, a toda la familia”* [Entrevista a C., agosto 1999].

Esta situación, a la vez que favorece el no trabajo infantil y femenino en la caña: *“Antes sabían trabajar las mujeres, pelándola, en la época que se pelaba la caña venían las mujeres a trabajar. -¿Y ahora? Ahora no, si no la pelan ya la caña, ahora la maquinaria, viene la máquina y ya empieza a cargar los volquetes”* [Entrevista a dos trabajadores, mayo 2000], expulsa y conduce a incrementar la población migrante-itinerante convirtiéndolos cada vez más en *nómades sin tierra*.

³⁶ En mayo de 1999 se registró una tasa de desempleo de 19,2, cifra que indica que un año después hay 4.000 personas desocupadas más. La fuerza laboral de la provincia asciende a 495.000 personas y la tasa actual de desempleo sería la segunda más alta de los últimos diez años, sólo superada por el 21,8% de octubre de 1996 (La Gaceta, 20/07/00, citado por Giarracca et al, 2000:).

³⁷ Localidad ubicada a sesenta kilómetros de San Miguel de Tucumán.



Época de zafra.

La aparición de lo político. “*Condenados al invierno...*”

En mayo del año 2000 revisité León Rougés, en el comienzo de una nueva zafra. En el recorrido habitual por la comuna, me detuve a observar detenidamente el trabajo de los zafreiros en el cañaveral: la cosecha manual de la caña de azúcar.

Manos y machetas durante horas y horas volteaban una a una las cañas altas a un ritmo mecánico. No más de cinco zafreiros hacían el mismo trabajo, a diferencia de principios de siglo cuando el trabajo era totalmente manual y decenas de hombres trabajaban uno junto a otro en el surco. Es el *fin de las masas*, pensé.³⁸

Las machetas fundidas con las manos como si fuesen su prolongación. Las filosas hojas de las cañas cubiertas por la escarcha del amanecer, mojaba las ropas desgastadas del zafreiro.

Sus manos, su cabeza, su rostro se encontraban cubiertos por un trozo de lienzo negro tiznado por el hollín de las cañas quemadas por el fuego, pues su cuerpo puede ser lastimado por la macheta o el filo de las hojas, marcas del trabajo que ya no desaparecerán.

El acto de cortar la caña de azúcar requiere destreza, fuerza, rapidez y esfuerzo físico para lograr la cantidad diaria de tres mil kilos promedio que puede hacer un zafreiro joven en una jornada laboral que dura entre diez y doce horas.³⁹ Pero también exige cierto manejo para no destruir la cepa que servirá para el próximo brote.

Una vez cortadas las cañas, observé cómo eran cargados los manojos en los hombros y se arrojaban a un costado; luego se quemaban las hojas resacas para no retrasar el proceso de pelar la caña manualmente. Las cañas resistían el fuego.

Después eran recogidas y amontonadas a un lado para que la máquina cargadora hiciera lo suyo. Más tarde serían transportadas hasta el ingenio en donde se hará el control de peso, se medirá el contenido de sacarosa (por lo cual las cañas cortadas no deben permanecer más de tres días estacionadas sino perderían un gran porcentaje de su contenido) y comenzará el trabajo industrial. Este trabajo rutinario duraría de junio a octubre. Para ese tiempo la zafra habrá terminado.

Con la finalidad de recoger relatos nuevos, llegué al ingenio. No era la primera vez que contemplaba con asombro un edificio semejante. Imponente, poderoso, obsoleto, metáfora de lo fantasmagórico, jerarquizador de un espacio social, se erigía ante mí. De inmediato mi mente

³⁸La introducción de las cosechadoras integrales redujo a 0.6 los jornales requeridos para cosechar una hectárea de caña; la cosecha semimecánica (es decir, la realización del corte y/o carga de caña) requiere entre 10 y 15 jornales y la cosecha manual requiere 30 jornales por hectárea (Giarracca, N., 2000).

³⁹ Un trabajador puede cosechar en forma manual de 3 a 4 toneladas diarias y su jornal oscilaba en 1999 entre \$10 y \$16 (a razón de \$4 la tn).

remitió a la maravillosa descripción que Bourdieu desarrolla en *La miseria del mundo* cuando refiere al sentido subjetivo de los espacios arquitectónicos: “Los espacios arquitectónicos – cuyas conminaciones mudas interpelan directamente al cuerpo y obtienen de éste la reverencia, el respeto que nace del alejamiento o, mejor, del estar lejos, a distancia respetuosa- son en verdad los componentes más importantes, a causa de su invisibilidad, de la simbólica del poder y de los efectos totalmente reales del poder simbólico” (Bourdieu, 1999: 122).

Al costado del ingenio, decenas de camiones desbordados de infinitas cañas recién cosechadas esperaban la orden de descarga; hombres que salían del ingenio, hombres que entraban; *sólo hombres*.

Allí concluí la centralidad de ese *microcosmo social*, la estrecha relación entre este y el pueblo, construcción mutua, ligada más a la idea de “progreso” que de dominación, *moldeador* de identidades.

El tiempo de zafra, el ingenio continúa siendo la mayor fuente de trabajo del pueblo que acoge alrededor de cuatrocientos empleados entre obreros y administrativos.

Junto al umbral del inmenso espacio que ocupa el ingenio, observé varios hombres reunidos con ropas de trabajo. Me acerqué y les pregunté acerca de qué era lo que estaba ocurriendo. Me contaron que estaban dialogando con uno de los sindicalistas del gremio para iniciar una acción colectiva, cuya expresión más utilizada en la llamada *nueva protesta social*⁴⁰, son los cortes de ruta.

- *Estos están haciendo mucha injusticia aquí, porque a esta gente no les pagan...*

- *¿Trabajan en la finca [del ingenio]?*

- *Sí, a nosotros nos deben \$ 90 y no nos quieren pagar, desde el año pasado...*

- *¿Y a los trabajadores estables, les pagan? -Y no, tampoco, le están debiendo mes o mes y medio atrasado [Entrevista a dos trabajadores, mayo 2000].*

Al respecto, el delegado sindical de FOTIA de la zona remitía a esa situación de este modo:

- *Pero ahora, las mismas fábricas termina la zafra y trabajarán unos quince días más y les corta hasta ahora. En mayo, abril, recién los vuelven a tomar, o sea que tienen un buen receso. Los ingenios mismos*

ahora con tanta modernización que hay, quizás tenían quinientos obreros y ahora se han quedado con trescientos, van haciendo así, despidos lentos, de a cinco obreros despiden... (...) Y bueno, el otro día salimos a protestar también por los despidos que hay en las fábricas (...) Se corta por zonas, nosotros cortamos en la zona de Arcadia. (...) El ingenio Santa Rosa estaba por despedir no se si ciento cuarenta obreros, FOTIA intervino y paró.

- ¿Y cuando hay un corte de ruta, quién lo organiza?

- Y bueno, se lo organiza en FOTIA. Cada secretario general lleva gente, tiene que buscar gente y llevar, o sea comunicar a la gente y la gente sale a los cortes...

- Y ¿Ud. lleva a esa gente o la gente va sola?

- No, no cada uno... contratamos mejor dicho un ómnibus, si les queda distanciado ¿no?. Ahora supongamos, si hay un corte en Monteros van en bicicleta. Uds. ven, acá todo el mundo se mueve en motocicleta o bicicleta [Entrevista a R.V, mayo 2000].

Otro relato de un trabajador, ya mayor, es elocuente en este sentido: *“El gobierno este que hay ha desmantelado todo, prácticamente no ha dejado nada, han arrasado con todo. Aquí han separado las clases por un lado, lo otro para el otro lado y así. Al que tiene más le ha dado más y al pobre lo ha dejado en la miseria. [...] Si ellos privatizaron, han vendido lo que se les ha dado la gana. No nos venden de esclavos a nosotros porque ...” [Entrevista a trabajadores afiliados a FOTIA, mayo 2000].*

A continuación transcribimos algunos fragmentos de una entrevista, que da cuenta de la difícil situación económica y social del pueblo:

- ¿Y cómo se organizan para cortar la ruta?

Juntamos mucha gente, juntamos muchos obreros.

- ¿Dónde?

- Ahí, cerca de la ruta, en un barcito que hay ahí.

(El otro hombre): - Todos los cortes de ruta salen por el plenario, por el secretario general.

- De FOTIA.

(El otro hombre): - Claro, ellos mandan... de acuerdo a lo que se trata... los plenarios...

⁴⁰ Véase el libro de Giarracca, N. (coord.) (2001) Protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y

- ¿El delegado?
- Claro, está Ibarra, que representa a FOTIA, el otro... no me acuerdo cómo se llama...
- ¿Y sólo eran los trabajadores de Santa Rosa?
- Sí, trabajadores de Santa Rosa y del ingenio Aguilar.
- ¿Estaban juntos en el mismo lugar?
- No, ellos estaban en el puente del Merín.
- ¿Y las mujeres se suman al corte?
- (al otro hombre): - Se suman ¿no?
- (El otro hombre): - Y, sí, es problema de todos.

En este contexto León Rougés aparecía como un escenario de *conflicto*, un “campo conflictual” (Scribano, 1998) o “arena” (Long, 1997) en el que se desarrollan las acciones colectivas y la protesta toma forma. La construcción de un “nosotros” como parte del proceso de conformación de la identidad colectiva, se percibía a través de la constitución de redes sociales que conectaban a los pobladores, a los trabajadores y a los sindicalistas.

La presencia de una identidad colectiva requiere, en términos teóricos y empíricos, de una alteridad adversaria _“nosotros” frente a “ellos”_ instancia conflictiva que se dirime en el campo de disputas⁴¹ y que nuevamente ponía al ingenio en el lugar –cambiante- del adversario.

Por otro lado, en el mercado laboral –como vimos- la dominación política de los poderes locales se tornaba cada vez más clientelística: “Además en el período pre-electoral se dieron más puestos que dinero había, luego la gente que no salió en las listas y no cobró vino aquí a reclamar, no figuran en ninguna parte. Mucha gente se prendió de esa y dijo: ‘yo también voy a reclamar, no sea que luego les den y a mí no me den’. Conclusión: hemos llegado ahora mismo a una situación de caos en la que no se sabe quién estaba trabajando de verdad, quién no, a quién poner, quién necesita... Y encima no hay, claro. Porque como ha habido over booking, se ha gastado más plata de la que había, ahora no se pueden dar planes” [Entrevista a M. y O., mayo 2000].

En las puertas del Ingenio Santa Rosa, junto a decenas de obreros, dos hombres grandes se hallaban a un lado de la escena, como resignados, con el cansancio de los años a cuestas:

- Los “Planes Trabajar” estamos esperando, nos dijeron.
- ¿Cuánto hace que están sin trabajar?

crisis social en el interior del país, Buenos Aires, Ed. Alianza.

⁴¹ Touraine (citado por Hilhorst, 1992) define en este sentido la meta de los movimientos sociales: la realización de valores culturales así como la victoria sobre una adversario social (pág. 123).

- *Y bueno... ya... trabajamos unos meses... nosotros estamos desde octubre, estamos de vicio, ahí en enero hemos empezado a trabajar tres meses y ahora estamos de vicio otra vez.*
- *¿No fueron a trabajar a otros lugares, no migran?*
- *No, ninguna otra parte, nada más que nosotros esperamos los planes éstos, que nos lleguen otra vez, si es que llegan a dar ahora.*
- *¿Y nunca migraron?*
- *No, no, nunca...*
- *¿Usted tampoco?*
- *No, no, ni uno, contestó el otro. En aquéllos tiempos, cuando uno era joven sí, ahora no...*

Desde la mirada melancólica de los trabajadores, M.L., un hombre ya mayor que no puede migrar por sus años, nos ha expresado lo siguiente: : “*Y, nosotros... cómo es... el que lo dirige al sindicato... Ya tenemos que esperar, de ellos, de los que dirigen el sindicato... para esperar para que... si nos llega el tiempo del trabajo ese de los planes... [...] **Estamos condenados hasta el invierno ya ...***” [Entrevista a trabajadores afiliados a FOTIA, mayo 2000].



II. De la historia de León Rougés, el Ingenio y sus pobladores.

Campesinos y zafreiros

"... Afuera, junto a las carretas, estaban los chicos panzones, comedores de tierra, y las mujeres de ojos colorados y vestidos rotos, preparándose para el viaje de regreso hacia Catamarca o hacia Santiago del Estero. Lenta peregrinación de la miseria, vagabundeo del hombre por los caminos polvorientos. [...] Allá en el fondo de los valles, en la cima de las montañas, vivían encorvados, de sol a sol, para obtener un poco de maíz, de papa o de batata con qué matar el hambre. [...] El pobre paisano desaharrapado de los algarrobales de Santiago, de los valles de Catamarca, de las soledades del Chaco, podía volver a su rancho a contar cosas. [...] Era la miseria ambulante, la caravana desolada de los peones de ingenio regresando a sus casas con las manos vacías".

Pablo Rojas Paz, "Hasta aquí nomás, 1936
(citado en Rosenzvaig, 1997, pág. 531).

Los orígenes de la comunidad pueden situarse hacia fines del siglo XIX cuando se instalan los ingenios azucareros en Tucumán como enclaves alrededor de los cuales comienzan a conformarse pequeños pueblos habitados por trabajadores de los ingenios y sus familias.

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.⁴²

⁴² 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, chunupés, matacos 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).

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.

Fue don Diego de Villarroel quien, por orden de don Francisco de Aguirre, fundó esta ciudad el 31 de mayo del año 1565, en el sitio denominado Ibatín.

Cuenta José Ignacio Aráoz, periodista y político, en su escrito *Nombres de mujeres que habitaron en Tucumán el último tercio del siglo XVI*⁴³ (citado por Aráoz de Isas, 1998), que data del año 1935, que “a los treinta y cinco años de su fundación tenía la ciudad de Ibatín conventos e iglesias de jesuitas, mercedarios y franciscanos, fuera de su Iglesia Mayor. Comenzaron a actuar los dominantes frenos de la Iglesia, la actividad civil de escrupulosos mandatarios y las primeras mujeres que se animaron a compartir la suerte de sus heroicos jefes de familia... Casitas de barro y paja, con amplias huertas tapadas para proteger la intimidad. Plaza desierta, fortines y zanjas para defenderse del malón, lugares de ajusticiamiento y de combates. Esplendor y misterio de la naturaleza que exacerbaba las pasiones y la índole lujuriosa del conquistador, amancebado las más de las veces, para deshonor de su clase y preocupación de las autoridades con las nativas” (pág. 539).

La situación geográfica de la ciudad, enmarcada por dos ríos, junto a la primera inundación que sufrió cuando el río Pueblo Viejo arrastró a la iglesia San Judas Tadeo y su aislamiento del camino real, determinaron su traslado al lugar donde hoy se ubica San Miguel de Tucumán, el 27 de setiembre de 1865.

A partir de allí el proceso de urbanización y de división de tierras productivas comienza a expandirse. Los recursos naturales y las variaciones climáticas permitieron la práctica de cultivos diversos, cría de ganado y manufacturas, curtiembres y la producción artesanal de azúcar y aguardiente de la caña.

Según cuenta Medina Toledo (1953), Monseñor Victoria, primer obispo efectivo de Tucumán, trajo desde Perú en el año 1585 a los tres primeros jesuitas. A partir de 1588 los jesuitas inician la predicación de la doctrina cristiana entre los Lules. Fue precisamente en San José de Lules donde los jesuitas iniciaron la industria azucarera. Allí instalaron el primer trapiche con el que se extrajo el jugo de la caña y se fabricó la primera sacarina y miel de caña a través de métodos primitivos. Al parecer, ese “retacillo de caña plantado” por los religiosos, desaparece después de su expulsión en 1767 (pág. 224).

Casi un siglo después, la década de los años 1870 se caracterizará por la creciente importancia de la actividad azucarera, que se conformará así, como organizadora de los espacios territoriales, sociales, económicos y culturales.

⁴³ Publicado en “La Gaceta”, Tucumán, 29/9/1935. Citado por María Florencia Aráoz de Isas “La mujer en la historia tucumana”, en C.E.H.I.M Temas de mujeres. Perspectivas de género, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1998.

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 pasaje 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 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).⁴⁴

Asimismo, en el orden simbólico, de esta fecha data la posible aparición de una leyenda mítica conocida como *El Familiar*, muy difundida en el Noroeste argentino, que venía a reforzar el disciplinamiento de la mano de obra a través de una cultura del terror. Este perro negro era el guardián de la fortuna de los dueños de ingenios azucareros que se alimentaba de carne humana, de la carne de los peones díscolos que desaparecían comidos por *El Familiar* (el mismo está tratado en mayor profundidad el apartado siguiente).

“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;

⁴⁴ 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.

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.

Pueblo que sirvió de morada en aquellos tiempos dorados, míticos, en que los pobladores del noroeste, llegaban atraídos por el dinamismo de la actividad azucarera, con sus deseos de trabajar, sus familias, sus objetos, a instalarse en las casillas precarias de las fincas cañeras y de los ingenios para vivir una vida en tránsito.⁴⁵

De este modo, con la migración regional durante las épocas de zafra; la mecanización y racionalización del proceso de trabajo y la fijación de mano de obra a la tierra⁴⁶, se crea en Tucumán el mercado de trabajo (Rosenzvaig, 1987: 104).

El ingenio Santa Rosa se erigió como uno de los primeros espacios de socialización de la comunidad, fundado por una familia de origen francés, los “Rougés”.

A principios de la década de 1880 los ingenios eran propiedades familiares de residentes de la provincia, relata Balan (1978: 60). Aunque todos poseían tierras, este recurso no constituía la principal riqueza familiar, pues también diversificaban en otras actividades tales como curtiembres, molinos, aserraderos y, a menudo, poseían comercios mayoristas o minoristas. Según el autor, la residencia provinciana no significaba que todas las familias propietarias de ingenios fueran de viejas raíces locales.⁴⁷

⁴⁵ Rosenzvaig (1987) expresa que los departamentos del oeste de Catamarca proporcionaban la mayor parte de emigrantes: 8.000 para la década de 1930, la tercera parte de la población activa que, con sus familias, llegaban a 20.000 personas (pág. 104).

⁴⁶ Ante la carencia de mano de obra extraordinaria en 1876, los grandes cañeros ceden a los jornaleros una cuadra de terreno para sembrar caña, proceso que se prolonga hasta 1896 cuando ocurre la primera crisis de superproducción (Rosenzvaig, 1987).

⁴⁷ Balan (1978) caracteriza a partir de cuatro categorías la conformación de la burguesía azucarera tucumana: a) un grupo importante cuyos orígenes se hallan en el período colonial (poco antes del siglo XVIII), conformado por inmigrantes peninsulares instalados en la época del virreinato y cuyo ascenso económico estaba relacionado con el comercio alto peruano, el acceso a la tierra a través de la venta de las propiedades jesuíticas y al matrimonio en familias criollas; b) familias acomodadas oriundas de las provincias limítrofes (Santiago del Estero y Tucumán) que migraron a Tucumán por el dinamismo económico o por razones de exilio político; c) familias inmigrantes “nuevas” o hijos de inmigrantes entre las que predominaban las francesas pero también las españolas e ingleses cuyas actividades iniciales estaban ligadas a actividades cercanas a la producción agropecuaria, entre las que se destacaban las curtiembres desarrolladas principalmente por las familias francesas. La cercanía con Europa era fundamental para el comercio y la expansión industrial. Entre estas familias, el autor destaca además de esta vía de ascenso, una segunda modalidad relacionada con ocupación de técnicos atraídos por la construcción ferroviaria o la instalación de maquinarias para los ingenios; d) esta última categoría está representada por quienes lograron acceder a los niveles más altos de la burguesía sin antecedentes significativos (véase Balan, J. “Una cuestión regional en la Argentina: burguesías provinciales y el mercado nacional en el desarrollo agroexportador”, en *Desarrollo Económico* N° 69, vol. 18, abril-junio de 1978).

Las familias inmigrantes francesas constituyeron las nuevas familias llegadas al país que distinguieron a la nueva burguesía provincial.

Don León Rougés se había trasladado desde Boutx a trabajar en el ingenio San Pablo; luego instaló un almacén y una fideería en la ciudad y compró, poco después, los campos de Santa Rosa para levantar la pequeña fábrica de azúcar en el año 1885 (Rosenzvaig, 1997: 309), época en que se inscribía la fase de extensión e industrialización del latifundio azucarero (1876-1895).

El ingenio no poseía una infraestructura importante, carecía de una refinería propia, razón por la cual debía depender de la Refinería Argentina de Rosario -propiedad de la familia Tornquist, creada en 1887-, pero además, según las memorias del ingenio del año 1926-1927, el rendimiento fabril correspondía a un 40 a 50 % menor al del resto de los ingenios. Los Rougés decidieron entonces priorizar la ampliación de los cañaverales mediante la compra de más tierras, a la innovación tecnológica. Hacia 1927 plantaron diecisiete mil ochocientos surcos nuevos, llegando en 1932 a los sesenta y un mil surcos. “... los precios elevados que imponen los cañeros cuando pueden, provocan una inversión en cañaverales por parte de los ingenios, que es el arma de defensa de las fábricas”, expresaba Alberto Rougés _hijo de Don León_ en una carta a Ernesto Padilla escrita en 1923 (Archivo E.Padilla, en AHT, carpeta nº 1, f. 023, citado por Rosenzvaig, 1997: 304).⁴⁸

Hacia principios del siglo XX, las deudas que contrajo el ingenio con el grupo Tornquist se unían a una tecnología ya, por ese entonces, obsoleta. En esos momentos el acreedor, de apellido Pallavicini, junto al grupo alemán Staudt S. A. y a la casa Bromberg, le propuso a la familia modernizar la fábrica, aumentando la cantidad de chimeneas para elevar el poder de las calderas y así la producción. Pero estas innovaciones pronto fracasaron, lo que sumado a las deudas que se incrementaban día a día y a la intervención de la Comisión Investigadora de la Industria Azucarera para investigar la situación del ingenio, condujo a la pérdida del mismo por parte de la familia Rougés hacia el año 1943, dos años antes de la muerte del industrial y filósofo, Alberto Rougés.⁴⁹

La relación estrecha entre poder político y económico se trasluce en las elecciones políticas al interior de los ingenios que, como cuenta Rosenzvaig (1997), “Desde fines del siglo

⁴⁸ Santamaría (1986) señala que la tierra y la mano de obra son elementos cuantitativamente menos importantes para el despegue de la industria azucarera que el aporte tecnológico y de transportes o el basamento financiero necesario para afrontar condiciones adversas, restricción de mercados internacionales, políticas regulativas, etc. (Véase al respecto Santamaría, D., Azúcar y sociedad en el noroeste argentino, Buenos Aires, Ed. IDES, 1986).

⁴⁹ La muerte sorprendió a Alberto Rougés cuando acababa de asumir el rectorado de la Universidad Nacional de Tucumán. Son de destacar algunos fragmentos de su biografía mencionados por Rosenzvaig (1997). Su infancia había transcurrido en la casona del Santa Rosa, cuidado espiritualmente por el cristianismo de su madre. Entre 1905 y 1920, ya como industrial, publicó algunos artículos en la revista Sugar de Nueva York, tales como: “The Sugar Situation in Argentina, 1919”, en oposición a las medidas de Yrigoyen de prohibir la exportación de azúcares. En 1916 presentó a Ortega y Gasset en la Sociedad Sarmiento. Sus últimos años que coincidieron con la quiebra del ingenio, los dedicó a escribir algunos ensayos que denotaban su extremo escepticismo: “La vejez del espíritu” (1939); “La decrepitud de un país joven” (1936); “Progreso hacia la muerte” (1937), (citado por Rosenzvaig, 1997: 310).

XIX interrumpían el tráfico rutinario de la vida. Empezaban siempre con una fiesta, seguían como una batalla donde se contaban muertos y heridos” (pág. 52).⁵⁰

A principios del siglo XX, los partidos conservadores eran coaliciones electorales de ingenios; mientras el radicalismo se veía como el anhelo de las nuevas capas. El triunfo de Hipólito Yrigoyen y la derrota del conservadorismo llevó a los ingenios a la proclamación de la candidatura por gobernador a uno de los más grandes azucareros del país: don Alfredo Guzmán y a la formación del Partido Liberal. Un episodio de esta época lo incluye a don León Rougés como uno de sus protagonistas: el frente conservador de los ingenios decidió suspender al gobernador y reemplazarlo por el presidente del Senado, don León Rougés. Al negarse el gobernador a entregar el mando, cuenta Rosenzvaig (1997) que el propietario del ingenio Santa Rosa, constituyó el mando en su domicilio particular (pág. 53).

Pero retornemos a fines del siglo XIX, a la fase inicial de expansión azucarera, momento en que surgen los nuevos actores sociales ligados a la industria, y que van a habitar las colonias instaladas alrededor de los ingenios⁵¹, que con el transcurrir del tiempo se convertirían en comunidades rurales y urbanas, como León Rougés: los *obreros industriales* que trabajaban en las ingenios, calificados y no calificados; los *zafreiros* u obreros temporales masivamente incorporados a los ingenios en la época de zafra; los *chacreros o agricultores* de los cañaverales de los ingenios; los *colonos-arrendatarios* y *obristas* que organizaban la producción de los cañaverales de los ingenios.⁵²

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”);

⁵⁰ Por aquellos tiempos se utilizaba el nombre de “la cadena” para identificar el sistema de fraude electoral usado por los ingenios. Este consistía en conseguir un sobre cerrado firmado por el presidente y fiscal de la mesa electoral y el primer peón que fuera a votar debía llevar el sobre cerrado y firmado con el voto adentro. El votante debía traer el sobre abierto que le daba la mesa electoral y dentro poner su nuevo voto; este se cerraba y se enviaba al siguiente peón. Cuando las elecciones finalizaban no se decía ganó este o aquel partido, sino “triunfó el ingenio” (Rosenzvaig, 1997: 58).

⁵¹ Según Rosenzvaig (1987) en 1895 Tucumán contaba con 240 colonias de ingenios en las que se cultivaba el 36% de la superficie total de caña (pág.130).

⁵² Entre los obreros industriales, los calificados eran tucumanos, o bien provenían del litoral o eran extranjeros recién inmigrados. En tanto los obreros no calificados eran lugareños, provenientes de la localidad donde se levantaba el ingenio e incluso muchos habían nacido en el mismo ingenio. Con respecto a los zafreiros, ellos se dividían en agricultores minifundistas o arrendatarios de subsistencia de las provincias de Catamarca y Santiago del Estero que no cultivaban caña de azúcar, y los minifundistas cañeros de Tucumán, cuyas pequeñas propiedades les impedían acumular y, por consiguiente, debían trabajar cinco meses al año como peones en los cañaverales (Santamaría, 1986: 88-89). Con respecto al tamaño de la mano de obra, Santamaría afirma que el número de zafreiros contratados por los ingenios y plantadores osciló alrededor de veinte mil por año hasta la primera década del siglo, tomando sólo los hombres. De la fuerza de trabajo total éstos representaban el 87%, las mujeres el 7,1% y los menores el 5,9% (pág. 67).

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 misma⁵³, y en forma paralela al proceso de “monopolización de las mejores tierras” por parte de los ingenios que avanzaron sobre las fincas medianas y grandes⁵⁴ 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.

Se forman en el agro tucumano dos clases propietarias de una economía capitalista: la de los *propietarios de tierras* (ingenios y latifundistas cañeros) y la de los *arrendatarios capitalistas* (administradores arrendatarios de las colonias de los ingenios). Rosenzvaig (1987) expresa que en Tucumán ambos actores se hallarán unidos en una misma clase (pág. 130).

Entre 1876 y 1896 se desencadena la lucha por la apropiación de tierras aptas para el cultivo de la caña. Los primeros quiebres en la relación entre los dueños de los ingenios y los campesinos cañeros comienzan con la primer crisis de sobreproducción de azúcar acaecida en el año 1895, así como con las sucesivas ocurridas en el siglo XX, haciendo visible la

⁵³ 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 24 hectáreas, representando el 15% de las plantaciones existentes” (pág. 24).

⁵⁴ 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.

vulnerabilidad de una industria sostenida por la protección estatal y anticipando los conflictos sociales entre cañeros e ingenios que se acentuarían en las primeras décadas del siglo.⁵⁵

La gran huelga de 1927 que, según los diarios de la época, concentró cerca de 30.000 cañeros y obreros de ingenios en la ciudad capital, fue impulsada por los cañeros chicos “que no tenían más que su tierra, un grupo que debido a su grado de endeudamiento con los ingenios se encontraba al borde de la desaparición” (Rosenzvaig, E., citado por Giarracca *et al.*, 2000: 34). Aquélla a través de la imposición del “Laudo Alvear”⁵⁶ inauguró la etapa de la “protección distributiva” desarrollada bajo el peronismo –a diferencia de la etapa de “protección oligárquica” bajo la que se dio impulso a la industria azucarera- en la que se trató de distribuir los beneficios de la producción a todos los sectores sociales que participaban de la actividad (Murmis y Waisman, 1969).⁵⁷

A fines de la década de 1930 hasta 1943, obreros azucareros comunistas, socialistas y sin partido, forman los primeros agrupamientos gremiales en los ingenios Mercedes, Florida, Famaillá, San Pablo, Fronterita y otros, que dependerán de la “Federación Obrera de la Alimentación” (FOA) (Rosenzvaig, 1987: 251).

En la década de los años de 1940 surgirían de las primeras organizaciones en defensa de los intereses de los obreros azucareros, llamados “de fábrica” (o ingenio) y “de surco”, tales como la FOTIA⁵⁸, fundada el 29 de mayo de 1944; la “Federación de Empleados de la Industria Azucarera” (FEIA), que data del 28 de enero de 1945, y la “Unión de Cañeros Independientes de Tucumán” (UCIT), creada el 9 de septiembre de 1945.

Los trabajadores de la zafra azucarera constituyeron uno de los sectores de la mano de obra rural argentina de mayor participación sindical hacia la mitad del siglo XX.⁵⁹

⁵⁵ Las primeras luchas sociales campesinas en Tucumán, dieron origen a dos Partidos: el “Partido Agrario”, que aglutinaba a los cañeros chicos y medianos, y más tarde al “Partido Unión Agraria”. En la década de 1920 el campesinado ocupó el centro de la escena política. La separación de los cañeros chicos y medianos de los grandes marcó un hito fundamental en el desarrollo de las luchas campesinas.

⁵⁶ El “Laudo Alvear” fue llamado así por haber sido precisamente el Presidente Alvear quien decidió la resolución del conflicto. El mismo asignaba los derechos de molienda para los cañeros, otorgándoles el 43.2% y el 56.58% para los ingenios, y fijando el precio de la caña según el 50% del valor obtenido para el azúcar en los mercados de Buenos Aires (Giarracca y Aparicio, 1995). Según Giarracca y Aparicio (1989) desde 1919 a 1940 los cañeros independientes pasaron a controlar del 33.3% al 55% del área cultivada (pág. 20). Las autoras señalan que la legislación de los gobiernos radical y peronista impulsó indirectamente la subdivisión y venta de las plantaciones cañeras de los ingenios.

⁵⁷ La protección alcanzaría, a través del “Fondo Regulador” del año 1950, a los productores de menores rendimientos, es decir, minifundistas e industriales con tecnología arcaica (Rosenzvaig, 1997: 581).

⁵⁸ La “Unión de Cañeros Independientes de Tucumán” es una organización que tradicionalmente ha agremiado a pequeños y medianos productores de caña de azúcar de Tucumán. Se constituye en 1945 como efecto de la fusión de las organizaciones cañeras más influyentes de aquella época: la “Unión Agraria Provincial”, el “Centro Cañero” y el “Centro de Cañeros Independientes”, contando con el apoyo de la “Federación Agraria Argentina” (FAA). Contemporáneos a UCIT son los nacimientos de la “Federación Obrera de Trabajadores de la Industria Azucarera” y la “Federación de Empleados de la Industria Azucarera” (FEIA). También se conforma el “Sindicato de Colonos de la Industria Azucarera”, formado por cultivadores de caña en tierras de propiedad de los ingenios.

⁵⁹ En un trabajo reciente, Giarracca, Barbeta y Orlansky (2000) citan los trabajos de Miguel Murmis y C. Waisman (1969) y de Silvia Sigal (1969) sobre el análisis de los trabajadores y campesinos de la actividad agroindustrial cañera de Tucumán que comparaban las conductas y orientaciones de los trabajadores del surco de la caña con los de la fábrica. “Se entendía que estos últimos presentaban una mayor conciencia social en tanto estaban organizados en los espacios de las fábricas y en una socialización política más avanzada. Como formando parte del “proletariado industrial” estaban en mejores condiciones para la acción gremial y política. Sin embargo, en el trabajo de la

Estos años se caracterizaron por las acciones impulsadas por los obreros en contra de los ingenios en demanda de aumento de salarios y mejoramiento de las condiciones de vida, así como la subdivisión de los latifundios.⁶⁰

Hacia 1944 se inicia una nueva etapa en el sindicalismo azucarero bajo el peronismo. Una década más tarde, a partir del año 1955, el equilibrio relativo del período distributivo comienza a resquebrajarse cuando los industriales comienzan a cuestionar tal modalidad, crítica que culminará con la liquidación del sistema de protección (Sigal, 1970) llevado a cabo durante el golpe de estado del año 1966.⁶¹

El gobierno del general Onganía se propuso reducir el sector azucarero, adecuando la oferta a la demanda, y llevó a cabo las siguientes medidas: intervención y cierre de los ingenios obsoletos o deficitarios⁶²; pago de salario durante un año a los obreros desocupados; expropiación de los productores cuya cuota de producción fuese menor a ocho toneladas, e inicio de un programa de transformación basado en la diversificación de los cultivos, la mecanización de labores agrarias y la radicación industrial (Rosenzvaig, 1997: 583).⁶³

Entre las consecuencias más profundas que desencadenó esta política en el nivel de los sujetos y de las poblaciones rurales que, como León Rougés, se desarrollaron a expensas del ingenio, se destacan la reducción de la producción azucarera y las fuentes de trabajo⁶⁴; la disminución del producto bruto interno en casi un 35%; la aguda contracción económica; el crecimiento de la desocupación que alcanzó en 1968 el 13.54% y el *primer gran éxodo* de población más importante que registra la provincia. Muchos individuos iniciaron sus trayectos migratorios definitivos junto a sus familias hacia centros urbanos como Tucumán, el Gran Buenos Aires y otros destinos.⁶⁵

socióloga Silvia Sigal "Crisis y conciencia obrera: la industria azucarera tucumana" se desarrolló una argumentación acerca de la "orientaciones de los trabajadores cañeros" que se acercaba más a abordajes que - sin dejar de tomar las posiciones de clases - se plantean las acciones de los sujetos desde configuraciones más amplias donde intervienen las representaciones sociales, los valores culturales y donde la ideología refiere a procesos complejos que incluye lo social pero también lo discursivo y lo subjetivo (van Dijk, 1999). En tal sentido podemos decir que el trabajo de Sigal fue pionero en el tratamiento de estos temas."

⁶⁰El Segundo Congreso de la FOTIA declaró necesarios "la subdivisión de la tierra y expropiación de latifundios cañeros e ingenios azucareros para entregarlas en propiedad de los obreros que llenen los requisitos a establecerse" (citado por Giarracca, N. y Aparicio, S., 1998: 20).

⁶¹La crisis de superproducción de la zafra del año 1965, con una producción récord de 1.200.000 tn de las que sólo 800.000 podían ser consumidas en el mercado nacional (Sigal, 1970), manifestó una vez más la vulnerabilidad de la actividad. A esta situación se sumaba el atraso en los pagos al personal azucarero y la cesación de pagos por parte de algunos ingenios, que ponía en riesgo la situación del gobierno provincial.

⁶²"En el marco de la Ley N° 16.926/66 que anunciaba proyectos de inversión "para lograr una real expansión industrial y una profunda diversificación agraria" (Sigal, 1970: 64), se intervinieron y cerraron once ingenios de azúcar, expulsando a 9327 trabajadores de fábrica y de surco (30% del total de trabajadores cañeros) del mercado de trabajo" (Giarracca et al, 2000). Los ingenios que cerraron fueron: "La Esperanza", "Lastenia", "Los Ralos", "Mercedes", "Nueva Baviera", "San Antonio", "San Jose" y "Santa Ana" (Crenzel, 1991: 31).

⁶³Las medidas adoptadas para lograr tal "transformación" fueron: 1) el establecimiento de cupos de producción al producto agrario; 2) la fijación de cuotas mensuales de entregas al mercado, regulando, de este modo, la oferta a la demanda y 3) establecimiento de un impuesto destinado a financiar los déficits que se pudieran producir en la exportación (Rosenzvaig, 1997: 584).

⁶⁴Según Rosenzvaig (1997) en 1965 funcionaban 27 ingenios que empleaban a 23.000 obreros, en tanto en 1969 sólo se mantienen 16 ingenios que emplean a 12.000 obreros (pág. 585).

⁶⁵El crecimiento negativo de la población de Tucumán entre los años 1960 y 1970 (-1 %) está relacionado con estos episodios. Según esta misma fuente, para el período 1966-1970 se estima que son 150.000 las personas que debieron

Los beneficiarios de este proceso, que marcó una tendencia a la concentración de la producción, han sido los industriales que sobrevivieron a la crisis y los cañeros grandes en detrimento de los cañeros chicos y los trabajadores rurales, preludiando los tiempos violentos que sobrevendrían con posterioridad.

Precisamente, en el mes de noviembre de 1970 tendrá lugar el denominado “Tucumanazo”, posterior a los sucesos de mayo del año 1969 que se desarrollaron en Tucumán y en otras provincias, que tuvo su máxima expresión en el “Cordobazo” y el “Rosariazo”.⁶⁶ En medio de grandes movilizaciones, el miedo a la profundización de la situación social por el cierre de otros ingenios, llevó al gobierno a hacerse cargo de siete de ellos con los que constituyó la “Compañía Nacional Azucarera S. A.” (CONASA).

Se estima que en la década del sesenta los trabajadores del surco (zafreiros) llegaban a 40.000 y estaban compuestos por trabajadores sin tierra de la provincia, campesinos de otras provincias cercanas y campesinos del lugar, quienes una vez que terminaban su propia zafra, se incorporaban a las cuadrillas.

Hacia los años 1980, quebrada la principal organización sindical de los obreros azucareros con la dictadura militar, la introducción de nuevas tecnologías, con el objetivo de bajar los costos de producción y aumentar la productividad por hombre ocupado, trajo aparejado cambios en el perfil de los trabajadores demandados por la actividad y la reducción del número de personas ocupadas. El uso de la cosechadora integral no sólo fue incorporada en las grandes explotaciones sino que también alcanzó a unidades productivas de menor tamaño, influyendo notablemente en el aumento de la tasa de desocupación. La introducción de la máquina integral no supuso solamente el desplazamiento de la mano de obra sino también una tendencia a la baja de su precio y la aceptación de condiciones de trabajo aún más precarias por parte de los trabajadores (Giarracca, Barbeta y Orlansky, 2000).

En este contexto la organización de los trabajadores azucareros, FOTIA, no logra articular los intereses y reclamos del sector posiblemente por la represión de sus cuadros dirigentes medios y por la crisis de representación y legitimidad que comparte con las restantes organizaciones sindicales.⁶⁷

emigrar, de las cuales el 85% vivía en departamentos azucareros. Otras fuentes señalan en 200.000 la cantidad de población emigrante (Rosenzvaig, E. 1997: 585).

⁶⁶ La composición de los integrantes del “Tucumanazo” ha sido heterogénea, pues en esta protesta han participado estudiantes universitarios, obreros de las fábricas instaladas a partir del “Operativo Tucumán”, obreros azucareros, el gremio docente y sacerdotes tercermundistas que articularon los principios de Medellín de 1968 y la Teología de la Liberación, a partir de la pedagogía liberadora de Paulo Freire.

⁶⁷ Según Rosenzvaig (1997), la cantidad de obreros agremiados a FOTIA pasó de casi 100.000 en la década de 1940 a 28.000 en 1992, de los cuales más del 70% son transitorios (pág. 329). En el trabajo de Giarracca et al (2000), aparecen algunos datos significativos en comparación con el trabajo de Sigal (1969): en el trabajo de Sigal, el porcentaje de afiliación al sindicato era del 100% para los trabajadores permanentes y 97% para los transitorios; de los permanentes, 96% había votado en la última elección, mientras que 77% de los transitorios había participado de la última elección. En la encuesta realizada por el GER (1999) citada en el trabajo mencionado, los datos más llamativos son los siguientes: según dirigentes de la FOTIA, existe un 50% menos de trabajadores del surco con respecto a dos décadas atrás y casi 70% menos desde comienzos de esta década (Murmis, 1998). El porcentaje de afiliación actual del 34%, del cual sólo el 4% votó en la última elección. Cuando se indagó sus opiniones sobre la

Decíamos en nuestro libro: “A partir de la muerte de Atilio Santillán –secretario de la FOTIA- el 22 de marzo de 1976, y de la represión de la dictadura del período 1976-1983, la historia que rodea a la problemática del trabajo rural cañero en la provincia de Tucumán, es poco conocida. Tal vez porque presenta demasiado actualidad para los historiadores, que, como pudimos apreciar en este capítulo, tienen registrada e interpretada de manera exhaustiva y fructífera la historia de la actividad, pero demasiado ‘pasada’ para los sociólogos y antropólogos, enfrentados a un presente tan complejo” (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 39).

Durante los años de 1980 el campesinado cañero experimentó un agudo proceso de diferenciación y capitalización de ciertos sectores y el despliegue de una serie de estrategias de reproducción de las unidades campesinas (Giarracca y Aparicio, 1991). Una parte del campesinado logró sobrevivir al amparo del régimen de maquila⁶⁸ y de la cooperativización que volvía a tomar auge.

Sin embargo, hacia fines del siglo XX, a precios históricos deprimidos, a merced de la desregulación⁶⁹ que afecta a la industria y a las nuevas reglas del mercado que intervienen en la interacción social, los actores subalternos tienen que afrontar nuevas luchas para no cargar con la consigna mediática que los designa como los *últimos zafros*.⁷⁰

A continuación, voy a referirme especialmente al ingenio y a las representaciones sociales que los pobladores construyen acerca de él.

máquina integral, más del 50% de ellos se refirió al tema de la desocupación en sus respuestas con expresiones como “Quita el trabajo”; otros con expresiones con un mayor valor simbólico como “Saca el pan de la boca”. En cuanto a los beneficios sociales que brindaba FOTIA, como la ayuda familiar, traslados en la época de interzafra y obra social, sólo el 24% de los afiliados recibe los beneficios de la obra social mientras. Las opiniones en relación con la dirigencia, tanto actual como las anteriores resultaron las siguientes: el 55% respondió no conocer las funciones del sindicato, mientras que un 30% reconoció que el sindicato “No hace nada” y sólo un 2.5% dice haber recibido algún tipo de ayuda en el bajo poder de convocatoria en las protestas del sector. Con respecto al nivel de participación: sólo el 12% de los encuestados participó en alguna acción de protesta desde 1997, mientras que si los separamos entre afiliados y no afiliados, sólo el 16% de los afiliados participó en alguna protesta. Delimitando el grupo que ha participado de las protestas de los últimos años no hemos podido encontrar características muy particulares que los diferencie del resto. Tan sólo podemos decir que tienen un mayor nivel de instrucción en comparación a aquellos que no protestaron y que, sus edades varían, en su mayoría, entre 31 y 49 años. El hallazgo más significativo y paradójico dentro del marco interpretativo de Sigal para los sesenta, es que el 61% de los que participaron en las protestas no este afiliado a la FOTIA. No hubo una relación fuerte entre “participación en protestas” y “sindicalización” (Giarracca, Barbeta y Orklansky, 2000).

⁶⁸Sistema de comercialización de la caña adoptado en el año 1985 (Dec. 1079-80/85) que establecía que el ingenio entrega al cañero una parte del azúcar obtenida con su caña. Del total del cupo, el 57,6% del azúcar producido corresponde al cañero y el resto al ingenio.

⁶⁹Decreto N° 2284/91 dictado durante el primer gobierno de Carlos Menem, en el cual se dispuso la desregulación de diversas actividades, entre ellas, el cultivo, cosecha, industrialización y comercialización de la caña de azúcar y del azúcar, derogándose el decreto de maquila y la disolución de la DNA (Dirección Nacional del Azúcar), creada en 1949 para reemplazar a la Junta Nacional del Azúcar como factor ordenador de toda la industria. El Estado decidió retirarse como árbitro y regulador de la actividad para dejar lugar al mercado (véase Anexo III).

⁷⁰ Con referencia a una nota periodística que apareció en la “Revista Clarín” con el título “Cosecha amarga”, 7/9/1997.



El Ingenio y el rezo de las nueve noches

“- ...*Cuando terminen las nueve noches, decile a Ambrosio, que le de trabajo al muchacho*”,

dijo Don León Rougés.

L.V.

La civilización que indujo la instalación del ingenio instauró un modo de vida, de trabajo, que impregnó los destinos de sus pobladores, la *raigambre campesina*. “*Cuando empezaba la cosecha, se solía hacer la misa de iniciación de la cosecha, en forma simbólica, porque después, a los días, recién empezaba la cosecha [...]*” [Entrevista a C., agosto 1999].

En el desarrollo de las fiestas religiosas y seculares que todavía hoy transcurren en León Rougés, las que por los rasgos que asumen, invocan la identidad del pueblo y aluden a la tradición, se evidencia una identificación clara de los pobladores con el ingenio. “*La fiesta por la virgen [de Santa Rosa de Lima], el baile de Santa Rosa es lo más famoso, que vienen montones de gente de montones de partes... Ellos se preparan con anticipación, me refiero en el sentido de que en las calle, las avenidas cierran, no pasan los tractores, no pasa ninguno para el ingenio, está todo, todo el pueblo. Ahí ves la soledad de las calles... es muy emotiva porque a la virgen la llevan al ingenio, entra en el canchón, entonces todos los obreros están ahí y la saludan con el pito del ingenio, es muy emotiva la fiesta, es muy bonita, muy bonita*” [Entrevista a C., agosto 1999].

Sin embargo, como vimos en los capítulos anteriores, la identidad cañera se ha conformado a partir de un proceso de lucha, conflicto y resistencia con los dueños de los ingenios y grandes propietarios, a partir del que los actores se conformaron no sólo como distintos, sino y fundamentalmente como desiguales.⁷¹

¿De qué modo ocurrió esa “*interiorización muda de la desigualdad social*, bajo la forma de disposiciones inconscientes inscriptas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y lo inalcanzable...”? (García Canclini, 1990: 35)[el resaltado es mío].

⁷¹La importancia del obrar de los sujetos en la historia y en la constitución de sus identidades está especialmente tratado en E.P.Thompson, “The making of the English working class”. Véase también Anthony Giddens, “La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración”, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1995.

Desde los inicios, el ingenio construyó una imagen paternalista tanto para los trabajadores como para los pobladores; era, además, el lugar en el cual trabajaron las distintas generaciones de obreros. El relato de los *nueve rezos* de L. V., viejo poblador de la comuna, resulta en este sentido muy significativo:

- *Mi papá era esquilador de azúcar en el ingenio.*
- *¿Quién era el patrón del Santa Rosa en esa época?*
- *Rougés. Yo los conocía a todos los Rougés. Ellos son los que han fundado el ingenio. Han sido León Rougés y Carlos Rougés, que eran los franceses, y después ya los hijos, el Dr. León Rougés, Dr. Alberto, Marcos. El Dr. Alberto fue uno de los fundadores de la Universidad Nacional de Tucumán, junto con Terán. Así que todo esto es una historia... Nosotros cuando murió mi padre yo estudiaba en Monteros... en el año 1941. Entonces.. yo venía de mi casa a tomar el tren para ir a avisarle al hermano de mi madre en Monteros de la muerte de mi papá y pasa Rougés que venía con el que manejaba el sulky y entonces... y había allí un pacará, que ya desapareció, donde se ataban los caballos. Entonces estaba parado allí el Dr. Rougés y le dice, le preguntó al hombre que manejaba, ¿qué le pasa al muchacho?. Y se le ha muerto el padre [respondió]. ¿Quién es el padre? M. V. -Ah! me dice, venga para acá, ¿vos sos hijo de quién? De M. V. [responde] -Sos igualito a tu papá, y me abrazaba, el doctor y me dice: -bueno a las nueve noches, cuando pase... aquí se acostumbra a rezar las nueve noche... cuando cumple las nueve noches, cuando cumple el mes... Bueno cuando terminen las nueve noches, decile a Ambrosio, que le de trabajo al muchacho, que digo yo. No había orden escrita ni nada, antes era sí, y bueno a los diez días empecé a trabajar en el ingenio [Entrevista a L. V., mayo 2000].*

Las representaciones que los pobladores construyeron sobre el ingenio se generalizan en cada una de las narrativas en el transcurso del tiempo. Una entrevista con dos trabajadores de la finca del ingenio, que nacieron y crecieron en el pueblo, sintetiza el sentido de la presencia del ingenio para sus pobladores, lugar al que eran destinados los hijos cuando cumplían una determinada edad:

- *¿Ustedes nacieron acá, en León Rougés?*
(Los dos): *Sí.*
- *¿Sus padres son de acá también?*

(Los dos): Sí.

- O sea que vieron el pueblo...

- Vimos el pueblo crecer...

(El otro hombre): Claro. Y por eso hay veces que estás aquí, ya casi la mayoría de la gente están pensando en buscar otro lugar mejor, por qué, si el ingenio... no sé qué pasará... eso es lo que mueve todo esto...

- ¿Cuántos trabajadores trabajan en el ingenio?

- Debe haber... entre temporales y estables debe haber más o menos quinientos.

- ¿Y son del pueblo?

- Sí, son del pueblo.

(El otro hombre): Vale decir, el pueblo se compone de... desde aquí a cruzar la ruta ¿ve?

- Sí.

(El otro hombre): Todo eso, casi toda la parte esa son... en cada rinconcito de aquí hay un obrero que pertenece... al ingenio. [Entrevista, mayo 2000].

Desde la época del auge del llamado “oro blanco”, la incorporación de la familia al trabajo en el ingenio estuvo ligada a la necesidad de un mercado de trabajo capitalista en formación que dependía del trabajo de toda la familia durante la zafra, pero sólo del varón durante el tiempo muerto. Dado que el ingenio no podía alimentar a toda la familia del trabajador, estimuló relaciones frágiles, disolubles que el hombre pudiera quebrar fácilmente terminada la zafra. Según Rosenzvaig (1997), “las consecuencias de este mecanismo de incorporación de familias rotas fue extensión del concubinato en el campo tucumano y una cultura de lazos conyugales fácilmente quebrantables junto a una mayor independencia de la mujer” (pág. 222). Esta hipótesis será retomada en el capítulo V cuando profundice especialmente en las relaciones de género y la “moralidad familiar” (Stolcke, 1986) de la familia rural.

Por aquellos tiempos, el ingenio ofrecía a los trabajadores permanentes y sus familias vivienda, comida –a través de un sistema de vales por el que el trabajador sólo podía obtener los alimentos en las proveedurías de los ingenios-, educación a los hijos de los trabajadores, atención sanitaria en los llamados hospitales de ingenio (en realidad, pequeños centros de salud) atendidos por monjas, y hasta servicios religiosos. Cuenta una mujer que “en el Ingenio Bella Vista se hacía una pequeña fiestita, se casaban en la iglesia del Bella Vista. Después que pasaba, no se podía seguir festejando porque si no uno se quedaba sin trabajo y fuera del ingenio” (citado en Rosenzvaig, 1997: 279).

El espacio social está inscripto a la vez en las estructuras espaciales y mentales, que son en parte, el producto de la incorporación de las primeras. “El espacio es el lugar donde se afirma

y ejerce el poder, y sin duda en la forma más sutil, la de la violencia simbólica como violencia inadvertida” (Bourdieu, 1999: 122).

La relación histórica de imbricación establecida entre el ingenio y el pueblo caracterizada por un sentido paternalista basado en la "protección", enmascaraba, sin embargo, sutilmente, otro tipo de relación, la de *opresión*, que se hace explícita, en el nivel jurídico, en la aplicación de las Leyes de Conchabo –como vimos-, y en el orden simbólico, en una leyenda que lleva por nombre *El Familiar* y que aun hoy se transmite oralmente en el mundo rural cañero (véase el Anexo II “*Expresiones populares artísticas en León Rougés. De mitos y leyendas*”).

Esta historia, que posee distintas versiones pero una misma idea central, se basa en el pacto que los dueños de los ingenios establecen con el diablo, quien les otorga riqueza a cambio del alma y deja como guardián del pacto un perro negro llamado *El Familiar*. Este perro se alimenta de vidas humanas que deben ser provistas por el dueño del ingenio. Él permanece escondido en los depósitos de bolsas de azúcar o en túneles subterráneos en los ingenios, pero por las noches merodea dejando escuchar el arrastrar terrorífico de sus cadenas. Así, periódicamente, el monstruo *devora* un obrero –en general aquél que no cumple con las condiciones de trabajo- que es entregado por el dueño del ingenio.

El miedo se instaló, de este modo, como condición de disciplinamiento de la mano de obra que el ingenio necesitó en la época de despegue de la industria azucarera. La fecha probable de su aparición data precisamente del período comprendido entre los años 1876 y 1896 (Rosenzvaig, 1987: 249).⁷²

La lectura de esta leyenda puede ser interpretada en términos de lo que James Scott (1990) denomina las *public transcripts* de las elites, y se trata de un modo de describir la interacción abierta entre los grupos subordinados y los dominantes. Este registro incluye no sólo lo dicho sino también lo “no dicho” en los gestos o expresiones.

Según el autor, ordinariamente, las relaciones establecidas entre ambos grupos representan el encuentro de la *public transcript* de los dominantes y la *public transcript* de los dominados, aunque, a menudo, no se conectan en forma directa (pág. 13).

De modo similar, lo que Scott denomina *hidden transcript* puede ser creado tanto por los actores subalternos como por los poderosos, aunque su sentido varía. Para los primeros representa una crítica del poder explicitada en un espacio oculto, situado por fuera de la

⁷² El término “Familiar” aparece por primera vez en un documento de la Inquisición en el que se tacha de “herejes”, a quienes “tengan o hayan tenido Familiares invocando demonios”. En América latina, allí donde existe industria azucarera, se crearon leyendas similares a esta. Eduardo Rosenzvaig cita, por ejemplo, en Cuba la leyenda de los “Hombres sin alma”, que habla de trabajadores que se transforman en apéndices de las máquinas, hasta que un día, confundidos con las cañas, un trapiche los tritura para dar con su sangre mejor sabor al azúcar. En nuestro país se desplazará por el resto de las provincias del noroeste, creando versiones locales, hacia la década de 1930 (Rosenzvaig, 1987: 248).

observación de los poderosos y expresado a través del discurso y de prácticas enmascaradas que confirman, contradicen o acentúan las que aparecen en la *public transcript* (págs. 4-5).

El rumor, las bromas, las canciones, cuentos, gestos, obras de teatro, fantasías, hechicerías, etcétera, son vehículos que expresan esa crítica escondidos tras el anonimato. Consisten en *formas de resistencias cotidianas* que recuperan la dignidad y la autonomía, dos valores arrasados dentro de las relaciones de dominación. Esas formas de insubordinación van a ser denominadas por Scott (1990) como *infrapolitics of powerless*.

James Scott (1990) distingue tres características que identifican a las *hidden transcript*: *especificidad*, es decir, son específicas según el sitio social y los actores particulares; implica no sólo *discursos* sino también *prácticas* (para los campesinos por ejemplo, las invasiones o ocupaciones de tierras, los robos, la intencionalidad del trabajo mal efectuado, etcétera; y, finalmente, la caracterización de la *frontera entre la public transcript* y la *hidden transcript* como una zona de lucha constante entre grupos dominantes y subordinados (pág. 14).

En este caso específico, la leyenda de “El Familiar” fue abordada como ejemplo de una *public transcript* construida por los grupos dominantes.

Del lado de los subordinados, los frecuentes incendios de cañaverales de principios del siglo XX pueden ser explorados como una *hidden transcript* en el otro sentido que Scott también le otorga: cuando bajo ciertas circunstancias la *hidden transcript* estalla y ocupa la escena tornándose una *public transcript* que se oculta tras el anonimato.

El historiador Eduardo Rosenzvaig (1997) define los incendios de cañaverales como una forma de protesta típica y exclusiva de los trabajadores de la cosecha y cultivo de caña tanto permanentes como temporarios). En las primeras décadas del siglo XX, los incendios significaban la pérdida total de los cañaverales. En la Memoria del Centro Azucarero Regional de Tucumán (CART) (1948/9) se informa de los incendios de cañaverales realizados durante las huelgas obreras como atentados contra los ingenios aprovechando, a veces, sequías prolongadas. En estas Memorias, el CART reclama al Ministro del Interior 300.000 surcos de caña de los ingenios incendiados en forma intencional (LIA, LV, mayo 1949, N° 667, citado por Rosenzvaig, 1997: 524).

La forma que adquiriría esta práctica era el anonimato, como un modo de buscar refugio detrás de una máscara y la solidaridad entre los subordinados que consistía en el ocultamiento del/los culpable/s. Doble ocultamiento que, en un testimonio citado por Rosenzvaig, nos remite a aquellos tiempos: “Antes había `actitudes raras’, quemaban caña. Ponían una velita con un papelito en el cañaveral y se iban al pueblo o se hacían ver por ahí mientras incendiaban todo. De esa manera nadie podía culparlos. Y había mucha pérdida porque para apagar el incendio había que cortar caña para voltear y evitar que se propague el fuego” (citado por Rosenzvaig, 1997: 524).

Sin lugar a dudas, la densidad y cohesión que adquiere la *hidden transcript* se vincula al tipo parroquial de comunidad en el sentido que, en su interior, se crean y recrean cierto códigos, solidaridades, complicidades y contra-culturas.

La lectura de estos sucesos nos lleva a comprender las *hidden transcripts* como un producto, una *creación* no intencional de las relaciones de dominación. Como sugiere Scott (1990), “si la dominación es particularmente severa ella producirá una *hidden transcript* de considerable riqueza” (pág. 27).

Las *hidden transcripts* de los subordinados (representada en la práctica intencionada de los incendios) reaccionan, de este modo, a las *publics transcripts* de los dominantes (representada en el discurso oral de la leyenda represiva) oponiendo una forma particular de dominación social y estableciendo una lucha de poder entre una y otra.

Entre ambas las que podemos identificar es el sentido de la violencia “simbólica” o latente ejercida por los dominantes y representada en la figura de un perro que “se come” (literalmente) a los obreros díscolos, y la violencia manifiesta puesta en acto por los subordinados; una se constituye como respuesta a la otra.

Según los antropólogos Isla y Taylor (1995), quienes analizan la relación de continuidad entre la cultura del terror establecida por aquellas épocas con la circulación de dicha leyenda y la prolongación de esa cultura en el terrorismo de estado de la dictadura militar sintetizado en la figura de las desapariciones, los anarquistas de la zona al organizar los obreros del azúcar, hicieron un esfuerzo especial por mostrar al Perro como un invento de los patrones: no era que no existía “el perro”, es decir las desapariciones, sino que las desapariciones se debían a los patrones o al poder. A su vez, cuando en su momento, el Peronismo había organizado a los obreros azucareros y había emergido una confianza relativa en el activismo y la democracia proporcionada por el movimiento, se dice que el mito del Perro se esfumó.

Precisamente, las transformaciones sociales originadas a partir de 1944, con la aparición del peronismo, modificaron no sólo la configuración simbólica de los ingenios, como acabamos de ver, sino también la estructuración espacial. De espacios cerrados, con estrictos controles y vigilancia, y episodios de represión, *metáfora de la constricción y dominación*, durante el gobierno de Perón, los ingenios fueron obligados a quitar las vallas, a abrirse al mundo exterior. Aún así, las leyendas como El Familiar, siguen transmitiéndose oralmente variando su significado.

No obstante, el ingenio aparece ante los pobladores como “protector” del pueblo más que como opresor, o sirviendo de fundamento para la acción colectiva, como se desprende del relato de un viejo sindicalista, L. V.: “*El primer ingenio que quisieron cerrar era al Santa Rosa... Lo querían cerrar porque dice que no le convenía al estado nacional, tener seis ingenios, y nosotros nos opusimos, y organizamos un corte de ruta. [...] Lo organizamos nosotros con todos los trabajadores, y con el cura, el cura del pueblo, FOTIA también, y el*

curita después de que nos reunió nos dice: - Bueno, muchachos hay que hacer algo aquí. El cura se llamaba Fernando Fernández. [...] y no lo cerraron al Santa Rosa" [Entrevista a L. V, ex sindicalista de la Federación de Empleados de la Industria Azucarera, mayo 2000].

Imagen idéntica que vuelve a tomar forma en dos sucesos que colocarían al ingenio en otro lugar, el del enfrentamiento. Ellos están relacionados con la contaminación ambiental que provoca el ingenio en ambos casos: cuando arroja al agua los desechos industriales: "*Aquí cerquita pasa el arroyo, acá a dos cuadras, un arroyo que está totalmente contaminado por el Ingenio. El pescado no existe, se muere*" [Entrevista al Cura párroco, Padre Juan, mayo 2000], y esta acción negativa no encuentra resistencia entre los pobladores, o cuando en época de molienda sus chimeneas emanan gases tóxicos.⁷³

De este modo, queda invalidado cualquier tipo de concientización ecológica por parte de los sujetos rurales cuando se pone en riesgo la existencia del ingenio. Al respecto un testimonio recogido por Rosenzvaig (1997) es elocuente: “- M´ hijita, mientras caiga ceniza acá hay plata; no sólo para Aguilares sino también para Tucumán (...) Si el ingenio no muele, aquí nos morimos todos de hambre” (pág. 6).

Por último, podemos añadir otro elemento simbólico importante, definido por la ominosidad: en el ingenio también se inscriben las huellas de un pasado nefasto que le otorgó una nueva y horrorosa funcionalidad, una inscripción simbólica que marcaría indeleblemente a la comunidad y a sus pobladores. Ex ingenios serían recreados, esta vez, durante la última dictadura militar como campos de exterminio, como *tumbas de metal*.

Los fantasmas de la muerte, de los cuerpos mutilados, las presencias de las desapariciones transitaron por sus inmensas estructuras de hierro oxidadas haciéndonos cargo de una muerte *ex ante* a la nuestra, denotando las marcas dejadas en la comunidad, en la trama objetiva de *su nombre*⁷⁴ y en la trama subjetiva de *otros nombres*, de otredades que se resisten a perecer en el olvido.

En palabras de Tununa Mercado (1998) “Quien lee (la inscripción) se convierte en el tú, es el desaparecido, el muerto, la víctima, por procuración, es decir un hacerse cargo de esa muerte que todavía no es propia ... Ese sería el movimiento por el cual esas tumbas de papel, al igual que las de piedra o de mármol (o de metal), incluyen al deudo, integran al mortal a ese lugar separado que será su muerte, tu muerte y la del yo que evoca al inmortal no por obra de Dios sino por obra de la memoria viva. La esquila me ha sido dirigida. En esta socialización yo, nosotros, nos tenemos que hacer cargo del muerto” (pág. 380).

⁷³ En agosto del año 1998 tuve la oportunidad de presenciar la “Marcha de los barbijos” en Monteros, que se dirigía hacia otro Ingenio, próximo al Santa Rosa, el Nuñorco, para demandar el respeto por el medio ambiente y la eliminación de las chimeneas por las que se emanan gases tóxicos. La misma tuvo muy escasa participación por parte de la gente que no concurrió por temor a que sus familiares, trabajadores del ingenio, pudieran ser expulsados de él.

⁷⁴ Aquí hago referencia al cambio de nombre de la Comuna que de llamarse “León Rougés” pasó a ser denominada “Pueblo Independencia” para retomar con la democracia su nombre original (Véase el apartado siguiente).

Según expresan Isla y Taylor, se dice en Tucumán que la leyenda del Perro, debilitada durante el peronismo, re-apareció con las desapariciones ocurridas durante la dictadura militar.

El antropólogo Michael Taussig (citado por Isla y Taylor, 1995) expresa al respecto que el terror mismo constituye un modo de producción de identidades, y se erige alterando, al mismo tiempo, la agencia humana.

A continuación, reflexionaremos sobre la imposibilidad de los sujetos de armar una única narrativa acerca de ese pasado, mas aun cuando las sociedades emergen de períodos violentos y traumáticos relativamente recientes. “La memoria, expresa la historiadora Hilda Sabato (2000), se vincula explícitamente con la construcción de la identidad, o mejor, de formas identitarias que, aunque cambiantes y heterogéneas, dan cohesión a grupos humanos, a comunidades culturales, e incluso, a las naciones” (pág. 15). El propósito de esta búsqueda o mirada del pasado se basa en explorar las *marcas* que este proceso inscribió en la comunidad y en las biografías de sus pobladores y, al mismo tiempo, de qué modo el mismo está interfiriendo en la posibilidad de desarrollo de la agencia humana.



III. El proceso.

Relatos del pasado: la construcción social narrativa de la memoria

*“Fue como exacerbar la muerte, exigirle que diera al máximo de sí,
que fuera más muerte cada día en la mesa de tortura
y muerte más allá de la ejecución misma,
hasta extinguir toda huella de cuerpo y de persona,
hasta disolver nombres y vínculos,
hasta desaparecer incluso como muerte.”*

“Reapariciones”,
Tununa Mercado, 1998.

La comuna de León Rougés puede ser definida como uno de esos *lugares difíciles* de los cuales nos habla Pierre Bourdieu en su obra *La miseria del mundo* (1999); aquellos lugares que sintetizan la complejidad y la contradicción inherentes a la condición humana. Lleva tras de sí las marcas de un proceso político que ha caracterizado a la sociedad argentina durante gran parte del siglo XX. Nos referimos a la impronta militar y a la intervención del ejército en la escena política nacional a partir de los años de 1930.⁷⁵

Tucumán es una de las provincias que más ha sufrido las consecuencias de estas intervenciones. Como acabamos de ver, uno de los más notables, por el deterioro económico y social que ha significado para los sujetos, ha sido el golpe de estado del año 1966, que marcó el *primer gran éxodo* de tucumanos.

Por aquellos tiempos el malestar social se profundizaba y se expresaba en las manifestaciones de protesta de las clases medias y de los obreros por el retroceso de la actividad económica, el alza de los precios y el aumento del desempleo, así como también en la violencia revolucionaria de los movimientos guerrilleros que padecieron, a partir del año 1971, una

⁷⁵Para un análisis exhaustivo de las Fuerzas Armadas y su interacción con la sociedad civil, véase Alain Rouquié *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, Tomos I y II, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

cruenta represión que continuó y se profundizó durante la dictadura militar de los años 1976-1983.

En este apartado nos proponemos reflexionar acerca de la construcción social de la memoria de los pobladores de León Rougés sobre ese preciso período histórico, tomando como eje conductor del análisis la *violencia* en tanto elemento constante en las relaciones sociales. Las ideas desarrolladas aquí se basan en el pensamiento que Hannah Arendt reflejó a través de sus diversas obras⁷⁶, las que me han iluminado en la comprensión de estos procesos caracterizados por la exigua complejidad y ominosidad.

Abordaremos el análisis a partir de las voces de los sujetos plasmadas en el acto comunicativo que supone la situación de entrevista entre entrevistado y entrevistador. Ellas son entendidas como recursos de inteligibilidad para comprender los acontecimientos y producir conocimientos. Finalmente, estas voces, que conforman el discurso de los actores, remiten al acto de narrar, evocar situaciones pasadas y transmitir las experiencias vividas. Ello nos conduce a reflexionar acerca de la memoria, como producto social, del relato y la experiencia.



Acerca de la construcción social narrativa de la memoria

Maurice Halbwachs (1992, citado por Dabegnino *et al*, 2000) fue quien expresó que la memoria se halla determinada socialmente, que “es en la sociedad donde la gente adquiere sus memorias. Es también en la sociedad donde ellos vuelven a recordar, reorganizar y localizar sus memorias” (pág. 123). Por su parte, Middleton y Edwards (1992) hacen referencia a la memoria colectiva como a las representaciones de hechos pasados, tradiciones, costumbres y prácticas sociales elaboradas intersubjetivamente y organizadas retóricamente.

Como expresa Billig (1992), los hechos pasados se reconstruyen colectivamente mediante el discurso. La construcción social del recuerdo es un proceso dialógico, pues no se genera en forma aislada sino a través de conversaciones en el contexto de la comunidad. La importancia de los conceptos de olvido y memoria se basa en la afirmación que el recuerdo colectivo es fundamental para la identidad e integridad de una comunidad. *Memoria, relato y experiencia* nos posibilitan interpretar el sentido que los actores le atribuyen a sus acciones pasadas pero, como expresa Schutz desde la posición del “yo situado en un aquí y ahora” que produce el recuerdo.

Como vimos en el capítulo II, para Schutz, una vivencia pasada puede llamarse significativa si está presente a la mirada retrospectiva como ya terminada y sustraída al devenir (Schutz, 1995: 82).⁷⁷

La memoria, tanto como el olvido social, constituyen procesos sociales, pero, además, memoria e identidad se encuentran íntimamente vinculadas. La importancia de los conceptos “olvido” y “memoria” se basa en la afirmación que el recuerdo colectivo es fundamental para la identidad e integridad de una comunidad. La comunidad posee una historia o un sentido del pasado.

En el acto de recordar, se construyen y re-construyen identidades individuales y colectivas. Como expresa Widdershoven (citado por Friedin, 1998) “la identidad personal es resultado de la interacción entre las experiencias personales y los relatos entrelazados con los relatos de los otros en la vida cotidiana (...) la identidad personal es el resultado de una relación hermenéutica entre la experiencia y el relato, en la que la experiencia hace posible el relato y el relato articula y, por lo tanto, modifica la experiencia” (pág.).

Además de esto debemos tener en cuenta que, en el intento por dilucidar la vivencia de los hechos históricos a nivel individual y/o colectivo, se encuentran las generaciones de individuos que experimentaron el pasado en forma directa y aquéllas que carecen de esa vivencia y reconocen tales situaciones a través de la transmisión indirecta oral y/o escrita. Como expresa Jelin (2000) acerca del concepto de “experiencia”, “ésta no depende directa y linealmente del evento o acontecimiento, sino que está mediatizada por el lenguaje y el marco interpretativo en el que se expresa, se piensa, se conceptualiza (...) La experiencia es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida” (págs. 8-10).

En este caso específico, ambos entrevistados⁷⁸, pobladores de Lón Rougés, a pesar de pertenecer a generaciones coetáneas diferentes, han vivido los mismos hechos objetivos plasmados en la época de la última dictadura militar, pero lo experimentaron de diversas y hasta contradictorias formas.

Los próximos apartados están centrados en la búsqueda de indicios que nos permitan interpretar la construcción de visiones disímiles acerca de un mismo proceso social.

⁷⁶ He tomado para este análisis las siguientes obras de Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, New York, Penguin Books, 1964; *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982; *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992; *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

⁷⁷ Como señalamos en el capítulo II, punto 5.1, Schutz en su estructura temporal de la acción habla de “tiempo cósmico”, (espacializado, homogéneo) que pertenece al mundo externo, y de “tiempo interior” o durée dentro del cual “nuestras experiencias actuales se conectan con el pasado mediante recuerdos y retenciones, y con el futuro, mediante proyecciones y previsiones” (Schutz, 1995: 204). El presente vivido es la intersección de ambos tiempos con los que experimentamos la acción cotidiana.

⁷⁸ La entrevista, realizada en el Centro de Jubilados de León Rougés en marzo de 2000, estuvo, en principio, destinada a un hombre mayor, ex – sindicalista del Ingenio Santa Rosa, que nos podría brindar información sobre la historia contemporánea de la comuna. La entrevista que comenzó con él, prosiguió con la incorporación de una mujer joven, que también vivía allí y que había venido en representación de su padre anciano, también ex – sindicalista. Las



Discurso y polifonía: *despliegue de voces en disputa*

Durante este lapso (1976-1983), Tucumán se vio involucrada en un proceso muy doloroso caracterizado por las desapariciones forzadas de personas seguidas a menudo de muerte: dirigentes sindicales, políticos y universitarios, maestros, militantes.⁷⁹

Un protagonista más de la historia sindical tucumana expresó la desaparición de trabajadores, obreros temporarios venidos desde otros lugares del país: “En ese tiempo, en el ingenio Concepción, por ejemplo, muchos compañeros de los ‘lotes’ desaparecieron sin ser dirigentes” (Revista Norte Andino N° 4, diciembre 1989). Otro testimonio relata lo siguiente: “*Mataron a pobres peladores de caña [que iban] para el Ingenio Providencia (...) Mataron obreros que vienen preparados con su machetita a pelar caña, a trabajar duramente ahí en los cañaverales*” (citado en Rosenzvaig, 1997: 40). Hombres públicos que fijaron sus nombres en los monumentos de la memoria del edificio de FOTIA y nombres anónimos que no conocen de estadísticas.

En el año 1975, el general Antonio Bussi se hace cargo del “Operativo Independencia” - iniciado por el General Vilas entre febrero y diciembre de 1975- y el 24 de marzo de 1976 se convierte en Gobernador de facto de la provincia hasta fines del año 1977.⁸⁰

Cuenta el relato de L. V., dirigente gremial, uno de los fundadores de la obra social de la “Federación de Empleados de la Industria Azucarera” (F.E.I.A.) que nació y aun vive en la comuna⁸¹:

intervenciones de la mujer surgieron espontáneamente a partir de su propia decisión de hablar sobre los eventos pasados.

⁷⁹ Atilio Santillán, secretario de la “Federación Obrera de Trabajadores e la Industria Azucarera” (FOTIA) muere el 22 de marzo de 1976. Junto con él se estima que desaparecieron alrededor de doscientos cuarenta dirigentes sindicales desde el régimen de Onganía hasta entonces. Cabe recordar también a Isauro Arancibia, maestro rural y dirigente de la “Central de Trabajadores de la Educación de la República Argentina” (CTERA).

⁸⁰ Recordemos que Bussi, por su papel de represor durante la dictadura, recibió acusaciones sobre su persona de homicidio calificado, privaciones ilegítimas de la libertad en aproximadamente 400 casos. Su gobierno se caracterizará por ser el único que concentra en una persona una doble jerarquía: como jefe militar máximo de la región y a la vez gobernador de la provincia (Hevia, 1989).

⁸¹ A partir de esta cita las extracciones que se exponen en el trabajo forman parte de dos entrevistas. Una de ellas fue realizada a L.V. en León Rougés en mayo de 2000 por Norma Giarracca y por mí. A poco de comenzar se hizo presente O., la hija de un amigo de L.V.. Sus intervenciones en particular han sido tomadas para dar cuenta de las complejas interpretaciones que los sujetos pueden elaborar acerca de un proceso. La otra entrevista ha sido realizada a Amalia Arancibia, maestra rural y hermana de uno de los fundadores de CTERA, Isauro Arancibia, víctima de la dictadura militar, por Norma Giarracca en mayo de 2000. En el primer caso, por decisión propia, los nombres de los entrevistados han sido reservados para garantizar su anonimato. En el segundo caso la entrevistada, dado la repercusión de su historia convertida en “historia pública”, admitió hacer explícito su nombre.

- *Bussi se bajaba ahí en helicóptero, a una cuadra de mi casa.*
- *¿Y qué hacía?*
- *Venía a ver.. Caminaba por las calles. Y de noche venía con el helicóptero que se paraba así a alumbrar todas las casas de los trabajadores...*
- *¿Y para qué, para controlar?*
- *No, ya tenían ellos el informe de la gente...*
- *¿Y a usted lo molestaron?*
- *A mí, nunca. Yo se que en el frente de mi casa vivía el secretario general del sindicato, y yo era el secretario general del sindicato de empleados, y el otro del de obreros.*
- *¿Quién era?*
- *Teodoro Carrizo. Y a él lo llevaron una noche, yo lo vi cuando lo levantaron [Entrevista a L. V, mayo 2000].*

Entre los campos de concentración y exterminio que estableció primero Vilas y luego Bussi en la región, "La escolita" de Famaillá fue uno de los primeros lugares de tortura desde el inicio del Operativo. Cuentan Isla y Taylor (1995): "La escolita´ queda en el centro del pueblo y es una construcción bastante precaria por lo que, según los habitantes del pueblo, los movimientos de autos y vehículos militares constantemente saliendo y entrando eran percibibles día y noche. Lo peor, cuenta la misma gente, eran los gritos constantes de los torturados. Algunos lo sienten todavía - pues "la escolita" volvió a su rol original: escuela primaria, para enseñar a los niños los principios de la argentinidad. Otros sienten el olor rancio de la carne quemada y descompuesta por la electricidad, o los olores nauseabundos de los cuerpos podridos arrojados en los dos pozos ciegos. Pues allí también desaparecían".

Según estos antropólogos, "Ellos lograron, al menos con algunos pueblos (se puede presumir la mayoría) de la Ruta 38, extender la tortura y sus efectos al conjunto pues además de ser considerados inicialmente sospechosos y colaboradores de la guerrilla, fue desfilando por 'la escolita' virtualmente toda la población.

En una entrevista a dos mujeres que habitan Huasa Pampa, pequeño poblado de León Rougés, recordaban de este modo aquellos tiempos:

- Y Uds. vivieron aquí durante el tiempo de la dictadura militar acá no, de Bussi?*
- N: Yo vivía en Amberes, era soltera.*

A: *Era soltera también yo. Yo le digo que no le entendía porque era chica yo, sabía de esas guerras que había y esas cosas pero...*

-Nadie se metía.

A: *Claro, no, no, no. Lo único que yo me acuerdo que temprano nos metían adentro. Aunque no había tanto problema como en el monte.*

-Pero igual los padres querían que estuvieran adentro, pero adentro de la casa o que no fueran...?

A: *No, llegaba la noche y no se podía salir casi.*

-Había militares...

A: *En la escuela estaban ahí los militares.*

-Y en la escuela qué hacían?

A: *Ellos estaban permanentemente ahí, cuidaban la escuela. [pausa]*

León Rougés, como Famaillá –localidad ubicada a pocos kilómetros- y otras comunas rurales que se extienden por la Ruta 38 de norte a sur, sufrió una de las tantas embestidas desplegadas por el gobierno de facto. Un pueblo que fue renombrado “Pueblo Independencia”, retornando, luego de siete años de dictadura, al pecado original del cual había sido impostado y sustituyendo aquél nombre ficticio y enunciativo de una “independencia” lograda. *“Pueblo Independencia se gana a partir del años 19... cuando se hace cargo acá Bussi del gobierno, yo no sé si en el `76 o en el `78.. en el `76. Viene el actual gobernador Bussi, por decreto y le pone... `Pueblo Independencia´. En el ... `91, en la intervención, viene el Chiche Aráoz y le pone `León Rougés y Santa Rosa´. Así se llama, [por] un decreto en agosto del `91” [Entrevista al delegado comunal E.H., marzo 1999].*

De él fueron arrancados diecinueve cuerpos de trabajadores: *“Eran obreros, trabajadores. Nada más que los tildaron como que eran guerrilleros, extremistas... Pero era la época de Bussi” (L.V.), instalando marcas profundas en las identidades encarnadas en los cuerpos mutilados, enfermos, acallados, muertos: “Se sentía impotencia porque nosotros no podíamos hacer nada, porque estábamos acallados...” L.V., que se funden con la brutalidad propia del trabajo en la caña.*

Como expresa Bourdieu, “El cuerpo no designa solamente la posición social actual, sino también una trayectoria” (citado por Moraes Silva, 1998: 240).

La expresión foucaultiana de la lucha de los cuerpos alude, en este sentido, a la función del poder político que “tendría el papel de reinscribir perpetuamente esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros”.

Resulta imperante retomar en este texto la importancia que Foucault le otorga a los cuerpos que se presentan en los campos de lucha como “superficies de inscripción de los

sujetos". En un párrafo de su obra *Microfísica del poder* (1992) Foucault escribe lo siguiente: "El cuerpo es el lugar de la *Herkunft* (procedencia): sobre el cuerpo se encuentra la huella de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto" (pág. 15).

La violencia ejercida desde "el poder" se materializaba en los cuerpos de los individuos de una forma original e inaudita: "*De acá se llevaron a un compañero mío de trabajo, de oficina, este... y bueno desapareció el muchacho, desapareció. Yo nunca, ni me ha dicho nunca nada él, este muchacho amigo y eso que éramos confidentes, amigos, nunca me dijo que andaba en cosas raras.* Lo llevaron a un contador, al contador de la empresa lo llevaron también, junto con el otro muchacho. - ¿Y no apareció?, le preguntamos. -El muchacho este... el contador, apareció, nos respondió, pero destrozado [expresa con énfasis], así tiene los dedos!, a gatas agarra el lápiz, no se si tiene siete costillas quebradas este... [en] las rodillas también le pegaron. Pero la cuestión es que el tipo apareció, pero apareció inútil" L. V. [entrecomillado mío].

Al mismo tiempo que se iba encarnando en ellos, desatando el miedo y el terror e impregnando los diferentes discursos, marcaba a toda una comunidad e instalaba las contradicciones y paradojas que emergerían con el devenir del tiempo. Parafraseando al filósofo francés Merleau-Ponty (1956), por aquellos tiempos, "El humanismo esta (ba) en suspenso y el gobierno es (era) Terror" (pág. 73).⁸²

El gobierno anti-constitucional que dominó las vidas de los argentinos durante ese período ha hecho del terror su esencia, de igual modo que actuaron los gobiernos totalitarios descritos por Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1982), destruyendo la libertad política, las leyes, la esfera pública, y anulando la posibilidad de interacción entre los sujetos y, por ende, el poder que nace de la unión de los hombres y el pensamiento.⁸³ Pero no sólo ello, se ha afanado por producir lo que Arendt denomina el "aislamiento en la vida política": "Se ha observado frecuentemente que el terror puede dominar de forma absoluta sólo

⁸² En la contratapa del libro de Merleau-Ponty *Humanismo y terror*, (Ed. Leviatan, Buenos Aires, 1956) se explicita una "alianza o síntesis con que ambos términos se manifiestan en nuestro mundo actual. En nombre de uno u otro humanismo, se justifican no sólo las guerras abiertas, sino las guerras subterráneas, las presiones políticas, la destrucción sistemática y constante de cualquier tipo de oposición".

⁸³ Arendt, en esta obra en la que analiza la práctica de los regímenes staliniano y hitleriano, hace explícita la diferenciación entre gobierno totalitario y otras formas de opresión política, como las dictaduras y las tiranías, advirtiendo que la "dominación total" es la única forma de gobierno en que no es posible la coexistencia. Las dictaduras, según su propia concepción, pueden ser o no totalitarias. Cita como ejemplos de dictaduras no totalitarias a la España del período de Franco o la dictadura fascista de Mussolini, la que se caracterizó por el escaso número de sentencias de acusados políticos así como la declaración de inocencia por parte de muchos de ellos. En este libro, la autora caracteriza al gobierno totalitario del siguiente modo: "Allí donde se alzó con el poder desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país (...) Transformó a las clases en masas, suplantó el sistema de partidos no por la dictadura de un partido, sino por un movimiento de masas, desplazó el centro del poder del Ejército a la Policía y estableció una política exterior abiertamente encaminada a la dominación mundial" (pág. 595). Esta tesis, si bien no busca asimilar la dictadura militar argentina a la esencia de un gobierno totalitario, reconoce ciertos elementos de éste en el proceso argentino, que se van señalando a lo largo de la misma.

a hombres aislados y que, por eso, una de las preocupaciones primarias del comienzo de todos los gobiernos tiránicos consiste en lograr el aislamiento” (pág. 700). La autora define el aislamiento como “ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común” (pág. 701).

El aislamiento no alcanzó sólo la vida pública, sino que a menudo se reificó en hechos concretos de la vida cotidiana suspendiendo la interacción social, poniendo en acto la disolución de los vínculos, plasmando una “huida del mundo hacia el escondite, de la vida pública al anonimato”, un viaje hacia una “emigración interior” (Arendt, 1964: 32). Dice L.V.:

(El hombre): - El otro muchacho que se llevaron junto a él no apareció, nunca más.

(La mujer): - Muchas personas que se llevaron han vuelto.

(El hombre): - Sí, han vuelto.

E: Porque estuvieron presos.

(La mujer): - No, se [los] llevaron unos días y aparecieron.

(El hombre): - Acá el secretario del sindicato apareció como a los tres meses. El hombre era grandote, gordo, vino que no se lo conocía. Así, flaco...[gestualiza con las manos]. Y aquí nadie ha..., bueno por temor la gente no se animaba ni a arrimarse a la casa del pobre hombre. La mujer y los hijos, tenía dos hijos, vivían mal. Pero como digo era algo inexplicable.

En otra entrevista realizada a Amalia Arancibia, maestra rural en Tucumán desde los años de 1940 y hermana de Isauro, fundador de la “Central de Trabajadores de la Educación de la República Argentina” (CTERA) y víctima del golpe de estado de 1976, nos relataba lo siguiente: “La gente no hablaba, nadie quería hablar. ¿Te acordás, Marta, la ‘Guerra de Manchalá’? – comenta con otra maestra. Iban de acá los profesores a la tarde a la Escuela 298 y Manchalá está para allá, para la Ruta 38, zona cañera toda, y los maestros cuando eran las dos, dos y media no llegaban. ¿Qué había sido? Había sido la ‘graaan’ batalla de Manchalá, inexistente. A los maestros los habían hecho dar la vuelta por Acherál y llegaron tarde. Venían todos pálidos. En las revistas todo aparecía como ‘una batalla’, que los helicópteros iban y volvían, una mentira toda. Los chicos al otro día no han ido a la escuela, los padres no los han querido mandar, por miedo. Pero luego los chicos han contado que por allá, en medio de los cañaverales han quedado los cuerpos de unos chicos jóvenes, altos, hermosos... tirados, muertos. El chico había escuchado al padre. Si hubiese sabido el padre que el chico contaba, lo

mata. Calladitos había que estar. Lo que se decía era que nunca hubo enfrentamientos. Puro invento” (Entrevista realizada por Norma Giarracca, mayo 2000).

Nuevamente, en otro testimonio esta expresión vuelve a reiterarse, cuando L. V. afirma: *“nosotros no podíamos hacer nada porque estábamos acallados...”*.

La violencia desplegada desde el terrorismo de estado sobre la trama familiar, los detalles de otras desapariciones, muertes abstractas, se hacían presentes en su narración. Si bien se trataba de un tiempo lejano, cobraba actualidad en el relato, se hacía más próximo cuánto más se lo describía.

Según Martínez Vega (1999) “la `desaparición forzada de personas´ (figura que nuestro país completó y perfeccionó hasta albergar las prácticas más perversas y nefastas) es un proceso social complejo que se inicia con el secuestro y que se materializa en la ausencia prolongada de un individuo, donde todas las acciones de búsqueda por parte de los familiares y amigos desembocan en una serie de referencias inciertas, vacías” (pág. 161).

- ¿Y algunos desaparecieron?

(El hombre): - Todos desaparecieron, los diecinueve que los llevaron, desaparecieron... nunca más se supo. Al último que lo llevaron fue a Simón Campos, ese fue el último...

- ¿De acá del pueblo?

(El hombre): - De acá.

(La mujer): - A las dos de la tarde.

(El hombre): -A las dos de la tarde cuando salíamos de trabajar lo llevaron, yo lo vi cuando lo levantaron en el auto. (...) Se sabía... sabía que lo vigilaban y todo y no creían que lo lleven, si ya lo siguieron tanto tiempo que bueno, dice: - Algún día me llevarán o no me llevarán, no sé. (...)

(La mujer): - ... Y era una hora, y era carnaval cuando lo llevaron a él, nosotros teníamos de visitas a una hermana de mi papá y una de ellas tiene un cuñado... Íbamos nosotros, yo me acuerdo éramos chicas cuando pasó eso, yo tenía 15 años cuando pasó eso. Íbamos caminando yo me acuerdo con mis hermanas, mis tías, éramos más de quince de familia y ahí dieron la voz de Alto!, pero no sabíamos lo que pasaba cuando lo levantaron a él, mujeres y hombres eran, pero vestidos de fajina...

- ¿En coche de civiles?

(La mujer): - Sí.

- ¿Y se sabía que lo estaban buscando a Simón?

(El hombre): - ¡Nooo!!!! No sabíamos que estaban buscando.

(La mujer): - Aparecían ellos pidiendo documentos.

- ¿Pedían documentos para entrar?

(El hombre): - Entraban adentro de la fábrica y empezaban a revisar, a pedir documentos para todo el mundo. Y ese día que lo llevaron a Simón... nunca se abrió el portón de acá, siempre salíamos para el otro lado... y ese día, abrieron el portón de aquí del frente y bueno... Simón Campos venía conversando tranquilamente con todos los compañeros de la usina donde él trabajaba y venía un auto nuevito, un dodge 1500, sin chapa, color turquesa y bueno, cuando Simón Campos venía caminando con la gente, venía uno que era desconocido, no sabíamos quién era, de civil, caminando a la par, entonces se arrimó el auto, entonces el hombre este se le arrimó y le puso la pistola y lo metió adentro del auto y le metieron un culetazo y le metieron adentro del auto...

- Simón no se resistió...

(El hombre): - No, y nadie se dio cuenta, cuando se dimos cuenta (sic) fue cuando empezaron a hacer tiros los tipos a todos lados.

- Y salieron disparando... ¿y ustedes que hicieron?, ¿el ingenio...?

(El hombre): - Y nada, ya nada. Bueno, los dirigentes fueron a averiguar dónde estaba, quién lo había llevado, no se supo nunca nada.

- ¿Hay otro, no? que está... en FOTIA, está la placa [placa en la que se hace mención a los dirigentes sindicales desaparecidos], la de Simón y la de otro más...

(El hombre): - La de Benito Román.

- Creo que sí, ¿y ese de qué ingenio era?

(El hombre): - De “La Esperanza”, que no molía el ingenio y después estuvo en el ingenio “La Florida”.

- ¿Y de dónde lo levantaron?

(El hombre): - De Buenos Aires.

La violencia se transformó así en una presencia constante en las interacciones sociales. Como expresa Merleau Ponty (1956) “ocultando la violencia se habitúan a ella, la tornan institucional” (pág. 74). Ella, lejos de identificarse con el poder, se refiere a individuos impotentes, cuyas conductas violentas buscan justificar un poder que en realidad no poseen. Se torna así la violencia en un instrumento. “No basta decir que violencia y poder no son la misma cosa. Poder

y violencia se oponen; donde uno de ellos domina totalmente, el otro está ausente. La violencia aparece donde el poder está en peligro (Arendt, 1982: 132).

- ¿Y qué se sentía en ese momento? Se sentía miedo, impotencia...

(El hombre): - Se sentía impotencia, porque nosotros no podíamos hacer nada, si tratábamos de averiguar algo, a lo mejor lo tildaban de que estaban en una interna, entonces muchas veces.... nosotros no podíamos hacer nada porque estábamos acallados...

Del discurso de L. V. se puede arribar a dos cuestiones trascendentes: la “*impotencia*” sentida en ese momento “*porque no podíamos hacer nada*”. Esta expresión, traducida en términos arendtianos, remite a lo que la autora enuncia como la imposibilidad de poder e imposibilidad de acción. El poder para Arendt sintetiza la capacidad de actuar en común.

La penetración de la violencia material y simbólica en los cuerpos y en las mentes es elaborada de diversas y, hasta a veces, contradictorias formas en los sujetos. Al respecto hay múltiples perspectivas y visiones antagónicas del recuerdo del Proceso militar que pueden vincularse con la idea de “*experiencia*” desarrollada por E. P. Thompson en *La miseria de la teoría* (1981), según la cual los individuos internalizan en sus conciencias las situaciones objetivas, estableciéndose una dialéctica entre el mundo exterior y sus conciencias. La experiencia es un trabajo de elaboración impulsado por la conciencia y la cultura acerca de las manifestaciones del mundo externo, que moldea la subjetividad social.

Por aquellos tiempos la vida se tornó banal, porque la muerte también lo fue.⁸⁴ La “*banalidad del mal*”, para Arendt, es su propia incapacidad de inicio de nada y su capacidad de destrucción de todo. En sus propias palabras: “Actualmente mi opinión es que el mal nunca es ‘*radical*’, que sólo es extremo, y que no posee profundidad ni dimensión demoníaca. Puede invadirlo todo, es cierto, y arrasar el mundo entero precisamente porque se propaga como un hongo. Desafía el pensamiento pero porque el pensamiento trata de alcanzar la profundidad, de tocar las raíces, y desde el momento en que se ocupa del mal, se ve frustrado, porque no encuentra nada. En esto consiste su ‘*banalidad*’. Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical” (Entrevista a Julia Kristeva, Clarín 27/2/2000, pág. 4).

⁸⁴ Esta expresión es tomada de su libro *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, New York, Penguin Books, 1964. En él Hannah Arendt realiza un informe sobre el dirigente nacionalsocialista. Más tarde expresará: “Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado- era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco, ni monstruoso (...) El padre de familia, escribirá, es ‘el gran criminal del siglo’” (citado por Manuel Cruz en su “Introducción” a *La Condición Humana*, Buenos Aires, Paidós, 1998). Las tesis de Arendt sobre “la banalidad del mal” en el caso Eichmann fueron, según Julia Kristeva, tergiversadas: “Lo ‘*banal*’, según Arendt, es la abdicación del pensamiento frente a reglas sobre las cuales está prohibido plantear interrogantes y muestra a qué crímenes puede conducir una renuncia de este tipo... (...) Esta actitud es la peor degradación a la que puede llegar el ser humano” (Entrevista a Julia Kristeva, Clarín, 27/2/2000, pág. 4).

Mi hipótesis es que esta banalidad impregnó la vida de los individuos exacerbando situaciones de aislamiento y soledad y suspendiendo en algunos de ellos el pensamiento y la acción, o creando patrones de identificación con lo que era considerado por el régimen como “el bien” (la despolitización o apolitización), para distanciarse materialmente y espiritualmente del “mal” o de los detentores de este. A esta banalidad puede atribuirse la contradictoria versión de los sucesos, más que a la supuesta ausencia de memoria por parte de los sujetos.

Esta mirada paradójica de un tiempo acerca del cual se siguen construyendo aun hoy sentidos diferentes según la propia experiencia de los sujetos, se hace manifiesta en la siguiente vasta extracción del diálogo entre L.V. y O.:

- Y esta comunidad lo votó a Bussi después cuando había que votarlo [en las elecciones a gobernador del año 1995]?

(El hombre): - Y bueno...

- Ahora acá en el '95.

(El hombre): - Porque para mí el tucumano... tenemos mala memoria. Especialmente aquí en Santa Rosa ganó.

(La mujer): - Ganó las dos veces en el '95 y '98.

- ¿Y la gente qué dice?

(El hombre): - Una, bueno, dicen que, una, que no hay referente peronista, no tenían un referente bueno para gobernador, y lo trajeron a Palito Ortega sino Bussi hubiera ganado. Y tampoco del radicalismo hay un referente bueno.

- Pero tanto los referentes del peronismo o del radicalismo podrían haber sido malos pero no eran tipos que habían asesinado a los vecinos queridos, ¿no?

(El hombre): - Y bueno pero ahí tiene Ud. la gente...

*(La mujer): - Pero hizo obras, aparentemente. Aparentemente. Yo le digo **yo estoy muy agradecida al tiempo del Proceso**. Gracias a Dios de mi familia nadie se fue, jamás nos han molestado, yo pude estudiar y he trabajado mientras estudiaba. Se acabó el Proceso y nosotros no conseguimos trabajo, y pueden decir que nosotros hemos trabajado para el proceso. No es eso, nosotros siempre hemos sido radicales. Yo siempre dije estando él había trabajo y había todo, y había trabajo. Después, lamentablemente, vinieron otros gobernantes y chau! Los “ñoquis”.⁸⁵*

- Y después cuándo vino de nuevo, ¿había trabajo?

(La mujer): - Sí, aparentemente pagaban al día. (...) Yo me iba a Buenos Aires a trabajar, y yo me afilié en San Isidro para Bussi, a la campaña Fuerza Republicana. (...) En el año 89 ya empezó la fuerza política.

- ¿Ud. votó a Bussi?

(La mujer): - Sí.

- ¿Y con todas estas historias que está escuchando?

(La mujer): - Lamentablemente sí, porque gracias a Dios no he sido afectada.

¿Pero los vecinos?

(La mujer): - Los vecinos sí puede ser, pero no los puedo juzgar yo no se si estuvieron en esas cosas, cada uno sabe, ahí ya no se por qué los llevaron.

- Pero se lo está contando el amigo de su papá, está diciendo qué hacían, que defendían a los obreros...

(La mujer): - Ellos, él defendía, mi papá también pero nunca los han molestado, a ellos nunca, pero hay gente que aparentemente no se por qué. Aquí también aterrizaba otro hombre... Santucho, aterrizaba.

(El hombre): - ¿Sabe por qué Bussi decía que acá estaba el... la, la... el foco? Porque de esa vez que se hizo la toma de ruta ya se hizo la toma de rutas en todas partes y aquí era mas que todo, la huelga de la FOTIA, la toma de ruta, por eso Bussi dijo que el foco estaba acá en León Rougés, por eso le cambió el nombre a León Rougés, le llamó "Independencia" y cuando vino Chiche Araoz le hicimos cambiar, le devolvimos el nombre de Leon Rougés.

- ¿Y Ud. también lo votó a Bussi?

(El hombre): - No (pausa). Yo he sido radical.

- ¿Y su familia?

(El hombre): - Tampoco. Yo he estado afiliado al partido radical, mi hija, mi cuñado, todos.

- ¿Y en el pueblo se siente mucha diferencia, se pelean por eso entre familias?

(La mujer): - No, no, no. Hay gente misma que ha sido llevada y han votado por Bussi.

(El hombre): - **Lo han votado, es inexplicable.**

⁸⁵ Neologismo con el que se identifica a los funcionarios públicos que no acuden a trabajar en forma habitual.

(La mujer): - No se por qué. Familias enteras que han sido levantadas trabajaron para él y están trabajando para él.

- ¿Y Ud. por qué cree?

(La mujer): - No se por qué lo harán.

- Ud. que sabe esto, que a esta gente que defendía a los obreros, que eran sindicalistas, los iban a buscar, los metían adentro de un coche, no tenían justicia, no tenían una posibilidad de tribunal, nada, les sacaban los hijos, los torturaban, a las mujeres las torturaban, las violaban, ¿Ud. cómo justifica que lo apoya a Bussi?

(La mujer): - Porque yo no estaba afiliada a ningún partido, yo era apolítica y luego me afilié.

- Pero, para Ud. ¿no tiene importancia todo esto?

(La mujer): - Para mi sí, me duele porque yo llegué a leer el libro “Nunca Más” y ver la muerte que son monjas las que mataron que ellas no quieren dar la cara ni nada. Yo fui educada en un colegio católico, somos muy católicos, pero yo digo bueno, por qué les habrá pasado, no se, para mi no tiene explicación, pero le digo que recién estaban haciendo el pavimento acá en el tiempo ese de la guerrilla, te acordás que estaban las cunetas, ellos se apostaban ahí. Mi papá me sabía traer en el último colectivo.

- Pero, ¿Ud. piensa que no tenía nada que ver con Bussi, que Bussi no sabía nada de eso?

(La mujer): - Y creo que no, vaya a saber la conciencia de cada uno no? (pausa).

De hecho, Bussi fue elegido gobernador en el año 1995 con el 46% de los votos, hecho que marca el triunfo del Bussismo como fuerza política con la fundación del partido “Fuerza Republicana” y su ingreso al juego democrático aliado a integrantes de las familias azucareras más tradicionales.⁸⁶ La tensión entre la legalidad del sistema de partidos en un régimen

⁸⁶ La proyección política del General Bussi como candidato a la gobernación se concreta, según Hevia (1989), en un período de tiempo corto. Bussi mantenía relaciones desde su cargo de gobernador de facto, en especial con empresarios azucareros. Entre ellos, el político José Manuel Avellaneda, integrante de una de las familias tradicionales tucumanas y principal dirigente del Partido del Centro, versión local del viejo conservadorismo del interior del país. Por ese tiempo, el partido tenía formalizado un acuerdo con la U.Ce.De constituyendo la Alianza del Centro. Avellaneda intentó que la Alianza llevara a Bussi como candidato a gobernador pero fue derrotado por el sector originario de la U.Ce.De, lo que marcó el fin de la Alianza. Bussi se inclinó entonces por aceptar la oferta de “Defensa Provincial Bandera Blanca”, estructura de un antiguo partido con características del conservatismo populista que tuvo su esplendor hacia la década de 1930 cuando la lideraban caudillos locales pertenecientes a familias ligadas al azúcar, como los hermanos Nougés. Luego que desaparecieran sus fundadores fue encabezada por el abogado Ezequiel Avila Gallo que orientó al partido hacia un ideario ultranacionalista y antisemita. Bussi lanza así su candidatura y logra un 18.33% de los votos quebrando el binomio peronismo-radicalismo tradicional en la estructura partidaria tucumana. El radicalismo logra retener la intendencia municipal de la capital pero comienza a

democrático y la posibilidad de que Bussi asumiera el cargo de senador por el voto popular, quedó plasmada en otro fragmento de la entrevista:

- Y Ud. ¿qué opina que no lo han dejado entrar al Congreso a Bussi?

(La mujer): - Para mi opinión están equivocados porque si el pueblo lo ha elegido y ha ganado por algo ha ganado él.

- Y ¿por qué cree que han hecho esto? Porque esto es una potestad de la legislatura. Se hizo una vez en la época del Gral. Roca, o sea la Legislatura puede por algunos asuntos muy importantes rechazar...

(La mujer): - ¿Por que a él? ¿Por qué lo han dejado gobernar tanto tiempo acá?

- Porque lo eligió el pueblo.

(La mujer): - Por eso mismo lo han elegido a él.

- ¿Ud. piensa que él no tendría que ser juzgado? ¿Ningún militar?

(La mujer): - Para mí no se, porque dicen que hay la libertad esa, que hay la justicia, pero ¿por qué ahora le hacen eso a él?

- Pero ¿Ud. sabe que el 90% no lo quiere a Bussi? ¿Ud. piensa que el 90% del país está en contra?

(La mujer): - Ahí no se.

- Puede ir preso, ahora está desahogado.

(La mujer): - Por la edad que tiene no creo que lo lleven.

- No, no es tan viejo, no es Pinochet.⁸⁷

(La mujer): - Es su conciencia la que lo va a juzgar a él.

- Eso seguro.

(La mujer): - Pero nosotros somos morbosos, queremos verlo sufrir, ¿no es cierto?

reclinar. El peronismo, en descomposición interna, no logra recuperarse a pesar del triunfo menemista dos años después. Poco después Bussi rompe su alianza con Gallo y lanza su propio partido "Fuerza Republicana" que crece rápidamente hasta obtener 70.000 afiliados dos años más tarde. En 1989 es elegido diputado nacional con casi el 35% de los votos, duplicando el caudal electoral de 1987. Los votos de Fuerza Republicana se concentran en centros urbanos, mientras en las zonas rurales más aisladas obtiene los menores porcentajes. Si bien, en un proceso lento y resistido, Bussi crece también en las zonas rurales, entre pequeños campesinos, obreros fabriles de azúcar y jornaleros del surco, no logra aún desplazar las preferencias de esos sectores hacia la identidad peronista (Fernando Hevia, Revista Norte Andino, N° 4 diciembre 1989). En la gobernación que se disputó en 1991 obtuvo un 43,1% de los votos, derrotado por un margen estrecho por el justicialismo. En 1993 para la elección de diputados, Bussi obtiene un 32,9% próximo del partido de Palito Ortega, primero con un 39,9% de los sufragios. En abril de 1994 el general Bussi triunfó rotundamente -en elecciones de constituyentes para la reforma de la constitución nacional- por más de 30.000 votos sobre el partido justicialista. Pero, expresan Isla y Taylor (1995), lo que más exige nuestra atención es que su partido triunfó en los departamentos donde la represión durante la dictadura fue la más violenta probablemente de la Argentina: con la excepción de Lules, triunfa en Famaillá, Monteros, Río Chico, Chicligasta y Tafí Viejo, departamentos del pie de monte del Aconquija.

⁸⁷ En el momento de la entrevista el mundo debatía acerca del destino del Gral. Pinochet que había sido extraditado a Inglaterra por el juicio respecto los actos atroces cometidos durante el período dictatorial, en tanto Chile pedía su regreso argumentando su estado de enfermedad y vejez.

- Como él hizo sufrir, pero además nunca va a sufrir como él hizo sufrir a los otros.

(La mujer): - Ya Que Dios lo perdone...

Por un lado, L.V. no encuentra motivos racionales en la conducta electoral con respecto a la elección de Bussi: “Lo han votado, es inexplicable”, expresa. En otro fragmento de la entrevista reitera la inexplicabilidad de lo sucedido, cuando remite a una de las tantas desapariciones: “Acá el secretario del sindicato apareció como a los tres meses. El hombre era grandote, gordo, vino que no se lo conocía. Así, flaco... Y aquí nadie ha..., bueno por temor la gente no se animaba ni a arrimarse a la casa del pobre hombre. La mujer y los hijos, tenía dos hijos, vivían mal. A mi casa iban a pedirle a mi mujer que le diera una papa. Cuando apareció un desastre. Bueno con las consecuencias que tuvo, estuvo en Buenos Aires, y allá parece que contó lo que le había pasado y allá murió. Pero como digo, era algo inexplicable”. Y finalmente explicita la ilegitimidad e ilegalidad de la acción del gobierno autoritario: “Ah sí eran obreros, trabajadores, nada más que los tildaron como que eran guerrilleros, eran extremistas que se yo.”

Ilegalidad fundada en el desconocimiento y anulación de los derechos civiles y políticos de los individuos que expresa el relato de Amalia Arancibia cuando recuerda la “inexistente” batalla de Manchalá: “En la época de los milicos, yo, a los chicos de séptimo grado les mostraba la Constitución, pero les decía: `Ahora no existe, los que nos gobiernan se la han puesto en los bolsillos”.

En cambio, O., la mujer, pone en tela de juicio la libertad y la justicia del sistema democrático, valores negados durante la dictadura: “Para mí no se, porque dicen que hay la libertad esa que hay la justicia pero por qué ahora le hacen eso a él”, y alude a términos psicológicos para explicar la expulsión de Bussi del Senado: “Pero nosotros somos morbosos queremos verlo sufrir, ¿no es cierto?”

¿Cómo comprender entonces esta incongruencia fundacional? ¿Cómo interpretar el discurso contradictorio de los sujetos entre la percepción de una realidad que los convirtió en testigos del horror y la elaboración de un razonamiento que justifica el horror?

En este recorrido conceptual hemos esbozado algunas posibles respuestas partiendo de las categorías analíticas arendtianas, tales como la violencia y el poder, el aislamiento y la banalidad del mal. Intentaremos acercarnos más partiendo de la consideración de la memoria y el olvido como actividades inherentemente sociales (Middleton y Edwards, 1992) y

relacionando estos conceptos con otro concepto desarrollado por Hannah Arendt, el de "ideología".⁸⁸

David Thelen en su artículo "Memoria e historia americana" (1989, citado por Middleton y Edwards, 1992) afirma lo siguiente: "En un estudio sobre la memoria, lo importante no es hasta qué punto un recuerdo encaja exactamente con un fragmento de la realidad pasada, sino por qué los actores históricos construyen sus recuerdos de una cierta forma en un momento dado" (pág. 19).

Así, según los autores, la variabilidad que puede ocurrir en estos procesos puede ser un recurso para registrar la "relación entre lo que la gente recuerda y los dilemas ideológicos de sus circunstancias sociales, económicas y políticas pasadas y presentes" (Passerini, citado en Crenzel, 1998).

Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* expresa que todas las ideologías contienen elementos totalitarios; "todo pensamiento ideológico se torna emancipado de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad 'más verdadera', oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde este escondrijo..." (pág. 696) [entrecomillado en el original].

Es decir, en las sociedades oprimidas políticamente el pensamiento se emancipa de la experiencia y la realidad, la cual es modificada conforme a las afirmaciones ideológicas del gobierno totalitario. Se difumina la distinción entre la realidad y la ficción, entre lo verdadero y lo falso; los hechos manipulados aparecen como ficción perdiendo toda referencia a la realidad.

Es a ello a lo que refiere la maestra rural cuando nos relata los sucesos de la "inexistente" Batalla de Manchalá. "*Había sido la 'graaan' batalla de Manchalá, inexistente. (...) En las revistas todo aparecía como 'una batalla', que los helicópteros iban y volvían, una mentira toda. (...) Lo que se decía era que nunca hubo enfrentamientos. Puro invento.*" [Entrevista realizada por Norma Giarracca, mayo 2000].

Es también la figura de la *desaparición* que desestabiliza la propia "seguridad ontológica" (Giddens, 1991), que remite a la incertidumbre, a una imposibilidad de elaborar el duelo de una muerte que no es tal sin el cuerpo de la víctima, dejando abierta además la posibilidad de su opuesto: la aparición. "Desaparición que irradia muerte sin sepultura, que es puro enigma sin solución ni respuesta" (Mercado, 1998: 379).

Como expresa Hannah Arendt (1974) "No es solamente la institucionalización de la muerte anticipada, sino también la organización del olvido... Los campos de concentración, volvieron anónima la misma muerte (...) la despojaron de su significación... una muerte de esa

⁸⁸ Es importante tomar en cuenta el análisis de Billig (1992) de la ideología como forma de memoria colectiva. Según este autor, la reproducción de las relaciones de poder en la sociedad produce sesgos en los aspectos del pasado que se conmemoran o ignoran. La ideología se refiere a los patrones de creencia y prácticas en la sociedad que aseguran la reproducción de las relaciones de poder.

naturaleza no hace más que confirmar el hecho de que el individuo nunca ha existido” (Arendt, 1974: 67).

Los ideólogos de semejante horror han ideado el modo de “organizar el olvido” y producir identificaciones llevando al extremo la posibilidad real de pensar “por algo se lo llevaron” o la expresión del sentido común plasmada en el relato de L.V. cuando expresa: “andaba en cosas raras”. De allí podemos partir para “entender”, aunque mal nos pese, el relato de O. y su justificación del horror, su defensa, inconcebible para nosotros, de uno de sus ideólogos, y el consenso que obtuvo, y eso es más nefasto aun, de parte de algunos familiares de desaparecidos.

En este sentido, la interpretación de Isla y Taylor (1995) sobre la culpabilidad, y la de esta Tesis, se asemejan: “Por el trauma de la tortura, las víctimas quedan con la idea de su propia agencia confundida que les lleva a preguntar si no será cierto que algo habrán hecho para que reciba semejante castigo. Además, la problematización de la agencia social, aquí en términos de responsabilidad, imposibilita la identificación del victimario como tal. Trágicamente, en este contexto, el castigo del próximo puede ser visto desde la misma óptica, produciendo así una traducción de la idea ‘algo habré hecho’ a la noción que, de la misma manera que uno, el vecino o el conocido que desaparece ‘algo habrá hecho’.”

Siguiendo a James Scott (1990) podríamos añadir otra interpretación alternativa que sugiere comprender el voto a Bussi como un proceso de internalización de la *public transcript* construida por los grupos dominantes en torno a la leyenda represiva.

Como expresé párrafos atrás, la experiencia en la que se funda este tipo de gobierno es la soledad, destruyendo los vínculos, provocando el desarraigo del hombre respecto del mundo exterior, buscando “no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en que los hombres sean superfluos” (citado por Manuel Cruz en su “Introducción” a *La condición humana*, 1998, pág. V).

Creo que no se trata de un problema de ausencia de memoria entre los sujetos que han vivido ese tiempo oscuro y violento pero que lo han elaborado de otro modo. Y tal otro modo puede ser explicado a partir de los mismos efectos del terror, esencia del gobierno autoritario, que puede ser experimentado como “internalización del silencio, inducción al olvido así como producción de nuevas identificaciones” (Kordon, citado por Crenzel, 1998: 332).

Los sujetos, sus trayectorias, tramas identitarias, pensamientos se encuentran atravesados por un complejo proceso de mediaciones que estructuran su subjetividad y que en esta Tesis relaciono con el concepto de “experiencia”.

En los relatos de los entrevistados es posible observar dos ontologías distintas e incompatibles acerca de un mismo proceso, que se enfrentan una a otra: una, la de O. que justifica lo injustificable y se puede sintetizar en la siguiente frase: “*Yo estoy muy agradecida al tiempo del Proceso*” y otra, la de L.V. y la de Amalia, que exalta la ilegalidad de un gobierno

autoritario y reconoce la soledad y aislamiento que produjo entre los mismos vecinos y sigue reflexionando acerca de la posibilidad de encontrar una explicación racional a semejante horror cuando en reiteradas ocasiones expresa: “*como le digo, es algo inexplicable*”.

Podemos o no estar de acuerdo con una u otra. En este sentido, el espacio de la memoria se constituye como espacio de lucha política sobre cómo procesar el pasado represivo (Jelin, 2000: 7).⁸⁹ Pero lo cierto es que ambos son parte de los discursos que atraviesan la sociedad toda y no hacen más que expresar, por un lado, la imposibilidad de encontrar *una* memoria, una *única* interpretación compartida sobre el pasado y, por el otro, las huellas profundas que instaló la dictadura en la sociedad argentina marcándola de modo decisivo.

Si bien, los votos de Fuerza Republicana se concentraron en los centros urbanos, mientras en las zonas rurales más aisladas obtiene los menores porcentajes, se trata de lugares donde el “hacer política es cosa del patrón o del jefe” y, en este sentido, el clientelismo político y el patronazgo inscribieron profundas huellas en las poblaciones del noroeste, como vimos en la historia de los ingenios.

En un proceso lento y resistido, Bussi logra crecer también en las zonas rurales, entre pequeños campesinos, obreros fabriles de azúcar y jornaleros del surco y, como expresan Isla y Taylor (1995) en los departamentos donde la represión durante la dictadura fue la más violenta probablemente de la Argentina: Famaillá, Monteros, Río Chico, Chicligasta y Tafí Viejo.

De este modo, la historia de León Rougés, como así la historia de tantos otros pueblos y biografías, se escinde en dos momentos: pre y post dictadura militar.

Como expresara Schutz, el pasado es la imposibilidad de deshacer lo que se ha hecho. No obstante, podemos reflexionar acerca de ese “mundo al alcance recuperable” definido por el mismo, e interrogarnos lo siguiente: *¿Podemos encontrar alguna relación entre la experiencia traumática de una sociedad que emerge de situaciones extremadamente violentas y la (im)-posibilidad de actuar individual o colectivamente? ¿Qué vinculación podemos establecer entre ello y la situación de aislamiento político y sindical de los zafreros?*



⁸⁹ En su artículo “Memorias en conflicto”, publicado en la Revista Puentes (Año 1, N° 1, Buenos Aires, agosto 2000) la autora identifica diferentes actores según la construcción narrativa acerca del pasado: por un lado, los defensores de los derechos humanos que propugnan un esclarecimiento completo de lo acontecido como el correspondiente castigo a los responsables por las violaciones a los derechos humanos; por otro, los otros actores, preocupados por la estabilidad democrática y menos dispuestos a reabrir el debate sobre el pasado, enfatizan la construcción de un futuro promoviendo políticas de “reconciliación” y olvido; y, por último, aquellos que glorifican el “orden y progreso” de las dictaduras (pág. 7).

León Rougés deja atrás una historia lineal; se trata de una historia que se concretiza en la temporalidad de unos espacios y de unos sujetos. Tras los rostros de cada habitante yace una saga, fragmentos de una historia, una multiplicidad de relaciones complejas que conducen a definirlo como uno entre tantos *lugares difíciles* (Bourdieu, 1999), en los cuales lo *trágico* a menudo se relaciona con la violencia simbólica, fundidos como razón social. Son, como sostiene Bourdieu (1999), “lugares difíciles de describir y de pensar” (pág. 9).

Un pueblo que ha sido nombrado, de diversas formas y en diferentes momentos, León Rougés - Pueblo Independencia - León Rougés, retornando luego de ocho años de democracia, al pecado original del cual había sido impostado y sustituyendo aquél nombre ficticio y enunciativo de una “independencia” lograda.

De él fueron arrancados diecinueve cuerpos de trabajadores, instalando *marcas* profundas en las identidades encarnadas en los cuerpos *mutilados, enfermos, acallados, muertos* que se funden con la brutalidad propia del trabajo en la caña. “El cuerpo no designa solamente la posición social actual, sino también una trayectoria” (Bourdieu, citado por Moraes Silva, 1998: 240).

Como expresa Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*: “Comprender no significa [...] negar lo terrible. Significa más bien, analizar y soportar concientemente la carga que los acontecimientos nos han legado sin, por otra parte, negar su existencia o inclinarse humildemente ante su peso, como si todo aquello que ha sucedido no pudiera haber sucedido de ninguna otra manera” (citado por Manuel Cruz en su “Introducción” a *La condición humana*, 1998, pág. X).

“Del cuerpo al territorio, del territorio al cuerpo, se afirma toda una concepción del lugar antropológico: del lugar en el que se intentan instalar las señas de identidad, de la relación y de la historia” (Augé, 1996:103)

La comunidad es pensada como “espacio social” en el sentido que le otorga Bourdieu (1990), es decir, como un “espacio pluridimensional, un conjunto abierto de campos más o menos autónomos, es decir, más o menos fuerte y directamente subordinados, en su funcionamiento y sus transformaciones, al campo de la producción económica: en el interior de cada uno de los subespacios, los ocupantes de las posiciones dominadas se comprometen constantemente en luchas de diferentes formas (sin constituirse necesariamente por eso como grupos antagónicos)” (pág. 301). Como “lugares donde se constituyen los sentidos comunes, los lugares comunes, los sistemas de tópicos irreductibles los unos a los otros” (Bourdieu, 1987: 32).

Capítulo IV

Tiempo de Interzafra

MIGRACIONES. *Algunas imágenes del otro éxodo*

“... Es la tierra en la que nació...
... Y creo que aquí voy a morir” A.L

“No hay lirismo retórico
ni sentimentalismo lírico en estas palabras.
Sólo tal vez la desesperación tranquila
y casi feliz del peregrino que a donde quiera que vaya
siente que va con su tierra
que a su imagen lo hizo
para enterrarlo en ella al final del camino”

Augusto Roa Bastos.

En este capítulo abordaré el estudio de las migraciones estacionales de los zafreiros comprendiéndolas como un proceso histórico a través del que se fue profundizando, en las últimas décadas del siglo XX, el estado de vulnerabilidad social de estos sujetos⁹⁰, desarrollado a partir de formas de dominación fundantes que remiten a los inicios de la industria azucarera y al pasaje de la fase artesanal a la creación del ingenio moderno hacia fines del siglo XIX.

Como Alfred Schutz en su notable capítulo “El forastero. Ensayo de psicología social”, caracterizaré al migrante como un *híbrido cultural*, “que vacila entre dos pautas diferentes de vida grupal” (pág. 106); pero este sujeto, a diferencia del forastero que define Schutz, sabe a cuál de ellas pertenece.

Dice Alain Touraine en su libro *Crítica de la modernidad tardía* (1992): “Simmel ha hecho del extranjero la figura emblemática de la modernidad; hoy habría que elegir la figura del

⁹⁰ Esta definición de sujetos históricamente vulnerables fue tomada de Bendini y Radonich (1999) cuando ambas autoras, en su libro *De golondrinas y otros migrantes*, Bs. As., Ed. La Colmena, 1999, refieren de ese modo a los trabajadores rurales migrantes, inspiradas en la lectura de la obra de Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Bs. As., Ed. Paidós, 1997. En la misma, Castel define varias “zonas de cohesión social”, en las que la vulnerabilidad social es entendida como una “zona intermedia, inestable, que conjuga la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad”, ubicada entre la zona de integración – caracterizada por la asociación “trabajo estable/ inserción relacional sólida”- y la zona que denomina de

inmigrante, viajero colmado de recuerdos y proyectos, que se descubre y se construye a sí mismo en el esfuerzo cotidiano por ligar el pasado y el futuro, la herencia cultural y la inserción profesional y social” (pág. 202).

La ajenidad y familiaridad son dos rasgos que definen las biografías de estos sujetos; a partir de los mismos los individuos adquieren una interpretación original del mundo que abarcan.

Ser migrante es vivir en un *espacio mutable*, expresa Iain Chambers (citado por Bendini y Radonich, 1999); “implica, inevitablemente *otro sentido de la morada*, de estar en el mundo, significa concebirla como un hábitat móvil, como una forma de vivir el tiempo y el espacio no como si fueran estructuras fijas y cerradas, sino como fuentes constituyentes de afiliación social, del sentido de identidad, del lugar y de la pertenencia” (pág. 4) [las cursivas son mías].

Este sentido de *habitar* el espacio se funde con otro sentido de *vivir* el espacio en “*situación de flotación* en la estructura social, poblando sus intersticios sin encontrar allí un lugar asignado”, afirma Robert Castel en su obra *Las metamorfosis de la nueva cuestión social. Una crónica del salariado* (1997; pág. 15). Y prosigue: “Siluetas inseguras, en los márgenes del trabajo y en los límites de las formas de intercambio socialmente consagradas...”, para luego interrogarse: “¿*Quiénes son, de dónde vienen, cómo han llegado a eso, en qué se convertirán?*” (pág. 15).

Este capítulo tiene la intención de descifrar estos mismos interrogantes para los zafreos migrantes. No obstante, a esta caracterización del migrante, vinculada con los rasgos inherentes de la migración, debemos agregar otras que son producto de las transformaciones acaecidas en las relaciones de trabajo en la agricultura durante las últimas décadas del siglo y, particularmente, en el cultivo y cosecha de la caña de azúcar en la provincia de Tucumán.

Los cambios producidos en los contextos macroeconómico y político en el nivel nacional (como consecuencia de la apertura económica propiciada por el modelo neoliberal a partir de la desregulación de la actividad azucarera y de los cambios tecnológicos) impactaron fuertemente en el sector agrario en general -y en el azucarero especialmente- produciendo una contracción de la producción cañera que influyó en la disminución de la demanda de mano de obra.

Los nuevos procesos que señalan Aparicio y Benencia (1997) respecto del empleo rural en Argentina, describen la desaparición de la estabilidad ocupacional y el predominio de la precarización del trabajo, concepto desarrollado por Sylos Labini ya por la década de 1960, y que se hace extensivo a toda el área rural de América Latina. El mismo implica, según los autores, la sustitución de relaciones de tipo comunitario (en las que los contratos se efectivizaban a través de la concurrencia año a año de un mismo trabajador y/o su familia a las

“desafiliación”, definida a partir de la ausencia de participación en alguna actividad productiva y el aislamiento relacional. El autor advierte que estas configuraciones no están dadas de una vez para siempre (pág. 15).

mismas fincas durante las zafras, basadas en relaciones personales y directas con el patrón), por relaciones de tipo contractual, mediadas por el mercado.

Estos cambios también modificaron las pautas familiares de incorporación al mercado de trabajo basado en un predominio de la migración individual. Como veremos más adelante, este proceso de individualización también incide en las posibilidades de acción y en el sostenimiento de las organizaciones tradicionales del movimiento obrero, lo que reduce aun más las capacidades de negociación de los trabajadores.

Dos hipótesis, que explicitamos en nuestro libro, sostienen la explicación sobre el disciplinamiento de la fuerza de trabajo, el silenciamiento de las organizaciones gremiales y la precarización de los trabajadores (sobre todo en los niveles más bajos de calificación) a partir de mediados de la década de 1970 (véase Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000).

Elas recorren esta tesis en toda su formulación: por un lado, la *dictadura militar* del período 1976-1983 –que ha sido abordada en el capítulo III- y la ominosa represión que constituyó su *raison d’être* y, por otro lado, la expansión de la *modernización tecnológica*, posibilitada a partir de las condiciones que aquella instaló –proceso que será analizado en este capítulo-.

Ambas se convierten en lugares obligados para comprender este proceso histórico que culmina con la profundización de situaciones en las que la precarización y la vulnerabilidad, como rasgos históricos de las relaciones laborales de estos sujetos, conducen, a menudo, a la “desafiliación”⁹¹ o la “muerte social” (Castel, 1997).

Trabajadores sin registro formal de trabajo –o lo que es lo mismo, sin derechos-; mano de obra descalificada y desvalorizada, obligada a migrar en los meses de “tiempo muerto” ante la inexistencia de trabajo, confinados al aislamiento social; altos niveles de desocupación que se enmascaran –parcialmente- tras las redes clientelares que distribuyen “trabajos” desvalorizantes; sujetos sin afiliación gremial ni pertenencias materiales o simbólicas.

Trataré de demostrar que la migración estacional *forzada* (Moraes Silva, 2001) y la vulnerabilidad social actual, ligada a esta forma específica de relación laboral, son producto de un proceso histórico. Ello supone un análisis diacrónico entre un pasado ligado a las pertenencias y un presente marcado por la “cultura de lo aleatorio” (Castel, 1997).

⁹¹ El autor expresa su preferencia por hablar de “desafiliación” más que de “exclusión”, entendiéndolo que por la primera quiere expresar una ruptura en las redes de integración primaria (pág. 36). Para el autor “la exclusión no es una ausencia de relación social sino un conjunto de relaciones sociales particulares con la sociedad como un todo. No hay nadie que esté fuera de la sociedad sino un conjunto de posiciones cuyas relaciones con su centro son más o menos laxas (...) Se encuentran desafiliados: han sido ‘des-ligados’, pero siguen bajo la dependencia del centro” (pág. 447). La “desafiliación” no significa necesariamente “una ausencia de vínculos, sino también la ausencia de una inscripción del sujeto en estructuras dadoras de sentido. Se postulan nuevas sociabilidades flotantes que ya no se inscriben en apuestas colectivas, vagabundeos inmóviles” (pág. 421).

Comenzaré, pues, por reseñar sintéticamente la conformación histórica del mercado de trabajo en los inicios de la industria azucarera y la formación y desarrollo del movimiento obrero en Tucumán.

+

La historia como saga.

De la conformación del mercado de trabajo, los actores rurales subalternos y las migraciones en Tucumán

Siglo XIX: los orígenes de la precarización y la vulnerabilidad social

Históricamente, Tucumán ha sido considerada una *región de atracción* de mano de obra estacional cuando, desde mediados del siglo XIX, el pasaje de la fase artesanal al Ingenio moderno necesitaba de gran cantidad de mano de obra para la cosecha de la caña de azúcar.

En la fase artesanal, el aislamiento de los molinos azucareros y su reducida dimensión impedían el desarrollo de un verdadero mercado de trabajo. Durante las últimas décadas del siglo XIX, con la instalación de los ingenios se revirtió el problema que suscitaba el aislamiento de la mano de obra; el *carácter temporario* de esta masa trabajadora facilitará la creación del mercado de trabajo y el “proceso de acumulación primitiva de proletarios” (Moraes Silva, 1998).

Mientras las leyes de conchabo obligaban al trabajador a permanecer en el molino en las épocas de zafra y a trabajar en la hacienda en el resto del “tiempo muerto”, esta situación se revertirá con el surgimiento del ingenio moderno que absorberá una gran cantidad de mano de obra (de 100 jornaleros en la fase artesanal se pasa a utilizar, aproximadamente, entre 1.000 y 1.500 obreros en períodos de cosecha en la etapa del ingenio moderno) que ya no será necesaria luego de la zafra. Esta mano de obra provisoriamente libre quedaba así a disposición del conchabador para la próxima zafra.

El *mercado de trabajo* en Tucumán se crea, según la descripción de Rosenzvaig (1987), a partir de tres situaciones:

- a) la *migración regional* durante la zafra: trabajadores que llegan con sus familias desde Santiago del Estero, La Rioja y Catamarca;

- b) la *mecanización y racionalización del proceso de trabajo*, concluido hacia 1896;
- c) la *fijación de mano de obra a la tierra*, proceso que da lugar al surgimiento del minifundio.

La implantación del ingenio moderno requería entonces, fuerza de trabajo suficiente para garantizar la acumulación originaria del capital. Resultaba imperante solucionar el problema de población nativa dispersa con la migración de trabajadores originarios de las tierras del éxodo -límitrofes-, indígenas y cosechadores conchabados en sus propios lugares.

Con relación a la constitución del mercado de trabajo tucumano, Campi (1998) señala que si bien la presencia de peones santiagueños ha sido fundamental en ese momento, varias décadas antes del despegue azucarero ya se había desarrollado en la provincia un sector de la población que los censistas denominaron hacia 1869 peones, jornaleros, sirvientes que se insertaban en el proceso productivo a partir de relaciones salariales (pág. 150).⁹²

La utilización de la familia del pelador de caña, como mano de obra extra, ayudaba a incrementar los jornales del trabajador quien desempeñaba un trabajo caracterizado por la “ausencia de socialización” (Rosenzvaig, 1987). Al respecto, este historiador describe el trabajo del pelador como un trabajo realizado en forma individual en las distintas etapas: hachada, pelada y carga; con un instrumento de trabajo primitivo –el machete- que no implica instancias de cooperación; a cambio de un salario no determinado ni en función del día ni de una división elemental del trabajo, sino a partir del trabajo individual y el esfuerzo físico puestos en él.

La carencia de trabajadores era adjudicada por la elite azucarera, a la existencia de fenómenos subjetivos, tales como la vagancia y la falta de disciplina de los individuos y a la estructura de la tenencia de la tierra.⁹³

Fundada en el poder de las leyes provinciales y edictos policiales, la conformación del mercado de trabajo fue propiciada por un proceso de disciplinamiento basado en mecanismos tales como: la papeleta de conchabos⁹⁴, las leyes contra el vagabundaje⁹⁵ y el sistema de anticipo de salarios. La pervivencia de dichas prácticas precapitalistas, según Campi, no contradecían el carácter capitalista del proceso que se estaba implantando en Tucumán. Por el contrario, evidenciaba que la clase “dominante provinciana –industriales y agricultores cañeros- poseía una clara conciencia burguesa,

⁹² La capacidad receptora de la provincia estaba asociada no sólo a la demanda de trabajadores requerida por la agroindustria azucarera, sino también al potencial agrícola de la misma, que permitía subsanar las carencias alimentarias de las otras regiones (Bravo, 1998: 209).

⁹³ Otro elemento que obstaculizó la oferta de mano de obra para la actividad azucarera fue la estructura de tenencia de la tierra. La capacidad de las unidades productivas rurales permitía el autoconsumo y la comercialización en el mercado de productos alimenticios, habilitando la resistencia de los pequeños campesinos a la proletarianización, en tanto su propia producción les garantizara la subsistencia (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 27).

⁹⁴ La ley 582 de conchabos de 1888, establecía en su artículo 370 que “el patrón era un magistrado doméstico, revestido de autoridad policial para velar por el orden de su casa, haciendo que sus subordinados le presten obediencia y respeto y que cumplan puntualmente sus deberes (...) cuando un jornalero incurra en falta que comprometa el buen orden de la casa, puede ser detenido en prisión hasta dar cuenta a la autoridad policial, del lugar, lo que verificará el patrón inmediatamente bajo las responsabilidades de derecho” (Santamaría, 1986).

⁹⁵ Santamaría (1986) refiere al Reglamento de Policía de la Provincia de Tucumán de 1877 que desarrolló un concepto jurídico acerca de la vagancia, que incluía una serie de conductas individuales o grupales como el trabajo a desgano o la fuga o cualquier otro modo de rechazo a los métodos de reclutamiento.

la que no está divorciada con la violencia “extraeconómica” ejercida contra los trabajadores” (Campi, citado en Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 27).

Finalmente, la derogación del sistema coactivo, promulgado por la legislatura tucumana por unanimidad a mediados de 1896, fue posible a través de dos vías: por un lado, los costos privados derivados de las fugas de peones endeudados con sus patrones y, por el otro, el sistema represivo que implicaba un costo estatal y privado; pero, además, se sumaba la baja productividad de los trabajadores endeudados o conchabados en comparación con el rendimiento superior de los trabajadores libres. De todos modos, el sistema represivo condujo a la aceleración de la proletarización, aunque, según Campi (1991), fue ineficaz en cuanto a la constitución de un verdadero mercado de trabajo.⁹⁶

Cuando el mercado de trabajo capitalista quedó conformado -reforzado por la vía jurídica a través de las Leyes de Conchabo (1876-1896), instrumento instalado por el Estado para asegurar el trabajo de los jornaleros en los ingenios- y los ingenios dispusieron de una oferta suficiente de mano de obra, los mismos derivaron la alimentación de la familia del trabajador a su propio arbitrio.

De este modo, según Rosenzvaig (1987) el ingenio comenzó a estimular la incorporación de trabajadores solos, lo que trajo como consecuencia la extensión del concubinato en las familias rurales y una cultura de lazos conyugales fácilmente quebrantables así como un mayor grado de independencia de la mujer. Esta hipótesis será trabajada en profundidad en el Capítulo V.

Como síntesis de esta etapa podemos decir que Tucumán fue una de las primeras provincias que utilizó mano de obra estacional proveniente de las provincias limítrofes- conformando así un mercado de trabajo que prácticamente, hacia fines del siglo XIX, funcionaba como un sistema de libre oferta y demanda. Durante gran parte del siglo XX, seguirá preservando la posición de ser una de las áreas principales de recepción de flujos migratorios internos; aunque dicha posición comenzará a declinar –como veremos más adelante- en las últimas décadas del siglo.



Siglo XX: ¿“nuevas” formas de precarización?

⁹⁶ Otro mecanismo, que eventualmente pudo haber incidido en el reclutamiento de mano de obra, fue la expropiación de tierras por parte de la elite tucumana y la consecuente obligación del expropiado de satisfacer las demandas de mano e obra y/o el pago de arriendo. La documentación existente pone de manifiesto que la expropiación aconteció sobre todo en los poblados indígenas de la zona, hasta 1820, pero no hay información sobre expropiación a otro tipo de campesinos (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 28).

El final del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX pondrán en descubierto, por un lado, las primeras crisis de superproducción y la vulnerabilidad de una industria sostenida en base a créditos y, por el otro, el desarrollo de las primeras huelgas de trabajadores azucareros en la Argentina.

Estos trabajadores -tanto de ingenios como de surco- por aquellos tiempos, desempeñaban sus tareas en condiciones laborales y salariales sumamente críticas: los hombres trabajaban doce horas diarias con intervalos de media hora para almorzar; las mujeres trabajaban embolsando y cosiendo las bolsas, sin descanso dominical, al igual que los niños, que trabajaban en el pelado de la caña, arado y deshierbe; todos intercalaban trabajo semanal nocturno y diurno (Santamaría, 1986: 72).⁹⁷

Las leyes Machete de 1902 y 1903, con la destrucción de alrededor de 6.000 hectáreas de cañaverales, instalaron altos niveles de desocupación en el campo que se profundizaron con el cierre de algunos ingenios tras la primer crisis de superproducción de 1895. Según Rosenzvaig (1987), la situación de las clases trabajadoras, las consecuencias de las leyes Machete y las reyertas políticas de los grupos dominantes convergieron produciendo, finalmente, el estallido y la primer huelga de obreros azucareros de la Argentina en el año 1904.⁹⁸ La misma logró modificar, en parte, el sistema de compensaciones.⁹⁹

Según Santamaría (1986), el número de empleados y obreros creció hasta 1915, luego descendió y se estabilizó en torno a los 20.000 desde 1920. En 1915 el total de trabajadores era de 37.000: 50,4% permanentes y 49,6% temporarios. El 45,3% eran trabajadores de ingenio y el 54,7% eran de plantación. La composición de esos trabajadores era la siguiente: 87% hombres; 7,1% mujeres y 5,9 niños (pág. 68).

Recién en la década de 1920 la promulgación de una ley establecerá un salario mínimo y determinará la jornada de trabajo.¹⁰⁰ Ese mismo año, se establecía la Ley N° 1346 sobre la Jornada de ocho horas, en principio rechazada por parte de los industriales, y fue instalado el salario monetario (Santamaría, 1984 y 1986, citado por Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 33).

En 1924, mediante la promulgación de la Ley N° 11.317 sobre el trabajo de mujeres y menores, "...quedaba prohibido el empleo de menores de 12 años y los menores de 14 no podrían trabajar en adelante ni en el servicio doméstico ni en empresas industriales o

⁹⁷ Por otro lado, el jornal pagado en dinero constituía sólo una parte de la retribución total, que se devaluaba, pues los precios de los alimentos en las proveedurías -que en general pertenecían a los ingenios- eran sobrevaluados y por lo tanto, los trabajadores terminaban adeudándoseles.

⁹⁸ Según Rosenzvaig (1987): "La huelga de 1904 comenzó como protesta de los obreros y peones del ingenio San Miguel, extendida presumiblemente luego entre los pequeños cañeros. ¿Por qué éstos no la acompañaron, sin embargo, con programa propio?, se pregunta. Es que peones, obreros y cañeros chicos aún no están diferenciados; éstos últimos son a un tiempo peones y obreros del ingenio" (pág. 193).

⁹⁹ Otra huelga obrera importante fue la de 1907, en tanto los industriales terminaron cediendo a los reclamos y los trabajadores accedieron al aumento de salarios, a la desaparición de las proveedurías y al pago del salario en efectivo.

¹⁰⁰ El Gobernador Octaviano Vera dictó en 1923 la Ley N° 1348, en virtud de la cual los trabajadores mayores de 18 años percibirían un jornal de \$4,20, los peones a destajo recibirían el salario convenido con los patrones; si este fuese considerado injusto, el Departamento de Trabajo debería intervenir en la mediación. El decreto de implementación establecía también que los pagos debían hacerse en moneda nacional de curso legal. Finalmente, se les descontaría del mínimo, 70 centavos en razón de servicios de vivienda y asistencia médica gratuitos, prestados por el ingenio.

comerciales. Las mujeres mayores de 18 años no se ocuparían más de 8 horas diarias o 48 semanales y las menores de esa edad durante 6 horas diarias o 36 semanales. También se prohibía para ambas categorías el trabajo nocturno.” De todos modos, esta ley no fue implementada sino hasta 1931 (Santamaría, 1986: 74).

Por otro lado, la década de 1920 también mostró la agudización de los conflictos entre campesinos e ingenios que usualmente se originaban en cada inicio de zafra, alrededor del precio de la caña y en el incumplimiento de los pagos por parte de los industriales. En 1927 esta problemática habitual se combinó con una crisis de superproducción. La Federación Agraria Argentina (FAA) que agrupaba a los pequeños cañeros, decidió movilizar y concentrarlos frente a la Gobernación en la ciudad capital de Tucumán, logrando una convocatoria excepcional de más de 30.000 cañeros, mujeres y obreros de los ingenios, según los diarios de la época. Como consecuencia de este acto, la FAA decidió poner en manos del Presidente de la Nación la resolución del conflicto, quien dirimió la problemática a través del denominado “Laudo Alvear”. El mismo asignaba los derechos de molienda para los cañeros, otorgándoles el 43,42%, restando el 56,58% para los ingenios, y fijaba también el precio de la caña según el 50% del valor obtenido para el azúcar en los mercados de Buenos Aires (Giarracca y Aparicio, 1995).

Con este suceso, se pasó de lo que Murmis y Waisman denominaron la etapa de la “protección oligárquica” -etapa bajo la cual se originó la industria azucarera-, a la de “protección distributiva” por la cual “se trataba de distribuir los beneficios de la producción más allá de la oligarquía que la obtuvo” (pág. 350).

Este nuevo tipo de protección se desarrollará bajo el peronismo, cuando los trabajadores asalariados del azúcar, que pese a luchas previas no estaban masivamente organizados, consiguen organizarse, obtienen conquistas a través de convenios colectivos de trabajo y logran modificar significativamente el clima interno de los ingenios” (Murmis y Waisman, 1969:350). El “Estatuto del Peón Rural”, data precisamente de esta etapa inaugural del peronismo. El 17 de octubre de 1944 el Poder Ejecutivo Nacional dicta el decreto 28.169, convertido en ley 12.921 en el año 1946. El espíritu que guiaba esta ley era el de otorgar derechos a los trabajadores que se habían desarrollado sin derechos, los trabajadores rurales.

Entre otros, establecía el descanso dominical obligatorio; un descanso de 30 minutos a la mañana, una hora en el almuerzo de mayo a noviembre y tres horas y media en los meses restantes; la imposibilidad de descontar más del 30% del salario mínimo a un peón mayor de 60 años de edad o impedido física o psíquicamente y también condiciones de alojamiento: abrigo, aireación, luz natural, comodidades para la higiene personal, entre otras; trajes y calzado para lluvia; asistencia médica y farmacéutica a cargo del patrón, vacaciones pagas, etcétera.

Además fue publicada una tabla de salarios básicos para los obreros rurales por provincia con valores diferentes y una clasificación de peones que establecía las siguientes categorías: “con casa y comida”; “sin casa ni comida”; “con casa sin comida”; “con comida sin casa”; “con casa para familia y tierra”.

Si bien los obreros rurales tucumanos fueron uno de los sectores más beneficiados, el Estatuto favorecía a los trabajadores estables: alambradores; aradores; arrieros; cargadores; carpideros; carreros; jornaleros; sembradores. Quedaban excluidos el personal ocupado en tareas de cosecha y otras actividades transitorias; los administrativos en los establecimientos rurales; el servicio doméstico rural y los obreros especializados contratados (Rosenzvaig, 1987: 180).

Se establecía que los cortadores de caña debían percibir una remuneración de \$3.30 por tonelada de caña cortada, pelada y cargada en el vagón del ingenio, suma a la que se descontaban 0,50 centavos en el caso en que la caña hubiese sido previamente quemada para evitar su pelado. Dado que un trabajador con su familia cortaba en promedio 4 toneladas de caña diarias, ello significaba que en el año 1944 obtenía un salario de \$13 diarios durante la época de zafra.

También se estipulaba que el ingenio debía proveer alimentos a \$1 por persona y que las provedurías debían vender sus artículos a un precio acordado con la “autoridad competente”. Además, el ingenio debía proveer vivienda gratuita y digna y asistencia médica.

Según explica Rosenzvaig (1997), los peones permanentes de campo debían percibir un salario diario mínimo de \$3.30; los trabajadores de fábrica \$4.20 y los trabajadores a cargo de las tareas de transporte, \$3.50.

Si bien, como el historiador afirma: “las cláusulas del Estatuto estaban lejos de favorecer al trabajador estacional (...) así, la cláusula 3 penaba al trabajador por insubordinación o actividades huelguistas y la cláusula 11 autorizaba la retención del 30% de los salarios del trabajador hasta finalizar la zafra” (págs. 180-181), el Estatuto disolvió algunos mecanismos coercitivos del trabajo en las plantaciones y mejoró las condiciones laborales de los trabajadores azucareros de surco y de fábrica.

Murmis y Waisman (1969) marcan el año 1955 como el inicio de un proceso que culminará con la liquidación del sistema de protección distributiva, surgido a partir del Laudo Alvear de 1927, bajo un gobierno radical, y profundizado por el gobierno peronista.

Hacia la década de 1960, Tucumán experimentará una de sus crisis más aguda. En 1965, los efectos de la crisis de superproducción fueron de tal magnitud que se agudizaron los atrasos en los pagos a los obreros y cañeros y las deudas de los ingenios con el estado. Luego de un período intenso de agitación, tras la caída del gobierno consitucional del Dr. Illia, se produce en 1966, por decisión del gobierno de facto recién asumido, el cierre de once ingenios. Dicho gobierno, además, disolvió los partidos políticos y suspendió la actividad política.

Para Murmis y Waisman (1969), este particular momento político constituye un factor decisivo en la determinación de las conductas de los trabajadores y su organización. En sus propias palabras: “En este contexto de ilegitimidad de la protesta política, de desconcierto y aislamiento de fuerzas opositoras y de realineamiento del movimiento sindical, los trabajadores tucumanos debieron enfrentar su crisis en esta nueva etapa de `protección para el gran capital’” (pág. 352) [entrecomillado en el original].

Los cierres de ingenios desataron una fuertísima contracción del mercado de trabajo que agudizó, según Murmis y Waisman, una situación que ya había comenzado desde hace tiempo.

Tucumán arde¹⁰¹, fue la frase acuñada por intelectuales y artistas que describían en forma alegórica lo que allí sucedía. Esta etapa marcaba un hito en las vidas de muchos tucumanos: se asistía, pues, al primer gran éxodo de población tucumana hacia centros urbanos como Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe.¹⁰²

La expansión ocupacional había sido notable en Tucumán desde la década de 1940, especialmente en las fábricas: el número de trabajadores se duplicó en sólo cinco años.¹⁰³ Luego de la contracción mencionada, los trabajadores de fábrica se mantuvieron en 25.000 hasta el año 1955. Si bien hubo una disminución en su número, la caída fue mayor entre los trabajadores del surco: de 22.000 obreros en 1948, se pasó a 12.900 en 1966 (Murmis y Waisman, 1969: 357/8).

Los autores vinculan esta disminución a dos factores: la mecanización y la venta de tierras de varios ingenios. En fábrica el proceso de mecanización tuvo lugar en los ingenios más eficientes; en cambio, en el surco, este proceso era más antiguo. Los autores indican que en el año 1968 se había expandido el uso de la cosechadora mecánica produciendo un importante desplazamiento de mano de obra.

Con relación a los obreros de surco que trabajaban en las fincas de los cañeros independientes, los autores estimaban hacia 1966 un total de alrededor 8.000 permanentes y 42.000 transitorios, integrados estos últimos por un 35% de provincias limítrofes (Murmis y Waisman, 1969: 361).

En el año 1966, una encuesta realizada durante la zafra en los ingenios azucareros del Noroeste en el marco de una investigación llevada a cabo por Murmis y Waisman, nos ofrece una imagen del volumen y composición del personal de los ingenios, que llegaba a un total de 30.800 trabajadores, clasificados de este modo:

- ✍ 5.500 trabajadores permanentes de fábrica;
- ✍ 12.300 trabajadores transitorios de fábrica;
- ✍ 3.300 trabajadores permanentes de surco;
- ✍ 9.700 trabajadores transitorios de surco.

Según los autores, el obrero fabril estable (permanente de fábrica) presentaba las características típicas del obrero industrial capitalista: un obrero libre, asalariado, que realiza las tareas industriales en un sistema de división del trabajo dentro de una empresa maquinizada y que mantiene una relación estable con la empresa no condicionada por la estacionalidad. A diferencia de este tipo, el resto de los trabajadores (transitorios de fábrica y permanentes y transitorios de surco) se alejaba de esta situación con respecto a dos características: su estabilidad y su vinculación con actividades rurales (pág. 353).

¹⁰¹ Esta nominación fue dada a una muestra artística que se expuso hacia fines de la década de los años sesenta en el Instituto Di Tella.

¹⁰² El crecimiento negativo de la población de Tucumán entre los años 1960 y 1970 (-1 %) está relacionado con estos episodios. Según esta misma fuente, para el período 1966-1970 se estima que son 150.000 las personas que debieron emigrar, de las cuales el 85% vivía en departamentos azucareros. Otras fuentes señalan en 200.000 la cantidad de población emigrante (Rosenzvaig, 1997: 585).

¹⁰³ Según Murmis y Waisman (1969) de 5.800 obreros que había en 1943, en 1948 esta cifra se incrementó estrepitosamente en 20.800. En el surco este crecimiento fue menor: de 16.600 trabajadores se pasó a 22.000.

En cuanto a los transitorios de fábrica, ellos se encuentran sujetos a un ritmo estacional y deben alternar su ocupación entre tareas agrícolas con ocupaciones no manuales.

Con respecto a los **trabajadores permanentes y transitorios de surco**, protagonistas de esta tesis, ellos se caracterizan por su trabajo rural, poca división del trabajo y escasa mecanización. En el caso de los transitorios se agrega su estacionalidad. Con relación a esto, entre los permanentes la estabilidad es relativa, pues sólo tienen garantizados seis meses de ocupación plena y tres meses de ocupación parcial, el resto del tiempo permanecen suspendidos. Sin embargo, a diferencia de los transitorios, tienen derecho a ocupar la vivienda durante todo el año (Murmis y Waisman, 1969: 353).

Refiriéndose a las historias ocupacionales, los autores señalan que entre estos trabajadores las ocupaciones externas más frecuentes son las cosechas, sobre todo en los transitorios del surco (40%), y actividades relacionadas con la agricultura.

Otra diferencia importante que denota la investigación se relaciona con las condiciones de vida: los transitorios del surco muestran bajos niveles educativos, bajo nivel de vivienda y un volumen importante de jóvenes. **(Estos datos serán comparados posteriormente con los datos de la encuesta de 1999 realizada por el Grupo de Estudios Rurales y con los nodos que surgen de las entrevistas).**

Murmis y Waisman, indican la existencia de una mano de obra fuertemente conectada con la región y con la industria: “todos los grupos muestran altos porcentajes en una serie de dimensiones que podemos considerar definitorias de la `integración al azúcar tucumano´: en todos los grupos hay más de 50% de hijos tucumanos; más de un 60% de hijos de trabajadores de la industria azucarera; más de un 80% son nacidos en la provincia; más de un 80% han pasado tres cuartas parte de su vida ocupacional en la provincia; más de un 70% trabajó en la industria del azúcar durante las dos terceras partes de sus años activos; más del 50% con hijos activos tienen por los menos uno de éstos en la industria azucarera” (pág. 356).

Estos datos son interesantes para esta tesis con relación a esta pertenencia a un mundo regional y productivo común y para comprender los cambios producidos casi cuarenta años más tarde.

Así, luego de 36 años de legislación laboral –represión política mediante- se sancionaba en el año 1980 la ley 22.248 que unificaba en un solo régimen el Estatuto del Peón y la ley 13.020 (de formación de la Comisión Nacional del Trabajador Rural y las Comisiones Paritarias Zonales). Entre otros, se desmontó el convenio laboral y la prestación gratuita de la vivienda.

En la actualidad, el marco jurídico que regula las relaciones laborales en el mercado cañero – azucarero es el proporcionado por la Ley de Contrato de Trabajo de 1974 (Ley 20.744), que fuera reformada primero en 1991 y posteriormente en 2000. Tanto los trabajadores de fábrica como los de surco están incluidos en dicha ley. La aplicación de este marco jurídico en el caso de los trabajadores cañeros no resulta de una normativa específica – cabe recordar, en tal sentido, que los trabajadores rurales están excluidos de la Ley 20.744, encuadrándose, junto con el personal doméstico, en el Régimen Nacional de Trabajo Agrario (Ley 22.248/80) – sino que la misma es

por jurisprudencia. Es decir, no hay ninguna norma que lo establezca sino que su vigencia resulta de fallos y usos (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 151).

Expresamos en nuestro libro: "Estudios comparativos de ambas legislaciones coinciden en señalar que las mismas difieren considerablemente en función de las condiciones de trabajo (jornada, formas de remuneración, vacaciones, pre-aviso, accidentes y enfermedad), estabilidad y formalidad del empleo, protección y nivel de cobertura. De dichos análisis surge la apreciación de Aparicio, et al (1987) acerca de desventajosa situación en la que se encuentran los trabajadores rurales, ya que el sistema legal del Régimen de Trabajo Agrario estatuye un nivel de protección menor (Murmis y Feldman, 1996) acentuándose estas carencias para el caso de los temporarios (por ejemplo no están protegidos contra el despido)" (Alfaro, 1999 citado por Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 151).

Dado que la cañera es una actividad basada en la estacionalidad de la mano de obra, el contrato por temporada es el más usual en el mercado laboral. Dicho contrato se establece cuando la relación entre las partes se cumple sólo en determinadas épocas del año y se repite en cada ciclo. "El empleador debe notificar su voluntad de reiterar la relación en los términos del ciclo anterior y está obligado a convocar al trabajador temporario para que se reintegre a su plaza laboral en la nueva temporada con 30 días de anticipación, a través de medios escritos, radiales y televisivos. Si así no lo hiciere, se da por extinto el contrato y el trabajador tiene derecho a ser indemnizado por despido (siempre que el tiempo de contrato no sea inferior a 1 año; la indemnización se computa como la mitad de un sueldo mensual por cada año de servicio)" (citado por Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 151).¹⁰⁴

Al estar bajo la Ley de Contrato de Trabajo, los salarios y las condiciones laborales se rigen por Convenios Colectivos que resultan de ámbitos de negociación formales e instituidos como las paritarias, en las que están presentes las distintas entidades que son reconocidas como representantes de las partes intervinientes.

En el caso de los trabajadores de la actividad cañera, el Convenio actualmente vigente data de 1988.¹⁰⁵

Según entrevistas realizadas a algunos dirigentes sindicales, dicho Convenio es obsoleto, ya que estipula niveles salariales y condiciones laborales para tareas que, por la

¹⁰⁴ Los trabajadores bajo esta modalidad contractual son denominados "permanentes a prestación discontinua", carácter que se adquiere luego de haber trabajado dos años (cosechas) seguidas para el mismo empleador. Tienen los mismos beneficios que los trabajadores permanentes a prestación continua a partir de su contratación en la primera temporada: cobertura de salud, asignaciones familiares, aguinaldo, vacaciones, aportes jubilatorios (véase Giarracca et al, 2000).

¹⁰⁵ En esa paritaria participaron en representación de los industriales: el Centro Azucarero Argentino (CAA) y algunos ingenios no integrantes de CAA; de los productores: la Unión de Cañeros Independientes de Tucumán (UCIT), el Centro de Agricultores Cañeros de Tucumán (CACTU), la Unión de Cañeros Independientes de Salta y Jujuy, y representando a los trabajadores, la Federación de Obreros Trabajadores de la Industria Azucarera (FOTIA), la Federación de Empleados de la Industria Azucarera (FEIA) y sindicatos autónomos de las otras provincias.

expansión tecnológica, ya no se realizan, mientras las nuevas tareas no figuran. Como expresáramos, en la práctica, el convenio no se cumple.



“Modernización” excluyente

Según acabamos de ver, la población ocupada en la cosecha de la caña de azúcar alcanzaba - sólo en la etapa agraria - a 50.000 jornaleros durante los años 1960.

Las distintas etapas de mecanización de la cosecha condujeron a un proceso de disminución constante y sostenido de trabajadores. Esta tendencia se acentuó aun más hacia fines de la década de 1980 y principios de los años noventa. Si bien no existen cálculos confiables acerca de la magnitud de la disminución de trabajadores, FOTIA calcula que de 45.000 transitorios zafros de los años setenta, permanecieron alrededor de 15.000 (Giarracca, Bidaseca y Mariotti, 2001).

El proceso de mecanización total, denominado así al proceso que utilizando equipos mecánicos realiza en una sola operación o en varias el corte, despuntado, pelado (con o sin fuego) y la carga de la caña de azúcar, se caracterizó por desarrollarse según ciclos y sistemas (Olea *et al*, 1993). Olea *et al* (1993), han clasificado de este modo los ciclos de la mecanización:

- ✦ 1961-1964: el sistema Louisiana;
- ✦ 1972-1982: sistema Integral;
- ✦ 1979-1982: retorno del Sistema Louisiana;
- ✦ 1992: retorno del Sistema Integral.

El sistema Louisiana marca el comienzo de la cosecha mecánica en forma comercial en Tucumán interrumpido por las condiciones sociopolíticas del año 1966. A partir de ese momento pocas máquinas siguieron operando, entre otras razones, por las limitaciones arancelarias que restringieron las importaciones de máquinas. A pesar del éxodo de mano de obra provocado por el cierre de los ingenios, la disponible resultaba suficiente y económica, razón por la cual se generaliza el sistema de cosecha semimecanizado. Según los autores, a comienzos de la década de los años setenta, sólo algunas pocas máquinas operaban en la provincia.

Un Informe del INTA-Tucumán del año 1997 establece que la primera etapa de la mecanización incluyó la introducción del carguío mecánico y el transporte a granel de la materia prima directamente al canchón del ingenio y, luego, se fueron mecanizando otras tareas tales como el corte y el despuntado.

Luego, se producirá una “vorágine de mecanización”, como explican los autores, con la llegada casi masiva de las integrales: “Al igual que lo ocurrido en la década anterior con las máquinas tipo Louisiana, se presentaron problemas sociales ante el temor obrero por la posible pérdida de sus fuentes de trabajo ante la competencia de las integrales, pero éstas con una capacidad de trabajo potencial para levantar toda la cosecha de la provincia, nunca lograron cosechar más del 20% de la zafra” (Olea *et al*, 1993: 8).

Este estímulo a la compra de integrales estaba ligado a un contexto económico que otorgaba facilidades a la importación con un dólar subvaluado. A partir del año 1982, las limitaciones impuestas a la importación, la existencia de una paridad cambiaria alta y la mano de obra barata, confluyen para que el sistema perdiera el impulso inicial. La experiencia de incorporación de las primeras integrales fue negativa en tanto se tradujo en un uso anual muy bajo y en pérdidas de materia prima. Además, el bajo costo de la mano de obra estimuló los sistemas de cosecha con mayor participación de la labor manual.

La zafra de 1993 fue, según Scandalariis *et al* (1993) un punto de quiebre para el inicio de un nuevo proceso de mecanización con cosechadoras integrales: los altos costos de la mano de obra; las facilidades de importación; avances tecnológicos de las nuevas cosechadoras, son factores importantes para analizar el proceso de afianzamiento de este sistema.

Durante estos años, la desregulación de la actividad azucarera y la necesidad de bajar costos, ofreció un nuevo marco para el retorno de las integrales. A continuación reproduzco un cuadro estadístico elaborado por Olea *et al* en el que podemos observar el incremento del número de máquinas según los ciclos:

Cuadro 1: Número de máquinas de diferentes tipos, de fabricación nacional e importadas utilizadas para la cosecha total de la caña de azúcar en Tucumán

Período	Número de unidades	
	Sistema Louisiana	Cosechadoras Integrales
1961-1964	35	
1972-1976		240
1979-1982	38	16
1992 ...		15-20 (cifra estimativa)

Fuente: Olea *et al*, “Mecanización total de la cosecha de la caña de azúcar en Tucumán. 30 años de Historia”, Revista *Avance Agroindustrial*, Año 13, Nº 52, marzo 1993.

No obstante, la introducción del sistema integral como expresan Scandaliaris *et al* (1993), “es privativo para aquellas explotaciones o consorcios de cañeros que pueden asegurar un volumen de caña superior a los 30.000 o 40.000 toneladas para que la capacidad de trabajo de las máquinas sea aprovechada en plenitud” (pág. 3).

Si bien la cosecha manual persistió en gran medida hasta fines de los años sesenta, subsisten aún hoy estas formas, en combinación con sistemas semimecanizados y totalmente mecanizados. Cosechar en forma manual requería alrededor de treinta jornales por hectárea. Cuando se cortaba y/o cargaba mecánicamente, la tarea disminuía a diez y quince jornales por hectárea y la cosechadora integral permite cosechar en 0,6 jornales (Giarracca, Bidaseca y Mariotti, 2000: 311).

Según nuestro estudio del año 1996, los cambios más notables ocurrían en el orden tecnológico: el aumento en el uso y número de tractores y de cosechadoras integrales. Si bien más del 20% de las explotaciones utilizaban esta modalidad, lo más sorprendente es que para la zafra 1996 fue usada por el 16.3% de campesinos y un porcentaje importante de los familiares capitalizados (27.8%) (Giarracca *et al*, 1997). Si comparamos dos momentos en el tiempo, 1988 y 1996, notamos una fuerte disminución de la forma manual de cosecha y la rápida expansión de la cosechadora integral (Giarracca, Bidaseca y Mariotti, 2000).

Cuadro 2: Forma de cosecha en 1988 y 1997, en %

Forma de cosecha	1988	1996
Manual	81.7	43.0
Corte manual y carga mecánica	8.3	20.3
Corte y carga mecánica	9.9	16.2
Cosecha integral	0.1	20.5
Total	100	100

Fuente: Encuestas GER, 1988 y 1996.

En los últimos años se pudo verificar un cambio aún mayor en la estructura cañera con la introducción masiva de las máquinas cosechadoras integrales, conocidas como “de última generación”, con las cuales se efectúan todas las tareas de cosecha en forma mecanizada, con mayor rapidez y eficiencia que en los casos anteriores, y con un impacto igualmente trascendente en la reducción de los costos de producción de la materia prima. Se estima que en la zafra de 1997, más del 60 % del cañaveral tucumano fue cosechado con este sistema (Informe INTA - Tucumán, 1997).

La incorporación de la mecanización integral de la cosecha mediante las modernas máquinas cosechadoras permite una reducción significativa de los costos de cosecha y transporte.¹⁰⁶

El proceso de mecanización de las tareas de cosecha en el area central (Departamentos de Monteros y Simoca) fue más lento que en el resto del area cañera, debido a la presencia de una mayor cantidad de pequeños y medianos productores, descapitalizados, sin la posibilidad de acceder al crédito, con predios de forma irregular y de superficies reducidas, sin la infraestructura interna necesaria para el movimiento de las máquinas y los equipos de transporte.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Según se desprende del Informe, en la zafra de 1997 el precio promedio del servicio por contratistas fue del orden de \$ 4.50 por tonelada de caña cosechada. Este valor se reduce significativamente cuando se realiza la tarea por administración propia.

¹⁰⁷ Varias de las máquinas cosechadoras integrales que ingresaron en la zona, lo hicieron a través de de las Cooperativas Cañeras. Algunos Organismos Públicos (I.N.T.A., E.E.A.O.C) y los Programas Cambio Rural y Plan Social Agropecuario, en los últimos años, promovieron la organización y consolidación de grupos de productores, algunos de los cuales, a través de la asociación para compras en conjunto, lograron también acceder a estas tecnologías más eficientes de cosecha y transporte, según expresa dicho Informe.

La compra de estas máquinas fue liderada por los ingenios y algunas cooperativas, así como también por grandes productores. Según nuestro estudio de 1996, el Ingenio Santa Rosa de León Rougés era propietario en 1996 de cinco de esas máquinas.

El avance del aludido proceso de mecanización de la cosecha y el transporte en el área central, puede reflejarse en el movimiento del Ingenio Ñuñorco, ubicado en Monteros (Departamento de Monteros), en el que converge la mayor parte de la materia prima de los pequeños y medianos productores del área cañera central de la provincia de Tucumán, en los últimos cuatro años.

Cuadro3: Cantidad de materia prima procesada y origen de la misma de acuerdo al sistema de cosecha en el Ingenio Ñuñorco entre los años 1994 y 1997

Año	Materia prima procesada (en ton)	Sistema de cosecha (en% del total)		
		Manual	Semi- Mecanizada	Integral
1994	469.721	23	73	4
1995	602.130	21	66	13
1996	501.790	18	63	19
1997	612.018	19	44	37

Fuente: Informe INTA, sobre la base de la información recabada de los archivos de las Empresas Ñuñorco S.A. y S.A. Ser

Del análisis de los datos del cuadro surge que hubo una relativa estabilización del porcentaje de la caña proveniente del sistema de cosecha manual y un significativo incremento de la mecanización integral, sustituyendo a la semimecanización.

Según la opinión de algunos empleados de los departamentos de mecanización de los ingenios, todos coinciden en señalar el bajo costo originado principalmente en el costo de la mano de obra, ligado además, “a la incidencia de cargas sociales y costos adicionales que derivan de la contratación, traslado e infraestructura que se debe mantener para alojar a miles de personas que se toman todos los años”, expresaba uno de los gerentes del Ingenio Ledesma, por ejemplo (citado en *Revista Avance Agroindustrial*, Año 13, N° 52, marzo 1993).

Ahora bien, este proceso de expansión de tecnologías modernas –que no sólo se limitaron al corte de la caña sino también a innovaciones biológicas, físicas y químicas para mejorar el rendimiento de sacarosa, control de plagas, etcétera- aumentó la productividad del trabajo pero, al mismo tiempo, redujo la cantidad de trabajadores demandados acentuando la dificultad de inserción de los trabajadores menos calificados y modificando y fracturando, de este modo, el mercado laboral local.

Según explican Aparicio y Benencia (1997), la diferenciación del sector agropecuario alcanzó también a los trabajadores asalariados transitorios: persisten “viejos” transitorios ligados a cosechas no mecanizadas junto con “nuevos” transitorios” producto de las nuevas tecnologías incorporadas.

En síntesis, podemos decir que la expansión tecnológica no supuso solamente el desplazamiento de la mano de obra -influyendo notablemente en el aumento de los niveles de desocupación-, sino también una tendencia a la baja de su precio y la aceptación de condiciones de trabajo aún más precarias por parte de estos trabajadores históricamente vulnerables.

La información suministrada por nuestra encuesta del año 1999, referida a las actividades que realizan los trabajadores, permite conocer cómo en la actividad cañera operan lo que Sara Lara (1998) denomina “formas de flexibilización cualitativa”. En efecto, si bien los peones realizan un conjunto de tareas muy puntuales (cortar, despuntar, quemar, apilar), son sustituidos en otras por la presencia de maquinistas (la carga, por ejemplo), a la vez que diversifican sus actividades como auxiliares de otros trabajadores. Encontramos así que el 59.3% de los peones realizan otras tareas en las etapas de plantación, cultivo y transporte, o incluso en la cosecha. Pero, además de estas formas de flexibilización cualitativa, el cambio tecnológico en la actividad cañera acompañó un proceso de diferenciación en las condiciones de trabajo y formas de acceso al mercado de trabajo (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 52).

El interrogante que asoma es acerca del destino de esta población que está siendo desplazada por la máquina. *¿En qué otro espacio social y laboral encontrará refugio?*

Nuestra hipótesis expresa que esta “modernización” *excluyente*, fue posible a partir del disciplinamiento social de la fuerza de trabajo instalado por la dictadura militar del período comprendido entre 1976-1983. A continuación voy a hacer alusión a este proceso.



La historia como tragedia.

Dictadura y movimiento obrero en Tucumán

La historia del *movimiento obrero* en Tucumán remite, según la mirada retrospectiva de Rosenzvaig (1987: 254), a los siguientes momentos, descriptos en forma sintética:

- ✍ el fin de las leyes de conchabo en 1896 que significó la eliminación de las formas semiesclavistas en la producción;
- ✍ las huelgas de 1904 y 1907, cuyo desenlace implica la desaparición definitiva de la relación patronal-patriarcal propia de una empresa, aunque fabril, ligada a relaciones agrarias atrasadas, especialmente en los ingenios influenciados por la propaganda anarquista y socialista;
- ✍ el desplazamiento del movimiento obrero a la ciudad capital producido por la represión desatada en los ingenios durante la primer década del siglo XX. En la segunda década el movimiento vuelve a desplazarse pero a los talleres de Tafí Viejo, etapa que culminaría con la derrota del mismo hacia fines de la década;
- ✍ el impulso democrático popular con el gobierno de Octaviano Vera que da un nuevo empuje al movimiento;
- ✍ la posición que asumirá el campesinado el que, apoyado por la separación de los cañeros chicos y medianos de los grandes, se convertirá en la vanguardia del movimiento. Pero, como observa el autor, si bien la huelga de 1927 concluye con el Laudo Alvear y la victoria de los cañeros chicos, por otro lado, la derrota de la huelga de 1932 anticiparía la crisis política del 30.

La crisis y el golpe de 1930 desató una profunda represión contra el movimiento, situación que recién comienza a revertirse hacia la década de 1940 con el surgimiento del peronismo y el tránsito de la “protección oligárquica” a la “protección distributiva” (Murmis y Waisman, 1969), en la que los pequeños productores y trabajadores son incluidos en los beneficios de la protección estatal.

Según Rosenzvaig, durante la década de 1930, la luchas obreras y las campesinas se desarrollaron en condiciones de extrema complejidad: “Las pocas organizaciones obreras que existían a partir de aquí serán en su mayor parte clandestinas (...) A fines de la década del 30 y hasta 1943, obreros azucareros comunistas, socialistas y sin partidos forman los primeros agrupamientos gremiales en los ingenios Mercedes, Florida, Famaillá, San Pablo, Fronterita y otros que dependerán de la Federación Obrera de la Alimentación (FOA) (...) Esta Federación ayudaría activamente en la provincia a la constitución de estos núcleos, frente a la represión de las policías bravas, capataces y personal de seguridad de los ingenios (...) Todos los agrupamientos obreros unieron sus reclamos, presentando un petitorio a los industriales azucareros a través de la FOA en el año 1942” (Rosenzvaig, E., 1987:251).

Luego de un largo proceso de luchas y tareas organizativas, el 29 de mayo de 1944 fue organizada la Federación Obrera de Trabajadores de la Industria Azucarera (FOTIA), a la que ingresaron los militantes de la FOA.

En términos generales, la conformación de este tipo de instituciones, entre otras, constituye un rasgo de la "matriz estadocéntrica" (Lechner, citado por Bidaseca y Mariotti, 2001) que caracterizó al estado social de posguerra. El estado era el referente principal de la pugna distributiva entre los sectores agropecuario e industrial. El mismo actuaba balanceando la estructura productiva desarticulada propia del modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI) en pos del desarrollo industrial (Bidaseca y Mariotti, 2001).

FOTIA, agrupaba tanto a los trabajadores del surco (rurales) como a los trabajadores de fábrica (ingenios). Tuvo una fuerte relación con el estado, quien se orientaba a crear vínculos políticos con el incipiente movimiento social de los trabajadores. "Tanto en la base como en la dirección predominó la orientación peronista y se caracterizó por una larga historia de luchas, en ocasiones de gran violencia, que le valió la intervención en 1949 y el retiro de la personería gremial en 1961 y 1966" (Sigal, 1970: 61). La aparición del peronismo signará de modo decisivo la historia del movimiento obrero en Tucumán.

Durante la década de 1950, con el golpe de estado de 1955, el peronismo fue duramente perseguido; FOTIA intervenida y sus dirigentes detenidos. "En aras de matar la memoria, se destruyeron totalmente sus archivos. Los activistas y dirigentes combativos desde su gestación, se aprestaron a la recuperación de la federación sindical. Benito Romano entra en el '58 con la recuperación de la FOTIA, como Secretario General (...) Del '60 al '62 está Pasayo al que le sigue Arnoldo Aparicio del ingenio La Fronterita. Asume en el '62 hasta el '64 donde recién surge la figura de Santillán. Santillán tuvo un ascenso muy vertiginoso en la vida gremial azucarera (...) En un año pasa del Ingenio Bella Vista a la FOTIA y está del '64 al '66. Era muy joven él. Estaba en el orden de los 28, 29 años en su primer secretariado" (Testimonio, Revista *Norte Andino*, N° 4, diciembre 1989).

Por aquellos años, en Santiago del Estero, más precisamente en 1961, "una treintena de militantes santiagueños y tucumanos dirigidos por los hermanos Asdrúbal y Francisco René Santucho habían realizado el Congreso de la fundación del Frente Revolucionario Indoamericano Popular (FRIP) (...) Eran nacionalistas, pre-marxistas porque en vez de clases hablaban de castas, antistalinistas o, más concretamente, anti- partidos comunistas antiimperialistas (...) y de lo que comenzaba a ser conocido como la "nueva izquierda latinoamericana" (Seoane, 1991: 67).

La radicalización del sector es argumentada por Seoane (1991) de este modo: "La proscripción política del peronismo, la desocupación y la pobreza que comenzaban a ser endémicas en Tucumán, atizaban el espíritu rebelde de los trabajadores rurales (pág. 72)".

En 1965 tiene lugar la "Marcha del Hambre", organizada por FOTIA y los sindicatos. Se concentraron en el ingenio Bella Vista todos los obreros de los ingenios cerrados. "Ahí es donde se produce el choque con la policía y la muerte de Hilda Guerrero (...) Hilda Guerrero era mujer de un trabajador de Santa Lucía [el ingenio]. Venía como esposa, como madre que veía

en peligro la mantención (sic) de su hogar. Y era una de las tantas. La mujer de trabajador azucarero es muy sufrida y muy abnegada, acompaña al esposo, al hermano o al hijo en las luchas que se pueden dar. Porque viene de una formación –desde la creación misma de la FOTIA- de que siempre se ha de movilizar la mujer junto al hombre. En menor medida, pero se ha movilizado. Siempre ha sido la que ha atendido las ollas populares. Todo lo que hace a los apoyos logísticos dentro de la lucha” (Testimonio, Revista *Norte Andino*, N° 4, diciembre 1989).

Durante el período de 1966 y 1973, Atilio Santillán continúa en el sindicato del ingenio Bella Vista (aunque FOTIA estaba intervenida, los sindicatos no lo estaban). Y en 1973, vuelve a ocupar la Secretaría General siendo re-electo en 1975 por unanimidad.

El 17 de octubre de 1966 será, según Silvia Sigal (1970), la última huelga exitosa de FOTIA en la que convergieron los intereses de los ingenios abiertos y los intervenidos (pág. 65). Según la autora, entre los años 1966 y 1968 “se consuma la crisis de la capacidad de articulación de FOTIA, su crisis de unidad y conducción internas: por una parte, un sector importante de trabajadores agrícolas se organiza fuera de FOTIA acusándola de defender sólo los intereses de los trabajadores de fábrica; por otro lado, se enfrentan sindicatos de ingenios abiertos -que logran controlar la organización sindical- y de ingenios cerrados que se integran en frentes comunales de defensa de las fuentes de trabajo bajo la dirección o en alianza con sacerdotes y dirigentes vecinales”, actores extrasindicales (Sigal, 1970: 65). Se inicia así, un proceso de descomposición de la unidad del movimiento obrero de la industria azucarera, deteriorándose su capacidad de movilización.

Posteriormente, con la dictadura militar de 1976 FOTIA será nuevamente intervenida y sus dirigentes y afiliados peronistas, serán perseguidos y detenidos y muchos de ellos, desaparecidos. “Está la desaparición de Benito Romano, Samuel Villalba, Simón Campos, Zoilo Reyes y cientos de compañeros, dirigentes de base. La dirigencia intermedia de esa época, que era el futuro. Por eso es que los miembros de la dictadura liquidan toda la dirigencia intermedia de los azucareros. Por eso tardamos un tiempo largo antes de llegar a la recuperación de la FOTIA. (...) Toda esa gente, al que no fue muerte o encarcelada, fue despedida por las propias patronales y tuvieron que emigrar (...) Calculamos que nuestros desaparecidos de ese tipo dirigencial son de 220 a 240, tomando delegados de base, dirigentes de sindicatos, hasta la cúpula” (Testimonio, Revista *Norte Andino*, N° 4, diciembre 1989).

El sindicato pasó por etapas de intervenciones y normalizaciones desde la dictadura al regreso a la democracia en 1984. Sin embargo, dada la disminución del número de trabajadores y la complicada situación política provincial, nunca recuperó el nivel de organización y concientización desarrollados en la década de 1960.

La FOTIA es una organización de segundo grado, que en la actualidad contiene a 32 sindicatos: 15 “de fábrica” y 17 “de surco y agropecuario”. Su presidente actual proviene del radicalismo.

En un trabajo realizado por Giarracca, Barbeta y Orlansky (2000), los autores citan la investigación de Murmis y Waisman y de Sigal, del año 1969, publicada en la *Revista Latinoamericana de Sociología*. En estos trabajos se comparaban las conductas y orientaciones de los trabajadores del surco de la caña con los de las fábricas de azúcar (ingenios) en los años del *Tucumán arde*. Estos autores entendían que “estos últimos presentaban una mayor conciencia social en tanto estaban organizados en los espacios de las fábricas y en una socialización política más avanzada. Como formando parte del ‘proletariado industrial’ estaban en mejores condiciones para la acción gremial y política” (Giarracca, Barbeta y Orlansky, 2000: 1).

Giarracca, Barbeta y Orlansky (2000) toman como punto más fuerte de comparación con el trabajo de Silvia Sigal la *participación sindical*. Así expresan que los trabajadores de la década del 90’ tienen un **bajo nivel de participación sindical** comparados con los de la década del 60’. Silvia Sigal colocaba en su trabajo a la organización sindical como catalizadora (la autora habla de “agente clarificador”) con relación a valores, orientaciones, predisposición a la acción política.

Algunos datos del trabajo de Sigal sobre el porcentaje de afiliación al sindicato que citan los autores, indicaban el 100% de afiliación para los trabajadores permanentes y 97% para los transitorios; de los permanentes, el 96% había votado en la última elección, mientras que el 77% de los transitorios había participado de la última elección.

Las cifras de nuestra investigación dan cuenta de un porcentaje de afiliación actual del 34%, del cual sólo el 4% votó en la última elección. El 55% de los encuestados declaró desconocer en forma absoluta las funciones del sindicato, otro 30% declaró saber algo del sindicato para concluir con alguna opinión negativa “No hace nada” y sólo un 2.5% dijo estar informado y haber recurrido alguna vez al delegado gremial y haber logrado alguna ayuda (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 40).

Los datos de nuestra encuesta relacionados con los beneficios sociales que brinda FOTIA, como la ayuda familiar, traslados en la época de interzafra y obra social, muestran que sólo el 24% de los afiliados recibe los beneficios de la obra social mientras que, en lo que respecta a la ayuda familiar y los traslados interzafra, sólo un trabajador recibe estos beneficios.

También se destaca el bajo poder de convocatoria en las protestas del sector. Sólo el 12% de los encuestados participó en alguna acción de protesta desde 1997, mientras que si los separamos entre afiliados y no afiliados, sólo el 16% de los afiliados participó en alguna protesta. Delimitando el grupo que ha participado de las protestas de los últimos años no hemos podido encontrar características muy particulares que los diferencie del resto. Tan sólo podemos

decir que tienen un mayor nivel de instrucción en comparación a aquellos que no protestaron y que, sus edades varían, en su mayoría, entre 31 y 49 años (Encuesta GER, 1999).

Según Giarracca *et al* (2000), “el hallazgo más significativo y paradójico dentro del marco interpretativo de Sigal para los sesenta, es que el 61% de los que participaron en las protestas no esté afiliado a FOTIA. No hubo una relación fuerte entre ‘participación en protestas’ y ‘sindicalización’ (pág. 6).

La pérdida de la capacidad histórica de FOTIA de articular los intereses y demandas de los zafreros puede ser comprendida como el producto de la represión sufrida por sus cuadros dirigentes medios durante la última dictadura militar.

El terror implantado en la provincia es, sin lugar a dudas, una de las razones más obvias para comprender el deterioro material e ideológico que padece la organización. Sin embargo, también podemos atribuirlo a su débil poder de adaptación a los cambios políticos y económicos, imbuida, además, en la crisis de representatividad que atraviesa el resto de las organizaciones políticas y sociales que cristalizaron bajo el peronismo.¹⁰⁸



La Desregulación

Las políticas públicas regulatorias en la actividad azucarera comienzan formalmente bajo el gobierno radical de la década de 1920 tras la crisis de sobreproducción de 1926/7, y continúa con la política social del peronismo, durante la cual se creó el Fondo Regulador que protegía a los productores con menores rendimientos (Giarracca y Aparicio, 1991).¹⁰⁹

Como vimos, la década de 1960 fue muy crítica, con intensos períodos de agitación social y cierre de ingenios y expulsión de los sectores campesinos de la actividad mediante la aplicación de la Ley 17.163 del año 1967 que dispuso la reducción de la producción a nivel nacional y la expropiación de los productores cuya cuota de producción fuese menor a 8 toneladas.

¹⁰⁸ Al respecto, Aparicio y Benencia (1997) elaboraron un cuadro de trabajadores sindicalizados por regiones, cuya fuente es el Censo Nacional Agropecuario de 1988 (Ministerio de Trabajo y Seguridad Social), conformado por la cantidad de entidades y el total de asalariados. En este análisis, la región del NOA (en comparación con la región pampeana, el noreste, Cuyo y la Patagonia) aparece con la mayor proporción de asociaciones sindicales: el 54% del total registrado se encontraría ahí, pero concentrando sólo el 16% de los asalariados de la región y el 7% del total de afiliados del país.

¹⁰⁹ No obstante, “Ya en 1867 el senador por Tucumán pedía protección a la industria; puede decirse que la producción azucarera –junto con la vitivinícola– fue la primera experiencia proteccionista masiva en el país” (Sigal, 1970: 60).

A partir de ese momento, la producción de caña quedó cuotificada: la Dirección Nacional del Azúcar (DNA) - dependiente del gobierno nacional- fijaba cada año la cantidad de azúcar a producir asignándole un cupo a cada productor. El estado ha actuado desde el comienzo como un actor fundamental tanto en la regulación como en las fases productivas de la actividad (estableciendo las formas de comercialización y venta de caña, por ejemplo).

La ley 19.597 que rigió la actividad azucarera durante dos décadas -1970 a 1990- establecía las cuotas de producción de azúcar, la fijación de los precios, las cuotas de abastecimiento al mercado interno y las exportaciones, que eran administradas por la DNA.

La desregulación de la actividad azucarera -establecida por el Decreto 2284/91- fue parte de un proceso más amplio aplicado por la administración Menem-Cavallo a la actividad económica nacional que dispuso además de la apertura al exterior y las privatizaciones de la economía.



Las Migraciones estacionales

Algunas definiciones teóricas

Este recorrido histórico tuvo la intención de dar cuenta de **la construcción procesual de la vulnerabilidad social** de los trabajadores zafreos estacionales.

El pasaje de una región que se conformó a partir de mano de obra migrante estacional proveniente de las *tierras del éxodo*, a un tiempo actual caracterizado por la declinación de esa población migrante y la perpetuidad de la migración temporaria nativa en procura de otro lugar, vivida como único destino, llevó casi un siglo.

Por ello decidí hablar de *migración forzada*, tomando la expresión de Moraes Silva (2001), “impuesta por la estructura social, económica y política” (pág. 290). La vida de estos sujetos pasa a existir entre dos espacios-tiempos, un “espacio mutable” al decir de Chambers (citado por Bendini y Radonich, 1999), definida por el binomio presencia/ausencia y caracterizada por la capacidad de mutar que poseen estos sujetos, de ser fácilmente movibles, de vivir *vidas en tránsito*.

Lejos de consideraciones que asimilan las posibilidades de imaginar a este sujeto un *trabajador libre*, en el sentido marxiano¹¹⁰, como sostiene Moraes Silva (1998) con respecto a

¹¹⁰ Ello significa la posibilidad de disponer de capacidad para trabajar y poder vender la fuerza de trabajo libremente, sin la sujeción personal que incluyen formas de dominación tales como la servidumbre o la esclavitud (Moraes Silva, 1999: 111).

los “bóias-frias” de Brasil, la figura del migrante [volante], aquel que no está atado a un lugar, para a ser, contradictoriamente, “un ser dominado, un ser que introyectara el poder represivo de la organización del trabajo y de la organización social” (pág. 74) [mi traducción].

Este sujeto, en apariencias “libre” de vender su fuerza de trabajo en el mercado, se encuentra más que nadie aún amarrado a las formas de dependencia laboral, al *nexo puramente material*, producto histórico de los individuos (Marx, 1974).

Desde la génesis misma de este particular *homo faber* (Arendt, 1998), estos hombres fueron excluidos de la ley, explotados y dominados, pero *necesarios* para la acumulación originaria del capital. Como expresa Moraes Silva (1999) con respecto a la formación del *volante*: “Surge un trabajador que no pertenece a un patrón específico, pues pertenece al conjunto de ellos, a la clase de los capitalistas” (pág. 84).

Estos sujetos ocupan una determinada posición en la estructura de clases que, como sostiene Bourdieu, es inintercambiable. De este modo, las representaciones de los agentes varían según su posición (clase, etnia, género, etcétera) y su *habitus*.

Bourdieu inventa el concepto de *habitus* como un modo de reconstruir el proceso por medio del cual lo social se interioriza en los individuos. Él mismo expresa: “los esquemas del *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y el discurso, luego, fuera de las influencias del examen y del control voluntario” (Bourdieu, 1988: 477).

Para Bourdieu, todo conocimiento del mundo social es un acto de construcción y entre las condiciones de existencia y las prácticas o representaciones se interpone la actividad estructurante de los agentes. El principio de esta actividad estructurante “es un sistema de esquemas incorporados que, constituidos en el curso de la historia colectiva, son adquiridos en el curso de la historia individual, y funcionan *en la práctica y para la práctica* (y no para unos fines de puro conocimiento)” (Bourdieu, 1988: 478) [cursivas en el original].

De este modo, los mapas cognitivos que elaboran los sujetos para conocer el mundo de forma “práctica”, son estructuras sociales incorporadas: “esquemas históricos de percepción y apreciación que son producto de la división objetiva en clases (clases de edad, clases sexuales, clases sociales) y que funcionan al margen de la conciencia y el discurso” (pág. 479). Estos esquemas hacen posible un mundo de sentido común que construyen los sujetos con sus actos en sus prácticas ordinarias.

La percepción del mundo social es, según Bourdieu (1990), producto de una doble estructuración social: *objetiva*, es decir, estructurada por la relación establecida entre las propiedades estructurales desigualmente distribuidas y la capacidad de percepción y apropiación de los sujetos; y *subjetiva*, porque los esquemas de percepción y apreciación (en particular aquellos depositados en el lenguaje), son el resultado de luchas simbólicas anteriores y expresan el estado de las relaciones de fuerzas simbólicas (pág. 288).

Para comprender las acciones desarrolladas por estos sujetos, otro fragmento de la obra de Bourdieu se torna necesaria: el *habitus* es un “sistema de disposición durable y transponible, estructura dispuesta a funcionar como estructura estructurante (...) asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que depositadas en cada organismo bajo la forma de principios [schemes] de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. Pasado que sobrevive en la actualidad y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en las prácticas estructuradas según sus principios (...) El *habitus* tiende a engendrar todas las conductas ‘razonables’ o de ‘sentido común’” (págs. 95-98-110).

Por su parte, Néstor García Canclini (1990) marca una distinción entre *prácticas* y *habitus*. Afirma García Canclini que “las prácticas no son meras ejecuciones del *habitus* producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de reglas sociales. En las prácticas se actualizan, se vuelven en acto, las disposiciones del *habitus* que han encontrado condiciones propicias para ejercerse. Existe, por tanto, una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones y los obstáculos y oportunidades de la situación presente. Si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras” (pág. 36).

El poco tratamiento en los textos de Bourdieu de esta interacción dialéctica entre *habitus* y prácticas y el énfasis colocado en el *habitus*, constituye la crítica de García Canclini y otros autores que definen al sujeto de Bourdieu como un “sujeto sujetado”, atado al *habitus*.

No obstante, un autor, Michelle Pinçon (citado por García Canclini, 1990) recupera la concepción de *habitus* expresada en uno de los primeros escritos de Bourdieu, *Algérie 60*, cuando estudia a los migrantes argelinos que deben adaptarse a una economía monetaria, dice que ello exige una “reinención creadora”, que el *habitus* posee una “dimensión histórica y que es en la relación inevitablemente contradictoria [...] que se puede encontrar el principio de todo cambio” (pág. 36). De ello se desprende la consideración del *habitus* como una estructura modificable debido a su conformación permanente por medio de los cambios que ocurren en las estructuras objetivas.

En esta tesis, las migraciones estacionales son interpretadas como elecciones prácticas aprendidas a través del tiempo y experimentadas en la vida cotidiana de los sujetos; estructuradas como un *habitus* y aprendidas como estrategias (líneas de acción objetivamente orientadas que obedecen a regularidades y forman patrones coherentes y socialmente inteligibles). El principio generador de estas prácticas reposa en los esquemas mentales de percepción, apreciación, evaluación y acción que constituyen el *habitus*.

Los individuos actúan, de acuerdo con Bourdieu, según su *sentido práctico*: conjunto de esquemas de percepción, de apreciación y de acción que son transmitidos de generación en

generación, adquiridos por la práctica y puestos en acción en el nivel práctico sin acceder al nivel de la conciencia. A través de estos mecanismos o *habitus* las estructuras se reproducen en las prácticas. En este sentido, la existencia de un conocimiento mutuo permite la producción y reproducción de las estructuras.

No obstante, estas consideraciones teóricas no opacan la incorporación de la *agencia humana* y la capacidad de obrar de los sujetos en el sentido de comprender las migraciones como *habitus*, pero también como *recursos* que permitan cambiar o mejorar una situación dada y como *ritual*, en tanto “comportamiento que es socialmente estandarizado y repetitivo”, que ocurre en el orden secular, distinguiéndolo de la esfera religiosa, se repite todos los veranos y es creación de los sujetos (Kerzer, 1988: 9).



De las características de las migraciones en Tucumán (1970-1999)

Como vimos a lo largo de un siglo de historia, los procesos de dominación de estos sujetos fueron cambiando y, al mismo tiempo, crearon intersticios por medio de los que estos sujetos, a partir de la organización colectiva y la lucha, fueron transformando las relaciones históricas de opresión. No obstante, como señala Giddens (1995) si bien aún en las formas más extremas de subordinación hay lugar para la agencia humana, esta acción está determinada por ciertos límites: la libertad no es nunca libertad absoluta.

Así, las últimas décadas del siglo XX son testigo de la profundización de ese estado de vulnerabilidad histórica de los zafros y de un retroceso en los derechos adquiridos. La realidad histórica marcó que este sujeto “libre” no se encuentra, sin embargo, liberado de las amarras a las que están sujetos por las relaciones laborales profundamente asimétricas.

Los cambios estructurales de fines de siglo XX produjeron transformaciones importantes, particularmente, en las biografías de los individuos itinerantes, tanto los que se van de Tucumán como los que llegan.

Si bien no encontré datos abundantes acerca de las migraciones estacionales en la provincia, el estudio de Carlos Reboratti de la década de 1980 ya mostraba una declinación de la **migración estacional a la zafra** en Tucumán en los últimos años. Veamos el siguiente cuadro elaborado por el autor:

Cuadro 4: Composición de la mano de obra para cosecha y migraciones estacionales, 1970

Sistema	Producto	Mano de obra total requerida	Mano de obra propia	Coseche-ros estacionales locales	Coseche-ros estacionales migrantes	Estimación de migración total
Noroeste	☞ Caña (Tucumán)	38.500	8.100	25.000	5.500	19.000
	☞ Caña (Ramal, Jujuy)	18.300	-	-	18.300	51.200
	☞ Tabaco	9.000	1.200	-	7.800	15.000
Noreste	☞ Algodón	99.400	10.200	46.900	42.300	70.000
	☞ Yerba					
	☞ Te	5.300	900	4.400		-
		25.800	19.000	6.800		-
Oeste	☞ Vid	34.700	2.500	23.900	8.300	-
Sur	☞ Manzana/ Pera	14.500	3.600	-	10.900	15.000
Total		245.500	45.500	107.500	93.100	170.200

Fuente: Reboratti, Carlos "Peón golondrina: cosechas y migraciones en la Argentina", Cuadernos del CENEP Núm. 24, Buenos Aires.

De la lectura del cuadro se desprende un dato importante: para la década de 1980 la población de cosecheros migrantes a la zafra tucumana es la que menor volumen de trabajadores registra en comparación con el resto de los productos dentro del mismo sistema (noroeste) y entresistemas. Así pues, el número de esos cosecheros estacionales migrantes era de 5.500 (entre argentinos y extranjeros), cifra que, sumada a la de sus familiares, ascendía a alrededor de 19.000 personas. Otro dato interesante es que si bien el volumen es menor, la cantidad de la migración total (que incluye a la familia del migrante para la "ayuda" en la cosecha) sigue siendo importante en comparación con otros cultivos.

Nuestra encuesta de 1999 realizada por el Grupo de Estudios Rurales registró un 22,3% de trabajadores provenientes de otras regiones/ provincias y/o países limítrofes a la zafra tucumana, en un año donde se necesitó mano de obra ya que un clima desfavorable impedía el uso diario de la cosechadora integral, sobre todo en los terrenos bajos. Decíamos que, aún si

consideráramos que actualmente la zafra ocupa alrededor de 15.000 trabajadores –como sugieren las estimaciones más altas- y aplicáramos el porcentaje de nuestra encuesta, no llegarían a 3.500 los trabajadores de afuera que llegaron a la zafra de 1999 (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 114).

Los migrantes a la zafra tucumana provienen de las provincias del norte (principalmente de Jujuy -39.7%-), aunque un dato llamativo reside en la ausencia de trabajadores santiagueños o catamarqueños, que fueron computados por el estudio realizado por Reboratti. Podemos observar que se mantuvo la mano de obra boliviana, aunque el porcentaje de trabajadores es poco significativo (4.4%).¹¹¹ Lo interesante de señalar es que Tucumán está captando un importante porcentaje (29.4%) de zafreros locales que llegan desde los Valles tucumanos, encadenado de montañas que se ubica a una distancia de sesenta kilómetros de la región cañera.

Reboratti señala, respecto de esta declinación de mano de obra estacional a la zafra tucumana, que no se trata de un problema de las zonas emisoras, sino que aduce como razones: la continua crisis azucarera, el aumento de la desocupación local y la oferta de mano de obra de los propios tucumanos que cubre gran parte de la demanda del mercado laboral, a lo que se agrega el proceso de mecanización.

Con respecto a los zafreros tucumanos que migran, sujetos estudiados en esta tesis, nuestra encuesta muestra que de 300 encuestados, 99 trabajadores (33%), migró en la última interzafra.

Las migraciones estacionales constituyen una estrategia usual entre los asalariados agropecuarios, en particular entre los zafreros. Sin embargo, como expresamos en nuestro libro, con la expansión de las empresas de servicios de maquinaria, fundamentalmente en producciones como granos, este tipo de estrategia se ha extendido en las últimas décadas a otras categorías ocupacionales como los maquinistas. En el conjunto de los asalariados cañeros, esta estrategia ha estado presente en sus historias laborales, con distinta frecuencia, en el 68% de los casos. La mayoría de los que migraron transitoriamente en una o más etapas de su vida laboral trabajaron en actividades agropecuarias, fundamentalmente, en la producción de frutas en Mendoza y Río Negro. El análisis según la categoría ocupacional actual presenta algunas diferencias: mientras la migración temporaria alcanza al 100% de los planilleros, jefes de cuadrilla y volteadores, entre los capataces y maquinistas dicha estrategia alcanzan porcentajes significativamente menores (57% y 61% respectivamente) (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 97).

¹¹¹ Según un trabajo realizado por Ortiz D'Arterio (1997), el Censo Nacional de 1991 registraba un total de 73.678 extranjeros (2% del total) en el NOA y 59.008 limítrofes, bolivianos en su mayoría; lo que indica según la autora, una recuperación regional por parte de los inmigrantes de este origen. "Dicho restablecimiento se relaciona, por un lado, con el estancamiento de los flujos de bolivianos hacia el Gran Buenos Aires y por el otro, con la mayor demanda de trabajo como cosecheros en los cultivos de citrus, frutales, hortalizas, frutilla y legumbres secas que se expanden en el Valle de Jujuy, en Salta (Güemes) y en Tucumán, en Lules y Trancas" (pág.99).

Los rasgos más sobresalientes de la población tucumana migrante fueron los siguientes: la edad promedio de estos migrantes fue de 33 años; en cuanto a la educación, predominaron aquellos que no completaron la educación primaria. Los lugares de destino elegidos fueron: Buenos Aires (35.4%), Mendoza (29.3%) y Río Negro¹¹² (21.2%). Las producciones que concentraron mayor cantidad de migrantes, fueron: fruta (peras, manzanas, uva y también las frutas de San Pedro) y papa, en Buenos Aires. El período de tiempo trabajado fuera de la provincia fue superior a los tres meses en el 55.6% de los casos. Las redes familiares y sociales fueron reconocidas como recursos fundamentales en el momento de tomar la decisión de migrar: el 80.8% viajó en compañía de otros y sólo el 19.2% lo hizo en forma individual.

Con relación a la situación contractual de los zafreros durante su residencia en el lugar de destino, los datos arrojados por nuestra encuesta mostraron situaciones de trabajo sumamente precarias. El 73.7% de nuestros encuestados no recibió salario familiar (se trata de familias muy numerosas); el 66.7% no percibió aguinaldo; el 62.7% no tenía obra social y el 59.6% no percibía aportes jubilatorios. En la mayoría de los casos, el vínculo laboral se estableció con el titular de la explotación.

Cuadro 5: Tipo de establecimiento en el que trabajó el migrante en el lugar de destino el último año, en %

Tipo de establecimiento	%
<i>Empresa agroindustrial</i>	18.2
Finca agraria	77.8
Otros	3.0
Ns/nc	1.0
Total	100
	(99)

Fuente: Encuesta GER, 1999.

¹¹² Con relación a la provincia de Río Negro, en la década de 1960 y principios de 1970, el flujo de trabajadores migrantes que llegaban del NOA hacia el Alto Valle, era escaso y se concentraba en el sector oriental caracterizado por un déficit importante de mano de obra (Bendini et al, 1999:43). Este proceso se revirtió en la década de 1990 cuando disminuyó la migración estacional chilena y aumentaron los golondrinas, en especial, tucumanos. De acuerdo al GESA, en la cosecha 1998/1999, los trabajadores estacionales provenientes de Tucumán representaron el 15.6% del total de golondrinas. Los del NOA en conjunto, representaron, en tanto, las tres cuartas partes. Tucumán aportó asalariados agrícolas a la cosecha valletana, pero también campesinos cañeros quienes se incorporaron a esta migración recientemente. A principio de los noventa, el salario obtenido en la cosecha de peras y manzanas en la región valletana era aproximadamente cuatro veces mayor al obtenido por cosechar caña de azúcar. Esta diferencia se redujo en los últimos años a dos veces o menos. No obstante, los migrantes continúan yendo al Valle principalmente por dos motivos: para mantener la antigüedad en función del régimen de trabajadores de cosecha que rige desde 1991 y por la falta de oportunidades laborales en sus lugares de origen (Radonich et al, 1999: 68).

Los contratos son mayoritariamente verbales. En el 73.7% de los mismos no se contempló el pago del traslado mientras que en poco más del 60% tampoco se incluyó comida. Por el contrario, el 87% de los migrantes recibió vivienda gratuita. La mitad negoció su salario bajo la forma de pago a destajo. No obstante, pese a la penosas condiciones de trabajo, al distanciamiento con el lugar de origen y la familia, el 70.7% de los migrantes tucumanos pensaban retornar el año siguiente (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 113-114).

Luego de explicitar estas consideraciones teóricas y mostrar algunas evidencias empíricas, emprendo el sentido que las migraciones laborales tienen para estos sujetos presentando, a continuación, fragmentos de entrevistas realizadas a los zafreros tucumanos pobladores de León Rougés que migran a Balcarce, provincia de Buenos Aires, para trabajar en la cosecha de papa durante el llamado *mal tiempo*, el tiempo de la interzafra.



De zafreros y migrantes: rasgos y sentidos de la migración interzafra¹¹³

Los zafreros han incorporado desde la *doxa* (experiencia primera del mundo social) las prácticas migratorias de sus padres, experimentando su ausencia cuando ellos debían migrar y, más tarde, cuando la edad se los permitía, incorporándose al trabajo de cosechero golondrina.

En la mayoría de los entrevistados la edad de la primera migración que marca este *ritual de pasaje*, ronda los quince años.

Marcharse hacia otros lugares en busca de trabajo significaba ir en compañía de sus padres o hermanos mayores. Ellos heredaron el trabajo de sus padres. Zafreros o “cañeritos” de tan sólo 1 o 2 hectáreas de caña (el que más reconoció, 10 hectáreas), muchos de los cuales ya migraban por la década de los años 1950. Como expresa Luis en un fragmento de una entrevista:

- ¿Uds... tierra con caña no tienen mucho no?

- No, no.

- *¿Tu padre tampoco tenía, apenas tienen esto?*
- *Esto, mi viejo prácticamente lo ha dejado mi abuelo para mi mamá. Pero ellos siempre han trabajado hachando caña. Tanto mi mamá como mi papá, a mí y a mi hermano, nos han criado así...*
- *Así que vos calculás que se van cien personas...*
- *Y si de acá de los alrededores.*
- *De Huasa Pampa.*
- *Yo te hablo de aquí cerca nomás, no se, en total capaz que son más.*
- *¿Y hace muchos años que se van tantos o esto comenzó ahora?*
- *No, ya desde que yo tengo memoria, mi viejo viajaba.*
- *¿En qué año era?*
- *Y... yo debe ser, yo el primer año que he viajado tenía 15 años.*
- *¿Viajaste con él?*
- *Con mi viejo.*
- *¿Y vos le ayudabas?*
- *Claro, yo he dejado de estudiar y entonces le dije a mi viejo que no quería estudiar.*
- *¿Y tu viejo te pagaba o le ayudabas a él?*
- *Y yo era menor, tenía que trabajar para él.*
- *Para sacar más cantidad.*
- *Claro.*
- *¿Se iban los dos solitos o con tu hermano?*
- *No, mi hermano es menor, no. Iba yo con él, **en ese tiempo prácticamente eran todos familiares los que viajaban juntos** [Entrevista, marzo 1999].*

El sentido de la *doxa*, esa percepción primera y primaria del mundo social, es interpretada como un “acto de *conocimiento* y de *desconocimiento* que implica la forma más absoluta de reconocimiento del orden social” (Bourdieu, 1988: 482) [cursivas en el original]. Esto significa para los zafreros haber aceptado, de algún modo, lo que “tienen que ser”, percibir el sentido de los límites objetivos, o el *sense of one’s place*, que lleva a excluirse (bienes, personas, lugares, etcétera) de aquello que se está excluido (Bourdieu, 1988: 482), aceptando, consciente o inconscientemente, las divisiones del mundo. Como queda sintetizado en un fragmento de una entrevista realizada a un zafrero y su esposa:

¿Ustedes no tienen caña propia, tierra propia? ¿no?

¹¹³ El término sentido de la acción, es entendido aquí como lo definió Weber, es decir, un comportamiento especificado por un sentido subjetivo o mentado del actor con relación a otros.

(La mujer): No.

- ¿Nunca tuvieron?

(La mujer): - No.

- ¿Siempre trabajaron para otros?

(El marido): Claro.

- ¿Y qué sienten por no tener tierra propia y trabajar para otro?

(La mujer): - Y, bueno, qué va a hacer, **hay que resignarse a todo y ya se ha adaptado a eso, que no tenemos...** [Entrevista, marzo 1999].

Según nuestra encuesta, los trabajadores que trabajan en la cosecha de la caña de azúcar en Tucumán provienen mayoritariamente de familias asalariadas rurales. En efecto, poco más del 75% de los padres de los entrevistados eran jornaleros, la mayoría en la actividad cañera. En tal sentido, existe un origen social común tanto en lo que refiere a la importancia de la caña en la historia familiar de los trabajadores como a la inserción estructural de las mismas.

La relación entre la categoría ocupacional actual de los entrevistados y la de sus padres, en el momento de la encuesta, mostraba cierta asociación entre los niveles de calificación de los segundos y la alcanzada por los primeros. Así, entre los peones cosecheros y los peones generales, la presencia de padres también jornaleros alcanza al 85% (Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 86).¹¹⁴

Algunos de estos rasgos comentados se mantienen e, incluso, se profundizan cuando registramos el *primer trabajo*. Así, pues encontramos que el 91% de los entrevistados comenzó a trabajar como jornalero agropecuario, y la mayoría, lo hizo en la cosecha de caña. Por otro lado, el 97% de los asalariados cañeros comenzó su vida laboral entre los 15 y 18 años.

Este *ritual de pasaje*, entre la zafra y la primer migración, implicaba, para los hijos de los zafreiros, la posibilidad de experimentar otro mundo, otro sentido del espacio y de la morada. En términos schutzianos, el “mundo a su alcance” (world within his reach) -estrato del mundo del ejecutar que el individuo experimenta como núcleo de su realidad¹¹⁵- que pertenece al tiempo presente, se confundía entonces con el “mundo a mi alcance potencial” o “mundo al alcance asequible”, el que según Schutz (1995) no está ni ha estado a mi alcance, pero es asequible por medio de la idealización y está referido al futuro (pág. 210).

Imagen de desplazamientos y distancias físicas y simbólicas -a la vez- geográficos, temporales, afectivos que ilustra una cita de una entrevista realizada a Julia, esposa de Luis, en la que ella también evocaba el recuerdo de la ausencia de su padre durante su infancia:

¹¹⁴ Por el contrario, para las categorías que requieren mayor calificación, se asocian a mejores ingresos y/o a condiciones laborales, dicha presencia disminuye en términos relativos. Ello se observa, especialmente, entre los planilleros, transportistas y cuarteros, que provienen mayoritariamente de hogares donde el jefe era agricultor o tenía un oficio calificado

¹¹⁵ Mead llama a este núcleo “área manipulatoria”, e incluye a los objetos que están a mi alcance.

- *¿Y tu papá migraba?*
- *Sí, también iba a Balcarce, a la papa.*
- *¿Y te acordás en qué año?*
- *Será en el ... ' 57. Se iba todos los años él.*
- *¿Durante cuánto tiempo?*
- *Hasta que hemos sido grandes.*
- *¿Y qué hacían Uds.? ¿Se quedaban con la mamá?*
- *Sí.*
- *¿Y trabajaban en ese momento?*
- *No, después cuando hemos sido más grandes hemos trabajado nosotros con ellos también. [Entrevista, agosto 2001].*

Sentido de experimentar el mundo que se traslada de padres a hijos y a nietos, a modo de una reproducción social. Como cuenta Julia, acerca del deseo de uno de sus hijos varones:

- *Ya tiene 23 años el mayor.*
- *Ahora están trabajando en el limón.*
- *No, en la caña, los dos varones que tengo trabajan en la caña el de 23 y el de 18, y la chica estudia, ahora terminó, le queda una sola materia para recibirse de maestra, matemática, no puede salir de la matemática.*
- *¿Y los varones están trabajando para un patrón?*
- *Sí, ellos están trabajando para una finca de Villa Quinteros.*
- *¿Y les está yendo bien?*
- *Y más o menos, ahora la caña bajó de precio y todo no, no está muy bueno.*
- *¿Y tus hijos nunca migraron no?*
- *No, todavía no.*
- *¿Pero quieren hacerlo?*
- *Sí uno que tengo se quiere ir.*
- *¿Y a dónde se quiere ir?*
- ***Él quiere irse a Balcarce, a la papa también. Él es que no me ha querido estudiar. Como dos años le intentado pero no ha querido estudiar. El mayor ha estudiado pero el otro no*** [Entrevista, agosto 2001].

Según Cohen (1984) los individuos orientan según los mapas cognitivos que forman parte del acopio cultural, acumulado tras las generaciones y fuertemente reforzado por el pasado (pág. 101). Muchos zafreros entrevistados repitieron no sólo el trabajo sino el camino que trazaron

simbólicamente sus padres; todos migran a Balcarce a trabajar en la cosecha de la papa y la mayoría lo hace a partir de los años 1970. De este modo, el conocimiento del mundo se sedimenta cristalizando en prácticas rutinizadas en las que prevalecen los encuentros cara a cara.

Lugar de partida y de llegada laboral coinciden en su ruralidad; se trata pues, de migraciones de tipo rural-rural. Sin embargo, cuando el migrante se inserta en ese otro espacio distinto se produce una interacción dialéctica con la nueva situación que lo induce a desarrollar respuestas adaptativas desde los elementos y dimensiones de su matriz cultural. También él incorpora elementos del nuevo espacio que generan respuestas adaptativas de nuevo tipo. Inmerso en un contexto que si bien en algunos casos no es desconocido (muchos de ellos migran hacia el mismo lugar desde hace varios años), es “extraño”; participando de relaciones sociales nuevas debe redefinir su identidad pero sobre la base de la propia matriz cultural.

La *identidad metamorfoseada*¹¹⁶ de los zafreos migrantes se estructura a partir de los lugares que él penetra (zonas receptoras), situación que implica procesos de adscripción y autoadscripción que conforman diferentes tipos de agrupamiento; fronteras e identidades locales que se reconstruyen en los grupos de pertenencia a partir de un mismo eje articulador, el trabajo.

La imagen de pertenecer a un lugar da al sujeto un sentido de “seguridad ontológica”¹¹⁷ que se perpetúa en el mundo de la vida, y es ritualizada a través de las prácticas y discursos, del devenir del tiempo, de las interacciones cara a cara y de la organización material y simbólica del espacio social.

Las *redes sociales* de vecindad, familiares o de amistad, juegan en estas instancias un rol fundamental en la densidad que adquiere la trama social que se construye en la distancia. La lejanía se transforma así en proximidad y este sujeto se aleja cada vez más de la figura del *forastero* descrita por Schutz como aquél hombre que al integrarse a un nuevo grupo se convierte en un *hombre sin historia* (pág. 100). La migración individual se torna *migración de redes*: como vimos en nuestra encuesta la mayor parte de los encuestados (80.4%), migran en cuadrillas formadas por aproximadamente doce trabajadores -todos varones- entre los que suele haber familiares, vecinos y/o amigos que comparten una tradición histórica, un mismo lugar de pertenencia, códigos comunes, un horizonte en común en el que hay objetos de interés y significatividad también comunes, donde cada uno es una parte incluida de la biografía del otro.

Reconocemos que las redes constituyen un factor fundamental en dos instancias: en la posibilidad inmediata de migrar, y en la posterior adaptación. El grado de identificación del migrante con el grupo de trabajo y con el lugar de destino es de fundamental importancia como demuestran algunos estudios, por ejemplo, para los agricultores del café en Colombia, quienes en

¹¹⁶ Tomo esta expresión de Moraes Silva (1999) cuando en su libro construye la identidad de los bóias-frias a partir de una intrincada red de relaciones-oposiciones en la que intervienen la identidad de clase, etnia, raza y género.

¹¹⁷ Giddens (1995) refiere al concepto de seguridad ontológica como la certeza o la confianza en que los mundos naturales y sociales son tales como parecen ser, incluidos los parámetros existenciales básicos del propio-ser y de la identidad social.

su mayoría se dirigen a áreas que le son accesibles y familiares (Ortiz, 1999). Las redes de parentesco, de amistad, de compadrazgo, etc. juegan un rol muy significativo también en los momentos de la (in)-decisión.

Estas consideraciones surgen de varios relatos. Entre tantos, escogí el que mejor ejemplifica las ideas que vengo desarrollando:

- *Pero la mayoría de acá van a la cosecha de papa ¿no?*
- *Sí, a Río Negro también.*
- *¿Ud. ha ido a Río Negro?*
- *Sí, en el '95.*
- *Y, ¿cómo le fue?*
- *Bien, pero es duro el viaje, porque es lejos, en una palabra no me gusta.*
- *¿Por qué? ¿Qué diferencia hay entre Río Negro y Balcarce?*
- *Porque donde vamos nosotros vamos el grupo nomás, en Río Negro hay 50, 60 personas y no son de confianza.*
- *Hay de diferentes provincias.*
- *Claro, de todos lados. Ud. no sabe si esa persona ha llegado para trabajar o para vernos nomás, o esperar que uno vaya a trabajar para que le falte lo que tiene. Eso sucede en Río Negro nomás, en cambio allá no, Ud. puede dejar sus cosas nadie se las va a levantar, tanto unos como otros nos cuidamos*
[Entrevista a C., agosto 1998].

Adoptando la conceptualización de Schutz, estos sujetos comparten durante el tiempo de las migraciones una *comunidad de espacio* (por un lado, cada participante puede observar de modo inmediato el cuerpo del otro, sus expresiones faciales, sus gestos; el campo de sus expresiones es abierto a la interpretación y, por el otro, significa que determinado sector del mundo externo es igualmente accesible a todos los copartícipes en esa relación cara a cara), y una *comunidad de tiempo* (es decir, la participación de cada uno en la vida interior del otro en ese momento) (pág. 111).

La migración supone una partida que puede ser momentánea o definitiva. En las migraciones de trabajadores su separación del lugar de origen y de sus familias tiene una limitación temporal que les ayuda a enfrentarse o ensayar diferentes tipo de respuestas a las nuevas condiciones. Poder asegurar el regreso –o lo que es lo mismo, poder manipular el tiempo fijando un lapso pre-determinado- modifica esta experiencia, y esto es válido tanto para quienes migran como para quienes no lo hacen: la posibilidad del reencuentro con las personas, los objetos, el medio ambiente se torna factible. Hay un elemento que convierte a esta migración en algo diferente. Esto está relacionado con la convicción interna de que las propias “raíces” están

a salvo: el sujeto puede estar lejos de su tierra y de sus seres queridos pero no se siente “desarraigado”. Sabe de dónde es y dónde están sus objetivos (Grinberg y Grinberg, 1984).

Al respecto, en las entrevistas surgía espontáneamente el sentido del valor otorgado a la tierra donde nacieron y en el lugar en que quedan sus familias durante sus ausencias:

- *¿Y no migran a otros lugares?*

- *No.*

(El otro hombre): - Yo salí a Río Negro...

- *¿Muchos años migró?*

(El hombre): - Sí. A la provincia de Buenos Aires, San Pedro, cosecha del durazno, después he pasado para Mendoza, después he pasado para Río Negro... y entero, bah, está mejor que aquí, pero, ¿qué pasa? Uno ya nacido y criado aquí, siempre tira para acá, para Tucumán. Uno hay veces que capaz que consiga un mejor laburo [trabajo] y se queda, no..., prefiero volver a Tucumán, aunque no hay laburo acá, hay en Río Negro, Mendoza, toda esa parte.

K: ¿Y qué es lo que le tira de Tucumán?

- *Que es la tierra donde nací.*

(El otro hombre): Claro, eso...

- *Uno no ve la hora de volver.*

- *¿Qué cosa se extraña?*

- *Y, extraña el barrio.*

(El otro hombre): - Por ejemplo yo he estado en Buenos Aires, en la capital y he estado en Tucumán, casi en el centro, estaba laburando en una fábrica de esas que se hace..., andaba trabajando bien, uno alcanza de... llegar al departamento, ahí estábamos alquilando un departamento y salía para afuera los ruidos de autos... y no tenía con quién salir, nada [Entrevista a trabajadores del Ingenio Santa Rosa, mayo 2000].

No sólo se extraña la tierra, su cultura, sus costumbres, sino también la familia que se deja temporariamente. Como expresa Juan:

- *...Y se extraña la familia, los hijos... Porque si vos te ponés a pensar, yo por lo menos me pongo a pensar que tantos años que nosotros hemos salido... Yo recién será que he tenido trabajo en la fábrica [Ingenio Arcor], después siempre he andado de un lado a otro. Y te imaginás, los chicos crecen y uno no*

está cerca y a veces se enferman, te imaginás a veces te llegan noticias, o a veces le pasa una cosa a un compañero y es duro...

- Y de Tucumán, ¿qué otras cosas extrañás? La música, la comida...

- ... Y creo que se extraña todo.

- ¿Te gusta más Tucumán?

- Claro, me encanta.

- No lo cambiás por nada.

- Esto mirá no lo cambio por nada este pueblito.

- ¿Naciste en este pueblo?

- Sí, y creo que voy a morir aquí. Vos sabés que mirá yo antes también trabajaba en la construcción y tenía que ir a la ciudad y llegaba cierto tiempo que no aguantaba, que me quería venir y venir [Entrevista marzo, 1999].

Este fragmento del relato no sólo pone en evidencia el sentimiento de estar lejos de casa, sino descubre el sentido de vivir una *vida en tránsito*, en constante mutación.

Al interior de las familias, la migración se construye a partir de distintos sentidos y mediaciones simbólicas que ponen en juego, según Elder (1994), cuatro elementos fundamentales: “el interjuego de las vidas humanas y los tiempos históricos; el tiempo de las vidas, la vinculación o interdependencia de las vidas y la capacidad humana en la elaboración de las elecciones” (pág. 5) [nuestra traducción]. En efecto, *¿quién toma la decisión de migrar?* La decisión de partir no es un hecho aislado que incumbe sólo al sujeto que lo decide. Las jerarquizaciones juegan un rol fundamental al interior de las familias en tanto “unidades de puesta en común de recursos y decisión en cuanto a su utilización” (Bertaux, 1995).

En la mayoría de los casos la decisión la toma el varón, como se desprende de una entrevista realizada a dos mujeres de Huasa Pampa, ambas esposas de zafreros migrantes:

-¿Y quién toma la decisión de migrar, él o Uds. o entre los dos?

(La otra mujer): Y aquí él porque él es el que decide de viajar.

-Y en tu caso Julia, ¿él también?

Julia: - Y sí, decide él pero... a mí nunca me ha gustado.

(La otra mujer): Pienso que conformes nunca se van, se van por obligación, esa es la verdad.

Julia: No es porque les gusta, que me voy porque me gusta, van por necesidad.

- ¿Y cómo es el día anterior a la despedida, es triste?

-(La otra mujer): - Y sí, es triste, la verdad que es triste.

- Julia: Quedan cuántos meses solos porque nadie sabe, tres meses...

(La otra mujer): - Y nadie sabe lo que va a pasar con tantas cosas que pasan, yo al menos pienso mucho, y siempre uno piensa lo negativo y no lo positivo.
Julia: Igual uno se comunica por teléfono [Entrevista, agosto 2001].

En este relato se confirma que la toma de decisión de migrar es del varón, pero esta jerarquía se diluye si consideramos la referencia constante a una *migración forzada*, obligada por la necesidad económica y la falta de trabajo en el lugar de residencia. “*En época de interzafra la única salida es ir a otro lado*”, expresaba un migrante. Esta decisión además es contingente; a veces no basta sólo con tomar la decisión. Entre esa instancia y la posibilidad de viajar media un proceso de *selección de los mejores* trabajadores, los *más jóvenes*, los menos díscolos, cuando no, las redes clientelares también inciden en la posibilidad de irse o aguardar.

En efecto, los migrantes viajan en cuadrillas lideradas por un “cabecilla”, otro trabajador, mediador cultural o *broker* que negocia entre las partes el contrato. El control social es impuesto sobre el trabajador a partir de lo que Eric Wolf denominó las *lealtades primordiales*, expresadas en las redes de familiares o vecinos que se desplazan juntos. Así en una entrevista a un migrante este sentido se ponía de relieve:

- *¿Cómo es el proceso de selección? El cabecilla hace muchos años que trabaja con el grupo, siempre llama a los mismos.*
- *Si, los mismos, digamos los más conocidos.*
- *Y si por ejemplo fueron veinticinco y un año el patrón le dice que necesita veinte nomás, ¿es el cabecilla el que decide?*
- *Y es el cabecilla el que decide cuál es el que no va a ir, [a veces] nos reunimos todos y decidimos: “este no va, este sí”, **porque a veces uno se porta mejor que otro.***
- *¿Cómo es, que sería que uno se porta mejor que otro?*
- *El comportamiento es que a veces a la mañana tenemos que ir todos juntos, no uno primero el otro después, eh...*

Veamos al respecto la reproducción de algunos fragmentos de entrevistas realizadas tanto a los cabecillas como a los migrantes:

- *¿Y cuando van a Balcarce cómo es el arreglo? ¿Van siempre a trabajar al mismo lugar?*
- *Sí.*
- *¿Y les mandan un ómnibus?*

- *Vamos por nuestros medios.*
- *Ah, o sea el viaje se lo pagan Uds.*
- *Claro, nosotros. Este año estuvimos trabajando 5, 7 años y recién este año nos mandó la plata, pero allá nos descuentan.*
- *Les descuentan el viaje.*
- *Claro, pagamos nosotros...*
- *¿Y cuántas personas van más?*
- *De 13 para arriba.*
- *¿Y la cuadrilla cómo se arma? ¿Se juntan Uds. acá o allá?*
- *Acá hay un “cabecilla” que nos selecciona, **trata de llevar a los mejores.***
- *¿Es un contratista?*
- *No, no, un obrero así como nosotros que hace de cabecera.*
- *¿Y a él le pagan un sueldo por hacer esto?*
- *No, gana igual que nosotros, nada más que él va al frente porque uno tiene que ir al frente; ese conversa con el patrón y arregla el precio y nos comenta a nosotros. El precio lo conversamos entre todos. Quien habla allá es él, por eso es el “cabecilla” [Entrevista a un zafrero migrante, agosto 1998].*

En una entrevista a un cabecilla él nos contaba cómo se arman los grupos de trabajadores en función de lazos familiares y de vecindad:

- *Y cuando la empresa llama o Ud.. llama y es la época de empezar a viajar...*
- *Yo me comunico con el patrón y arreglamos tal fecha.*
- *¿Y cuanta gente necesita?*
- *La gente que precisa, este año somos veinticinco.*
- *¿Y Ud. cómo hace para armar ese grupo?*
- *Y bueno, todos acá somos conocidos, familias... y el grupo es difícil, hay controlarlo por ahí allá algunos “se toman”, acá no hay problema de nada.*
- *Ud. los elige.*
- *Claro.*
- *Los conoce.*
- *Viene a ser como una selección.*
- *Y Ud. por ejemplo cuando tiene que dejar a alguno porque el patrón no necesita tanta gente, ¿cómo hace?*
- *Este... este año, el año pasado me pidió menos, diecisiete, y este año me pidió veinticinco.*
- *¿Y cuando pidió menos cómo hizo para elegir?*

- *Y bueno, cuando pidió menos ya hay muchos que no quieren ir más porque van a otro lado o porque se van con otra gente, este trabajo empieza tarde, empieza en abril [Entrevista, agosto 1998].*

La cuadrilla elige al cabecilla. En esa elección prima “*el más capacitado para conversar con el patrón, para hacer el arreglo*”.

Una vez en Balcarce, luego de haber recorrido mil doscientos kilómetros, arriban a la finca en la que vivirán durante tres, cuatro o cinco meses, en medio del campo, aislados de algún centro urbano trabajando *de sol a sol* –entre once y doce horas- “*y si llueve se tiene (sic) que ir también*”, y teniendo un solo día de descanso, los domingos, en el que se dedicarán a lavar sus ropas sucias por el trabajo o remendar las roturas.

La mayoría de los encuestados que migraron a Balcarce fueron a trabajar en fincas agrarias cuyo tamaño oscilaba entre 50 y 200 hectáreas.

El trabajo de la cosecha de papa se caracteriza por requerir un esfuerzo físico, diría, casi sobrehumano. A gatas en la tierra arrastrando una maleta atada a la cintura de un metro y medio de longitud a lo largo de surcos de novecientos metros en la que se colocan las papas que va desenterrando el tractor, que corre junto al cosechero en el surco, hasta completar la tarea. Ello significa cargar sobre el cuerpo cincuenta kilogramos que es el valor de una bolsa completa. Luego levantarla sobre el hombro, descargarla y continuar hasta finalizar el día de trabajo.

Todos los migrantes coinciden en caracterizar el trabajo de la cosecha de la papa por ser mucho más arduo que el de la cosecha de caña:

- *El trabajo es bastante... te digo que debe ser uno de los trabajos más brutos que existe.*

- *¿Más bruto?*

- *Si.*

- *¿Es peor que la caña?*

- *Claro, la caña es un “juego” para nosotros.*

- *¿Es un “juego”? ¿Por qué?*

- *Porque uno está acostumbrado al trabajo, aparte allá es diferente, ¿sabés por qué? Te explico, porque andás prácticamente sobre la tierra arada y vos tenés la maleta que son 50 kilos y... lo que trabajás es la cintura.*

- *¿Tenés muchos dolores de cintura?*

- *Si, eso a veces no lo notás cuando sos joven pero pasan los años... y uno lo siente. Yo llevo ya... casi 20 años.*

- *¿Yendo a la papa? Y ya sentís más dolor*

- *Y claro, ya no es lo mismo* [Entrevista a migrante, marzo 1999].

Algunas veces, el factor clima exagera la incertidumbre de un trabajo marcado por este rasgo. La partida se conoce, pero no la llegada; esta puede retrasarse o adelantarse.

- *Y este año por las inclemencias del tiempo no se ha trabajado, hemos estado un mes trabajando y las lluvias...*

- *Nos contaron lo mismo...*

- *Estuvimos un mes parados, y tuvimos que dejar, lo dejamos al patrón porque no se podía trabajar, **hemos vuelto como hemos ido.***

- *No han podido ahorrar.*

- *No, nada..*

El trabajo de un mes apenas pudo balancear los gastos del traslado y la comida en aquél verano lluvioso; ambos deben ser provistos por el trabajador, la ropa también. Sólo la vivienda es ofrecida en forma gratuita por el empleador. Las entrevistas sirven también para imaginar cómo viven estos trabajadores en el nuevo lugar de trabajo.

- *¿Y los viáticos los pagan Uds.?*

- *Corren por cuenta nuestra*

- *¿Y la comida también?*

- *También*

- *¿Y dónde duermen por ejemplo?*

- *Nos dan una “carpa” le llaman ellos, un galpón y colchones y esas cosas...*

[Entrevista a un cabecilla, agosto 1998].

El modo de pago del trabajo de cosechar la papa es a destajo: por cada bolsa de papa cosechada, amontonada, embolsada, cosida y cargada, en el año 1999, se pagaba 0,60 centavos. Como nos explica Juan:

- *¿Y cuánto les pagan a cada uno?*

- *Y bueno es trabajo prácticamente lo hacés... ¿cómo te podría decir?, a destajo. Ahora no se, **el precio está muy bajo de la papa, no te puedo decir, está muy, muy bajo, y todo eso tenemos en contra nosotros que aparte vos llegás allá y ...hay mucha gente por ahí están peor que yo que ha dejado de trabajar hace un montón de tiempo [su esposa nos ofrece jugo] y te imaginás tienen familia... y aparte que tenés que agarrar viaje si o si [como resignado],***

tenés que trabajar, a lo mejor no te conviene, un trabajo que tenés que ganar... para mí \$60 tenés que ganar pero no lo ganás...

- ¿\$60 por día?

- Claro, y desgraciadamente salís de la casa y tenés que agarrar lo que sea.

- ¿Y con once personas se arregla el patrón? Cuántas ha tienen que...

- Eh... mirá, ahora, para que te voy a mentir, no se la cantidad de ha, creo que sí porque nosotros viajábamos trece personas y han quedado dos menos este año que han pedido menos gente [Entrevista, marzo 1999].

Según las encuestas realizadas a los migrantes a esta cosecha, un trabajador llegaba a hacer en promedio setenta bolsas por día trabajando alrededor de 11 horas diarias. Durante la temporada, que dura aproximadamente cuatro meses, el cosechero llegaba a ganar un salario mensual de \$350.

Con respecto a las características que asume el contrato laboral, en la mayoría de los casos los contratos fueron intermediados por cooperativas de trabajo en Balcarce, y otros pactan directamente con el empleador bajo la forma conocida como “en negro”. Ella implica la ausencia de reconocimiento de derechos de cualquier tipo; lo que termina cerrando un año laboral comprendido por el trabajo de zafrero en Tucumán durante la zafra y de cosechero de papa durante el “tiempo muerto”, exento de reconocimientos laborales y sobrecargado de desprotecciones no sólo a nivel del individuo trabajador, sino de su familia.

Con relación a la cantidad de años que concurre a la cosecha de la papa a Balcarce, la mayoría va desde hace 5 años y más (3 encuestados dijeron ir desde hace 17 años, aunque a diferentes fincas).

Un fragmento de una entrevista ilustra esta precarización laboral:

- ¿Vos estás afiliado a FOTIA?

- Hasta hace dos años, digamos, que he quedado sin beneficios. El año pasado yo he dejado a la mitad de la cosecha [de caña] porque compró máquinas el patrón y... nos trataba mal, no que nos trataba mal sino que nos hacía trabajar como queriéndonos echar, y lo ha conseguido, no ganábamos nada, teníamos que buscar lo que nos convenga.

- ¿Y ahora no tienen nadie que los respalde verdad?

- Nadie... aunque respaldar al obrero de surco, no tiene ningún respaldo, no hay sindicato, no hay nada. Yo por lo menos antes figuraba y nunca he tenido un carnet de FOTIA [Entrevista, agosto 1998].

Dada la modalidad que asume este trabajo se requiere de gente joven, dado el esfuerzo que implica trabajar constantemente a gatas. El problema de salud que trae consigo, se manifestará con posterioridad tal como resurge en una entrevista con un hombre ya mayor, quien, por las dolencias ocasionadas, no pudo volver a trabajar nuevamente allí:

(El hombre): Sí, trabajo tres meses y recién es el primer año que entro en los Planes [e refiere a los Planes Trabajar] yo. Yo trabajaba en otro lado, para Balcarce.

- ¿Y este año no fue?

(El hombre): No, no, me quedé a trabajar aquí.

- ¿Y por qué se quedó aquí este año?

(El hombre): Y porque no puedo trabajar allá ya.

- ¿Por qué?

*(El hombre): **Estoy jodido [enfermo] de la cintura, ya, no puedo ir ya a Balcarce.** Por eso no he ido este año, todos los años sabía ir yo, desde los 17 años que salí a laburar afuera, a Balcarce.*

- ¿Y cuando iba a Balcarce le iba bien?

(El hombre): Claro, antes sí.

N: ¿Y qué le pasó en la cintura?

(El hombre): Y, me jodí, ya no puedo andar...

*(Varios): **Es trabajo duro, peor que la caña.***

N: ¿Y entonces qué va a hacer?

(El hombre): Y bueno, ahora entré este año aquí en los Planes [Trabajar] y ahora estamos esperando que salgan de vuelta y que empiece la cosecha...

Con respecto a las “migraciones concatenadas”, algunos de los encuestados y entrevistados registran historias laborales antiguas con migraciones hacia otras cosechas, tales como la guinea (Buenos Aires) en el mes de febrero, y de allí se trasladan a Balcarce.



Sobre rutas y naufragios: de León Rougés a Balcarce

En este apartado me interesa ahondar en la relación que se establece entre dos puntos de un mapa cartográfico o dos espacios sociales, económicos, culturales y territoriales distintos en los que ancla la vida de los migrantes.

Al respecto, Gupta y Ferguson (1992) estudiaron la relación entre sociedad y espacio como un proceso a través del cual un espacio adquiere una identidad distintiva como “lugar”, proceso que implica instancias de apropiación y construcción humanas.

En el Capítulo II definí el concepto de comunidad con el que destinaba el tratamiento de esta tesis. Y además, esboqué una serie de dimensiones que presento a continuación:

Esquema 1: Dimensiones propuestas para llegar a una definición teórica de comunidad¹¹⁸

- ✍ La *Comunidad* es: un constructo social, ligado a las luchas simbólicas por las nominaciones legítimas y sentidos que los diferentes actores le otorgan (participantes, Estado, etc.)
- ✍ Es un constructo mental o simbólico, es decir, es inherente al pensamiento; como expresa Cohen (1984) “provee a la gente los sentidos que hacen sentido.”
- ✍ La comunidad encarna el sentido de la discriminación (similitud/diferencia) en términos identitarios: nosotros/ellos.
- ✍ Está definida por una frontera que puede ser: territorial o no; administrativa o no.
- ✍ Supone un espacio de interacciones percibido o experimentado como horizontal y solidario, vertical y jerárquico.
- ✍ Es entendida como “lugar” antropológico (Augé) en contraposición al “no-lugar” como el lugar de los otros sin la presencia de los otros en el que ni la identidad, ni la presencia, ni la historia se dejan captar.

¹¹⁸ Este gráfico de relaciones y dimensiones fue elaborado junto al sociólogo Diego Domínguez con quien compartimos inquietudes similares y a quien agradezco el haberme permitido reproducir esta discusión e incluirla en este texto.

A partir de estas dimensiones quiero comenzar a pensar en los vínculos que establece esa línea imaginaria que une ambos puntos geográficos pero que marca no sólo la trayectoria laboral sino la biografía de los migrantes.

La comunidad –lugar de pertenencia de los sujetos- se define a partir de la construcción de una trama identitaria e implica una operación simbólica de establecer una frontera, de diferenciar un nosotros de un otros.

Durante el llamado “mal tiempo”, esa comunidad de pertenencia se torna, perpléjicamente, expulsiva.

Como quien traza un mapa, los migrantes se desplazan hacia otro espacio que adquiere rasgos distintos y distintivos.

Ese mapa se introyecta de modo de crear lo que el sociólogo Boaventura de Souza Santos ha llamado una “percepción cognitiva del mapa”. Según Muehrcke (citado por Santos, 2000), numerosos estudios sobre dicha percepción muestran que la mayoría de nuestros mapas mentales privilegian el sitio que nos es más familiar, el más próximo.

En la definición de Santos (2000), “los mapas son objetos vulgares, triviales. Forman parte de nuestro cotidiano al mismo tiempo que nos orientan en él” (pág. 220), pero también constituyen una representación distorcionada de la realidad.

Luego de esta digresión, quiero retomar la concepción de espacio desarrollada por el antropólogo Marc Augé quien ha expresado que el espacio, tal como los hombres lo experimentan, es siempre lo social, *siempre relación social* [las cursivas son mías].

Por ello es factible que los migrantes perciban a su comunidad como la pequeña aldea de la Edad Media, localizada en medio del campo, poblada por pocos habitantes cuyas vidas giran en torno al campanario de la iglesia que, con cada campanada, indicaría un nuevo acontecimiento, y se sientan invadidos por la terrible sensación de extrañamiento en aquel sitio que nunca será el lugar mítico, el del propio terruño (Augé, 1996).

El trazado del mapa, de regreso, requiere confirmar que los referentes simbólicos no hayan cambiado o, más aun, desaparecido: los lugares sagrados, los monumentos, las instituciones, o las chimeneas de los ingenios, ni tampoco los rastros de la historia colectiva, las marcas de la historia objetivada. A ello refiere Augé cuando define a la ciudad-memoria o a la ciudad-encuentro, y es lo que experimenta el migrante cuando retorna.

Podemos imaginar, entonces, que la experimentación de uno y otro espacio se acerca a la diferenciación que el antropólogo realiza entre “lugar antropológico” y “no-lugar”, que aludimos en los primeros capítulos.

Recordemos: en el “lugar antropológico” –comunidad de origen, en este caso- la identidad, las relaciones y la historia se inscriben en el espacio; en el “no-lugar” –punto final de la migración- se experimenta la soledad, siendo característico de quien no logra anclar en un

sitio sino que transita de un lugar a otro o vive transitoriamente. En él lo provisorio abunda, así como se acentúa y profundiza el desanclamiento de lo social.

Sin embargo, el “proceso de comunalización” (Brow, citado por), esto es, las pautas de conducta que promueven sentidos de pertenencia a una comunidad imaginada que es construida en ese mismo momento, implica experimentar realidades contrapuestas de inclusión y exclusión.

La representación del lugar se torna, pues, un factor constitutivo de la identidad del sujeto y del enraizamiento.

Paradójicamente, ese lugar que les da pertenencia y comunión, los excomulga temporalmente, arrojándoles fuera de sí.

El sentido de la tierra se desdobra en dos campos discursivos y simbólicos con diferentes implicancias: como “espacio de trabajo”, necesario para la producción y reproducción de la vida, y como “espacio de trabajo que acarrea el subyugamiento del trabajador” (Gehlen, 1994), quien necesita vender su fuerza de trabajo al terrateniente o empresario capitalista viéndose obligado a emigrar.

Asimismo, es posible hacer otra lectura sobre los espacios: la comunidad que expulsa conserva, sin embargo, aún, un fuerte poder integrador que obedece a valores afectivos y culturales, los que ocupan el lugar que alguna vez le cupo al trabajo, previo a la reciente degradación de su rol (Castel, 1997).

Ambos forman parte de la hipótesis de Castel (1997) desarrollada para “explicar la complementariedad de lo que ocurre sobre un eje de integración por el trabajo (empleo estable, empleo precario, expulsión del empleo) con la densidad de la inscripción relacional en redes familiares y de sociabilidad (inserción relacional fuerte, fragilidad relacional, aislamiento social” (pág. 418).

Volviendo a nuestro objeto de estudio, ambos espacios o puntos fijos de un itinerario laboral, pueden ser caracterizados como las “zonas de cohesión social” que describe Castel (1997): la inserción relacional fuerte en la comunidad de origen se conjuga con la precariedad del trabajo; en tanto, el empleo, aunque precario, con mayor nivel de estabilidad y remuneración, se conjuga con la fragilidad relacional y la disolución momentánea de la proximidad, del “otro próximo” (Augé, 1996), en el lugar de destino.

La paradoja que presenta este caso, según mi percepción, se funda en las dos relaciones sociales contradictorias y opuestas que coexisten en toda comunidad: la solidaridad y la exclusión.

Las relaciones de exclusión son consideradas, en este caso, como aquellas que implican la negación de iguales oportunidades (de participación, acceso a los recursos, oportunidades, prestigio social, etc.) para todos los miembros de una comunidad a partir de criterios tales como la edad, la raza, el nivel educativo, el género, etc.

Caras diferentes de una misma moneda actuando en este campo polifónico que define el cotidiano; arena en la que estallan en múltiples pedazos y se recomponen, cuan efectos caleidoscópicos, las urdimbres que conforman la trama de lo cotidiano.

Esta sensación ineluctable de naufragio –por tomar una metáfora marina- puede disolverse a través del despliegue del abanico de los repertorios de acción adquiridos por los sujetos en los procesos de aprendizaje, que pueden actuar difuminando la incertidumbre de lo desconocido tendiendo un puente con el pasado.

A salvo del naufragio, los migrantes necesitan volver a transitar la senda conocida –que ya ha sido ahuellada por sus padres-: retornar al mismo lugar, aunque lejano, acompañados de sus vecinos, amigos o familiares, para encallar nuevamente en el sitio que les asegurará –aunque cada vez más de modo incierto- la reproducción y atenuará la perplejidad de lo desconocido.



Imposibilidad de ser.
Identidades “en tránsito”¹¹⁹ y relato a dos voces

El relato de ese hombre mayor, reproducido en el apartado anterior, marca *cuando no se puede migrar*, momento contradictorio de la vida familiar:

- *¿Y la migración?*
- *Tampoco han migrado hasta eso porque han tenido mala suerte, el patrón no les ha hecho llamar, los ha tenido con mentiras que sí, que después que la papa no vale nada.*
- *¿Él era cabecilla? O sea que hasta no ha podido ir tampoco con su gente.*
- *Nada, nada, hasta eso sufrió este año, amarguras porque **imagínese de desocupado que está...***
- *¿Pero qué pasó? ¿Qué le dijo el patrón?*

¹¹⁹ Esta expresión es retomada del artículo escrito en colaboración: “Trabajo, migraciones e identidades en tránsito: los zafreros en la actividad cañera tucumana”, en Giarracca, N. (coord.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2001.

- *El patrón lo ha tenido con mentiras porque le decía primero que sí que después lo llamo, que la próxima semana, y después lo ha llamado últimamente y le ha dicho no que no puedo trabajar y a último momento en que él ya no podía viajar, no podía ir a ningún lado.*

- *¿Y qué hicieron esos meses? ¿Cómo vivieron?*

- *Y críticos, sinceramente.*

- *(A Julia): ¿Juan tampoco migró no?*

Julia: No, este año tampoco ha ido.

- *¿Y por qué no fue?*

- *¿Sabe lo que pasa? El tiempo que tenía que ir a la papa, lo llaman del ingenio por ejemplo, él descansa dos meses y lo llama de vuelta el ingenio.*

(La otra mujer): - El trabaja a vuelta de año.

- *Casi a vuelta de año.*

- *Pero es permanente, diferente al mío.*

Julia: Descansa 2 meses, a veces 3 meses y todo es para que no tomen efectivo, permanente, ya tenían que darle todo el año.

- *Y cuando migraban las diferencias cuando ellos no estaban con respecto a Uds., tienen que encargarse de la familia...*

- *Ah, sí, a mantener, a enseñarles y a conversar con ellos porque ¿con quién están más tiempo? Pero es lindo que viajen porque mantenemos la casa, es triste cuando no tienen trabajo, falta el trabajo [Entrevista a dos mujeres de Huasa Pampa, agosto 2001].*

Estos fragmentos advierten además, sobre la diferencia cualitativa que marca el “trabajo permanente” en comparación con el “trabajo transitorio”, la contradicción inherente a la tristeza que provoca la ausencia del varón pero la alegría de tener un trabajo en los meses de interzafra.

Cuando no se puede migrar no remite sólo a la imposibilidad física sino también a la dependencia de un mercado laboral que demande mano de obra estacional.

Octavio, cabecilla de la cuadrilla de cosecheros de Huasa Pampa, debió, obligado por la imposibilidad de migrar, buscar otro trabajo, ahora como cosechero de limón en Tucumán dada la escasa demanda de trabajo en la caña y el bajo salario.

- *¿Y tu marido?*

- *Va al limón.*

- *Desde cuándo?*

- *Desde mayo de este año recién ha empezado.*

- *Para un patrón mediano o grande?*

- *Debe ser empresa porque recién este año ha comenzado ahí*
- *¿Y trabaja todo el día?*
- *Claro, todo el día.*
- *Está cosechando.*
- *Sí, va a cosechar él.*
- *Y por qué empezó a trabajar en el limón?*
- *Y porque dicen que les convenía, ganaban mejor, más descansado el trabajo también.*
- *Mejor que en la caña.*
- *Claro, mejor que en la caña, la caña lo cansaba y lo mismo, lo mismo, muy sacrificado.*
- *¿Y los demás amigos también se pasaron al limón?*
- *También sí, **va mucha gente al limón de acá.***
- *¿Y a la caña está quedando poca?*
- *Y poca, la caña prácticamente la hacen los dueños, a los grandes va la máquina. Por eso **hay desocupación** porque te meten las máquinas de la cooperativa y en un ratito se hace.*
- *¿Y en el limón le hacen aportes?*
- *Sí le hacen aportes ahí, ahora va a tener aporte, los beneficios para los chicos que antes no tenía, porque la caña no tenía más que el trabajo y aportaba para la jubilación según ellos pero beneficios para las criaturas, salario esas cosas no.*
- *¿Y hasta cuándo va a trabajar ahí? ¿Hasta que se termine la cosecha?*
- *Hasta que termine la cosecha, será en octubre, noviembre, no se.*
- *Diciembre, enero.*
- *Según la finca.*
- *Ah, él va a diferentes fincas.*
- *Es una empresa y tiene varias fincas.*
- *¿Y entró rápido ahí?*
- *Sí, porque tiene un conocido que hace los contratos él y le lleva la gente. Todos los días tiene un colectivo a las 7 de la mañana y lo trae a las 9 de la noche. **Es sacrificado también, pero es más descansado.***
- *¿Y hasta dónde van?*
- *Y al otro lado de la ciudad, por ahí no se, los viajes son largos a veces.*
- *Y el transporte lo paga la empresa.*
- *Claro.*
- *¿Y cuánto le pagan por jornal?*

- *Mejor que en la caña, pero depende de lo que trabajen. Son fichas, como puede ganar 18 fichas por día, 15 fichas de acuerdo a lo que haga.*
- *Y con la caña se secaba mucho menos.*
- *Y claro, si les daban \$2,20 cada 1.000 kilos, tenés que hacer cantidad para que le resulte también el trabajo.*
- *Y Uds. no tenían caña.*
- *No, no, nada*
- *Y decime, ¿V. va a seguir como cabecilla?*
- *Y no tiene ni idea porque vaya a saber lo que el patrón le dirá... [Entrevista, agosto 2001].*

Este relato muestra la flexibilidad que debe asumir el trabajador de acuerdo con las necesidades de un mercado que dicta qué tendrá que cosechar, moldeando de este modo una *identidad metamorfoseada* que corroe no sólo afiliaciones sindicales sino también comunitarias; un trabajador que va cambiando no sólo de trabajo, sino de espacio y de relaciones laborales y sociales que no alcanzan a cristalizar pues, en algún momento, tarde o temprano, deberá cambiar su trabajo por otro sin por ello mutar su condición de asalariado precario y, mejor que ninguna definición lo haya expresado antes, continuar siendo un sujeto *flotante*, y estableciendo nuevas “sociabilidades flotantes que ya no se inscriben en apuestas colectivas” (Castel, 1997: 421).

La migración representa, además, una de las tantas contingencias de la vida que exponen al individuo que las experimenta a pasar por estados de “incertidumbre valorativa” (Pizzorno, citado por Revilla Blanco, 1994), en tanto puede constituir o disolver vínculos horizontales los que, junto a las relaciones de reciprocidad, constituyen el capital cultural de las poblaciones rurales.

Grinberg y Grinberg (1984) han expresado que la migración es un cambio de tal magnitud que no sólo pone en evidencia, sino también en riesgo la identidad. El cambio inevitablemente implica una incursión en lo desconocido, comprometerse con hechos futuros que no son previsibles y afrontar sus consecuencias (pág. 79).

La imagen de pertenecer a un lugar brinda al sujeto un sentido de comunión que se perpetúa en el mundo de la vida, y es ritualizado a través de las prácticas y discursos, del devenir del tiempo, de las interacciones cara a cara y de la organización material y simbólica del espacio social. Así comprendo la construcción de la identidad en los espacios locales.

Mi argumento parte de la idea que estos actores, arrinconados en los confines de la modernidad, deben situarse y desplazarse cotidianamente “dentro” y “fuera” de la comunidad, dentro de un lapso de tiempo (in)-determinado, trabajando en diferentes labores en aras de no

rehuir a una inclusión que en estos tiempos colmados de incertidumbres se torna forzosa y, diríamos, obligada. Estas mutaciones, o como diría Canclini (1992) estas “estrategias para entrar a la modernidad”, traen consigo la asunción simultánea de identidades múltiples, concepto que Pizzorno (citado por Revilla Blanco, 1994) describe como una “retahíla de yoes”, que se juega en los momentos de la elección individual cuando uno de los yoes es el que privilegia nuestra elección presente o futura.

Esto nos lleva a interrogarnos acerca de: *¿Qué implicaciones tiene para la conformación de las identidades sociales la asunción de diferentes identidades laborales que interactúan dialécticamente?* Y, más específicamente: *¿Qué consecuencias conllevan estos “descentramientos experienciales” en la conformación de las identidades políticas en los sujetos?*

Mi argumentación se nutre nuevamente de la fuente de inspiración que en mis reflexiones provoca el pensamiento de Hannah Arendt.

La filósofa entiende al trabajo como espacio de imposibilidad de constitución de identidades políticas. La actividad del trabajo tiene como requisito, expresa Arendt, el aislamiento. A diferencia de la fabricación, “la acción nunca es posible en el aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros” (Arendt, 1998: 211). Más adelante expresa: “El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (pág. 223); “Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas” (pág. 227).

En su obra *La condición humana*, Arendt diferencia tres actividades fundamentales que ligán al hombre a la tierra: la labor, el trabajo y la acción, bajo la expresión *vita activa*.

La *labor* corresponde a la actividad del proceso biológico del cuerpo humano, ligado a las necesidades vitales producidas en el proceso de la vida. El *trabajo* es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, a la construcción artificial de objetos; la condición humana del trabajo es la “mundanidad”. La *acción* es la actividad política por excelencia y corresponde a la condición humana de la pluralidad. Por consiguiente, la identidad colectiva sólo emerge en el espacio público -“espacio de la aparición” para Arendt- y está sujeta al acto. La acción es constitutiva de la identidad. Ni la labor ni el trabajo pueden formar identidad política, una porque es pura reproducción y el otro porque es pura instrumentalidad.¹²⁰

Dirá Arendt: “En el mundo del homo faber, donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe prestarse como instrumento para realizar algo más, el propio significado sólo puede presentarse como fin, como fin en sí mismo (...) El significado, por el contrario, debe ser

¹²⁰ Tomo esta idea de Germán Pérez, a quien escuché detenidamente durante la exposición de su trabajo “Pálido fuego: Hannah Arendt y la declinación de la figura del trabajador en las sociedades contemporáneas. Apuntes sobre los piqueteros en Argentina” en el marco del Seminario “Protesta y movimientos sociales” coordinado por el Prof. Federico Schuster en el Instituto Gino Germani durante noviembre de 2001.

permanente y no perder nada de su carácter si está logrado o, mejor, encontrado por el hombre, o bien frustrado o pasado por alto. El homo faber, en la medida que no es más que un fabricante y sólo piensa en términos de medios y fines que surgen directamente de su actividad de trabajo, es tan incapaz de entender el significado como el animal laborans de entender la instrumentalidad” (pág. 173).

Según Arendt (1998), sólo “mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano. Esta cualidad reveladora pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra. La acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública” (pág. 202).

En la concepción arendtiana, lo público remite a la acción y al discurso, a lo manifiesto, a la libertad y capacidad de inicio de algo nuevo; lo privado a la reproducción, al trabajo, al reino de la necesidad, “a lo oscuro que debe ser ocultado, sustraído a la mirada de los demás” (Rabotnikoff, 1997, citado por Giarracca y Bidaseca, 2001).

En nuestro caso de estudio, entre los sujetos, el aislamiento, como estado, comienza a profundizarse y el poder se diluye. En palabras de Arendt, el reino de la necesidad prima por sobre el de la libertad. La forma que adopta la organización del proceso laboral; la modalidad del pago a destajo¹²¹; el cambio periódico de lugar de residencia; la desocupación; la inestabilidad laboral; la intermediación del contrato que difumina la relación con el patrón, se suman para componer un cuadro incierto en el que se acentúa el establecimiento de límites al proceso de surgimiento de la acción.

La tradición, como elemento configurador de identidades, no es ahora suficiente para reavivar el espíritu rebelde de los trabajadores rurales azucareros de otrora. Como antaño, el trabajo no puede ya entenderse en tanto espacio de emancipación, si alguna vez lo fue. Las fugaces protestas, tal que “microacontecimientos erráticos” (Badiou, 1990), atadas a la vieja matriz sindical se esvanecen en la demanda clientelística.



A lo largo de este capítulo he intentado dar cuenta del proceso histórico de construcción de la vulnerabilidad social del sujeto *zafretero migrante tucumano*.

¹²¹ Al respecto, en su obra *El Capital Marx* (1994) expresó lo siguiente: “El mayor campo de acción que el pago a destajo ofrece a la individualidad, tiende por una parte a desarrollar dicha individualidad y con ella el sentimiento de libertad, la independencia y el autocontrol de los obreros, y por la otra parte, la competencia entre ellos mismos, de unos contra otros” (pág. 677).

Partí de la hipótesis de un estado de *vulnerabilidad social fundante* que podemos ubicar históricamente en la etapa del pasaje de la manufactura a la constitución del ingenio azucarero moderno hacia fines del siglo XIX, definido por relaciones laborales precarizadas desde el origen.

En el transcurso de un siglo, esa zona intermedia entre la zona de integración y la “desafiliación” -como Castel (1997) define a la vulnerabilidad social- “marcó la condición popular con el sello de incertidumbre, y casi siempre de desdicha” (pág. 17).

No obstante, el desarrollo histórico avizoró procesos de lucha, de resistencia y organización colectiva de los trabajadores azucareros en las primeras décadas del siglo, a partir de los que lograron afianzarse finalmente con el surgimiento del peronismo y el nacimiento de la FOTIA, como entidad gremial aglutinadora, en el contexto jurídico de una legislación favorable a los “desprotegidos” de siempre. Ello daba lugar, además, a una resignificación en la propia percepción de subordinación de estos sujetos, invisibles social, sindical y políticamente (Bendini y Radonich, 1999).

Dos procesos se tornaban lugares obligados para alcanzar una interpretación acabada: la represión política de la *dictadura militar* de los años 1976-1983 y la *expansión tecnológica* que ella possibilitó. Ambas determinaron el control social de la mano de obra expresada en el silenciamiento y la desarticulación de la FOTIA con la desaparición de sus cuadros intermedios.

No obstante, otro factor debe ser considerado: la *acción del Estado por omisión* que, en los últimos años del siglo XX, profundizó, entre otras cosas, la incertidumbre de una “permanente migración temporaria” (Moraes Silva, 2001), la carencia de pertenencias materiales y simbólicas. Se diluyó, además, la capacidad de organización colectiva de los sujetos, y con ella, la pérdida y el retroceso en la conquista de los derechos sociales que devinieron en derechos políticos, así como la imposibilidad de construir una identidad política ligada al trabajo en tanto generador de valores de fuerte poder integrador (Castel, 1997: 417).

En el caso de estos sujetos en particular, la precariedad de las condiciones laborales -en uno y otro espacio laboral- es compensada por la densidad de la trama construida por las relaciones sociales basadas en la proximidad del contacto personal que se generan en la comunidad rural que habitan.

Los relatos buscan la restitución del lazo en el refugio de esa comunidad de espacio y tiempo, que interviene alejando -en términos de Castel (1997)- la posibilidad de la desafiliación o muerte social.

La indeterminación, contingencia y complejidad constitutivas del orden social intervendrán definitivamente en el desenlace de este proceso. “La historia es un relato que no cesa de comenzar pero que no termina jamás” (citado por Cruz, en Arendt, 1998: XI).

El éxodo fugaz se convierte en condición *sine qua non* para sobrevivir, sobretudo cuando “*Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es*

decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor” (Arendt, 1998: 7).

Pueblo de mujeres...

“Marcas” de la migración.

Impactos en el nivel de la familia rural y de la vida económica, social y cultural del pueblo

Momento de zafra y migraciones: dos tiempos bien distintos por los que transcurre la vida familiar y comunitaria en León Rougés.

Toda la vida social ocurre en “intersecciones de presencia y ausencia en la `extinción´ de un tiempo y la `difuminación´ de un espacio, y está constituida por ella, dice Giddens (1995: 164). La totalidad social no puede ser comprendida, entonces, como una “presencia” dada, sino como relaciones de presencia y ausencia ordenadas recursivamente.

El desarrollo de la vida diaria constituye una *duración*. La agencia humana debe ser entendida dentro del contexto de esa duración.

Además de esos dos momentos que se suceden en la vida de algunos de los pobladores de la comuna -el *momento de la partida* y el del *retorno* al hogar de los migrantes-, existe otro tiempo, el “tiempo familiar”, aquel “tiempo de eventos tales como el casamiento, el nacimiento de un hijo, la ida del hogar de un adulto joven y la transición de los individuos en diferentes roles familiares mientras la familia transita su vida” (Hareven, citado en Friedin, 1999).

En este capítulo me interesaré por remitir el estudio, específicamente, al *tiempo de las migraciones* o ausencias temporarias y sus repercusiones en la vida familiar y comunitaria.

Con respecto a la *dinámica familiar*, parto de la hipótesis que la experiencia migratoria, liderada por los varones, supone una *modificación en las relaciones de género*.¹²² En este sentido, me propongo conocer la estructuración de estas relaciones en este espacio rural, y cómo se redistribuyen los lugares provistos para la mujer, los hijos u otros integrantes de la familia cuando el hombre migra, profundizando la mirada en el nuevo espacio que adquiere la mujer

¹²² En todos los casos seleccionados no encontré lo que llamo “familias migrantes”, es decir, aquellas en las que migra el grupo familiar en su totalidad. Dadas las características propias del trabajo de la cosecha de la papa, que fueron descritas en el capítulo IV, durante los meses de interzafra, sólo migran los varones adultos que no superan los 45 años de edad promedio.

durante su ausencia, la que puede reforzar su papel en el hogar al convertirse en cabezas de familia.¹²³

Tomaré para ello, seis relatos de mujeres –esposas de zafreiros migrantes- que habitan una pequeña localidad de León Rougés llamada Huasa Pampa, y exploraré en dos dominios: el del *trabajo* y el de la *sexualidad y reproducción*. Al respecto me interesa indagar, especialmente, acerca del cambio y continuidad de ciertos valores¹²⁴, como por ejemplo, la persistencia de los rasgos informales que caracterizan a las uniones maritales en ese lugar, trazando una conexión entre procesos históricos, económicos y estructura familiar (Stolcke, 1986).

Observaré detenidamente un tiempo particular en el análisis de las migraciones, el de las *ceremonias* -que marcan los ciclos vitales de la familia- tales como los bautismos, las bodas y/o los funerales -los “dramas sociales” (Turner, 1988)- así como otros momentos importantes en la vida familiar.

Por otro lado, siguiendo la línea de pensamiento schutziana, exploraré aquello expresado por el autor acerca del hogar, para las familias seleccionadas: “el hogar al que se retorna no es en modo alguno el hogar que dejó o el hogar que recordaba y añoraba durante su ausencia. Y, por la misma razón, el que vuelve al hogar no es el mismo hombre que lo abandonó” (Schutz, 1974: 116).

Las migraciones interzafra impactan también en la comunidad. En este caso, ello se traduce en cambios fundamentalmente de tipo económicos (en tanto tiene lugar una disminución de la circulación de dinero y del consumo, que afecta a los comercios y a las ferias rurales que semanalmente llegan a las comunidades), y culturales: el pueblo se convierte en un *pueblo de mujeres*, pues los comportamientos migratorios en el mismo se ven atravesados por relaciones de género que se traslucen en procesos liderados por los varones.

Con relación a la comuna, tomaré en cuenta las entrevistas realizadas a algunos propietarios de pequeños comercios y a la/os feriantes.

¹²³ Un autor, Castillo (1998) señala para el caso de los hogares campesinos, que la reasignación de deberes y responsabilidades recaen en mayor medida en las mujeres, por ejemplo, en el cuidado de la parcela. Además, existen diferencias entre las familias migrantes y los individuos que migran dejando a su familia; entre estos últimos el retorno es un objetivo pues los lazos establecidos son muy fuertes.

¹²⁴ Como expresa Stölen (1996), “el género no descansa sólo en las relaciones entre individuos, es también una ‘propiedad’ de los colectivos y de las instituciones. Tanto organizaciones formales como instituciones informales son



Seis mujeres, seis relatos.

**Estructuración de las relaciones de género
en León Rougés**

“Mujeres calladas, pero terriblemente expresivas.

Ellas poseen el habla que no necesita de palabras

puesto que ellas mismas con su cuerpo

son el lenguaje de la historia aún oculta

de un pueblo salido de sus entrañas,

razón de su superioridad biológica y habría que decir

de su capacidad profética.”

“Hijo de hombre”,

Augusto Roa Bastos

Las mujeres que pueblan Huasa Pampa son como las campesinas descriptas 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.

A ellas debía intersectar para lograr conocer más acerca de sus biografías, debiendo hacer un esfuerzo desmedido para lograr la fluidez del relato y disipar las diferencias que se imponen entre la vida urbana y la rural.

Sólo conocía de ellas a través de experiencias de campos anteriores o de pocos trabajos de cientistas sociales, algunos de los cuales mostraban a una mujer subordinada al hombre en un contexto de opresión estructural y subjetiva.

estructuradas en términos de género, no sólo la familia o el sistema de parentesco, aunque frecuentemente sean seleccionados al respecto” (pág. 29).

Sin embargo, las primeras entrevistas me condujeron a cuestionar esta mirada: detrás de la sumisión aparente aparecía una mujer fuerte, administradora del hogar, que trabaja afuera y puertas adentro, a cuyo alrededor giraba la vida cotidiana.

Las continuidades y cambios en las familias de los zafreiros pueden rastrearse históricamente, hacia fines del siglo XIX, en el período del nacimiento de la industria azucarera.

Como hemos visto, la incorporación de la familia al trabajo en el ingenio estuvo ligada a la necesidad de un mercado de trabajo capitalista en formación que dependía del trabajo de toda la familia durante la zafra, pero sólo del varón durante el tiempo muerto.

Dado que el ingenio no podía alimentar a toda la familia del trabajador, estimuló relaciones frágiles, disolubles, que el hombre pudiera quebrar fácilmente terminada la zafra. Según Rosenzvaig (1997), “las consecuencias de este mecanismo de incorporación de familias rotas fue extensión del concubinato en el campo tucumano y una cultura de lazos conyugales fácilmente quebrantables junto a una mayor independencia de la mujer” (pág. 222).

Durante varias generaciones la mujer acompañó al hombre –primero el padre y luego el esposo- al cerco, trabajando en la pelada y, algunas veces, en la cosecha de la caña. El historiador expresa que esta participación en la economía familiar “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).¹²⁵ De este modo, esta independencia femenina influyó en el establecimiento de parejas más libres. “La unión libre del hombre y la mujer, la simple atracción sexual, constituía la base de la familia, muchas veces no legalizada ni civil ni religiosamente” (pág. 219). El trabajo estacional del hombre, que se veía obligado a migrar, fue causa, a menudo, de rupturas familiares y nuevas uniones.

Esta estructura casi matriarcal descrita por Rosenzvaig, si bien comienza a mutar a mediados de la década de 1970 con la desaparición del trabajo femenino en el cerco, la introducción de las máquinas cosechadoras y el aumento de los niveles de desocupación, los sucesivos trabajos de campo y encuentros con los actores me permiten rastrear ciertas continuidades.

¹²⁵ Al respecto, Verena Stolcke (1986) en su libro *Cafeicultura. Homens, mulheres e capital (1850-1980)*, Sao Paulo, Ed. Brasiliense, analiza la transformación de la moralidad familiar en las haciendas de café de San Pablo y expresa que en el sistema de “colonato”, durante el siglo XIX los dueños de las haciendas preferían contratar mano de obra familiar: las mujeres y niños a partir de los cinco años ayudaban en la cosecha. La familia constituía una reserva de mano de obra que podía ser obtenida a precios inferiores al mercado. El argumento de los hacendados era que los inmigrantes acompañados de su familia serían menos proclives a abandonar la hacienda. Ello ocultaba la ideología de la familia como una unidad corporativa. Esta ideología de solidaridad y cooperación permitía a los hacendados explotar a toda la familia, quienes no sólo preferían a las familias que a los hombres solteros, sino además familias grandes. Ello a su vez, influyó en el comportamiento demográfico constituyendo un estímulo a la fertilidad, por consiguiente, la familia fue un factor importante en el éxito de la conformación del mercado laboral en tanto superaba el problema de la falta de mano de obra luego de la abolición de la esclavitud. Posteriormente, la transformación de los colonos en trabajadores asalariados empleados temporariamente e individualmente amenazó la moral familiar y la estructura de autoridad del padre. La nueva unidad doméstica depende ahora de un salario individual y se produce la desintegración de la familia (págs. 351/6/8).

Mi interés está centrado en observar, con detenimiento, las formas de relación (cooperación, conflicto, negociación) establecidas entre los hombres y mujeres que habitan una de las localidades que integran León Rougés, Huasa Pampa, contexto específico marcado por situaciones generadas por la pobreza, la precariedad laboral y el desempleo en los tiempos de migraciones, pero también en los tiempos que los varones retornan para trabajar en la zafra.

Los estudios sobre procesos migratorios suelen coincidir en que la migración – de cualquier clase que ella fuere- provoca una serie de cambios en los órdenes económico, social, cultural, político, familiar y en las relaciones de género.¹²⁶ El género implica las interpretaciones culturales acerca de la diferenciación biológica entre hombres y mujeres; estructura el pensamiento, el discurso, la acción, las representaciones acerca de la masculinidad y femeneidad, las relaciones entre hombres y mujeres, las propias autobiografías.

Asimismo, trataré de interpretar los cambios y continuidades en las familias intentando desmitificar ciertas pre-nociones que naturalizan y reafirman la subordinación de la mujer rural a la hegemonía masculina, ocultando con ello –a menudo por desconocimiento-, ciertas prácticas femeninas que, desde la resistencia a la pobreza, estarían desestructurando dichas concepciones.

Para ello tomé a seis familias¹²⁷ que pueblan Huasa Pampa, pequeña población ubicada en la comuna de León Rougés, en la que el último Censo Nacional de Población registró 901 habitantes y 200 viviendas dispersas, con varias grutas a orillas del camino de tierra, una capilla, “San Isidro Labrador”, y una escuela primaria, “Fray Mamerto Esquiú”, creada en 1890 –coincidentalmente- como “escuela golondrina”, pues se desplazaba hacia diversos sitios cercanos (Yonopongo, Villa Quinteros) hasta que en el año 1905 se establece definitivamente en Huasa Pampa y en 1938 queda inaugurado el edificio.

¹²⁶Entre los estudios al respecto citamos la investigación hecha por Laite (1981) quien plantea, para los campesinos andinos del Valle de Mantaro, Perú, que la migración refuerza la división sexual del trabajo en el valle pues las mujeres se ocupan de los asuntos del pueblo en ausencia de los hombres. Del mismo modo, Buchelli (1995) analiza la socialización, los cambios y conflictos de las mujeres campesinas quichua de la sierra ecuatoriana en el contexto de las migraciones rural-urbanas. Por último, citamos el trabajo de Martín Díaz (1998); según esta autora llevarse a las mujeres a la emigración puede suponer una forma más rígida de control sobre ellas.

¹²⁷ El modo de selección de las familias fue realizado a través del método conocido como “bola de nieve”. Este consiste en que el entrevistado/a nos guíe en la búsqueda de otros entrevistados/as con características similares (edad, sexo, etc.). Así es como a partir de Julia conocí a las demás mujeres del lugar, algunas de las cuales son familiares directas o indirectas o, incluso, amigas. De estas seis familias entrevisté a todas las mujeres y sólo a tres de sus maridos. A dos de ellas, Julia y Amanda, realicé entrevistas en dos momentos diferentes en cuanto al ciclo productivo de la caña de azúcar: en el momento de la zafra (agosto de 1999), en el que sus maridos se encontraban en sus hogares, y en el momento de las migraciones de los mismos hacia Balcarce en el que aun no habían regresado (mayo, 2000). Los nombres de las mujeres son ficticios, pues traté de resguardar su anonimato. Por último, quería aclarar que de las seis entrevistas sólo pude grabar tres por expreso pedido de las mismas mujeres que así lo prefirieron.



Los escasos trabajos acerca de las *relaciones de género* en el agro tucumano coinciden en resaltar el predominio de relaciones patriarcales y la reproducción de un orden que subordina a la mujer en dos sentidos: a la *estructura económica y social*, donde lo que se destaca es la “invisibilidad de la mujer” en el nivel laboral, “la mujer en la finca cañera no trabaja, ayuda” (Giarracca, 1998) y en la *cotidianeidad*, espacio en el cual la mujer debe subordinarse a los miembros masculinos de la familia instalándose de este modo pautas jerárquicas y asimétricas en las relaciones familiares: “*el hombre [tucumano] es muy machista... y [son] muy conservadores, entonces no les gusta que la mujer participe*” (Entrevista a C. I., 28/7/99, citado por Bidaseca y Mariotti, 2001).¹²⁸

Paradójicamente, en el espacio privativo de la mujer –el hogar-, el control ejercido por los hombres se refuerza a través del manejo de diferentes recursos (monetarios, simbólicos, etc.) que llegan, incluso, a naturalizar y exasperar las formas de violencia no sólo físicas, sino también simbólicas, impuestas sobre ellas (Bidaseca y Mariotti, 2001; Bravo y Biazzo, s/f).

No obstante, estos trabajos refieren a mujeres campesinas o minifundistas cuyas identidades son muy disímiles de aquellas otras, también mujeres, pero esposas de zafreros y migrantes.

Las mismas familias cañeras se diferencian de las familias de zafreros por ser típicamente patriarcales; la mujer y los hijos se encuentran sometidos a la autoridad paterna. Según Rosenzvaig (1997) esta familia generalmente no se constituye por la atracción sexual de la pareja, sino porque el matrimonio le es impuesto a la mujer por decisión paterna y/o familiar (pág. 220).¹²⁹

Las mujeres - y sus familias - que residen en esta comunidad se encuentran involucradas en situaciones en las que los *constrains* (Giddens, 1995) o “constreñimientos”¹³⁰ son tan fuertes que pueden forzar una mirada hacia estos procesos en la que se perciba a estos sujetos como carentes de opción.

¹²⁸Véase al respecto el análisis de la construcción de las relaciones de género en la protesta rural argentina: Bidaseca y Mariotti, Viejos y nuevos actores en la protesta rural en la Argentina. Una reflexión desde la cuestión de género, en Revista Sociologías, N° 5, UFRGDS, Porto Alegre, 1° semestre 2001.

¹²⁹ Este modelo familiar –prolongado en los sectores urbanos de profesionales y pequeños industriales convertidos en cañeros- según Rosenzvaig fue la principal base social del bussismo en la década de 1990.

¹³⁰Giddens (1995) brinda tres acepciones del concepto de “constreñimiento”: material, asociado con sanciones y estructural. La indivisibilidad del cuerpo, la finitud del lapso de vida, pertenecen a la primera clase. Con respecto a la segunda, “los aspectos constrictivos del poder, nos dice Giddens, son experimentados como sanciones de varias clases, que van desde la aplicación directa de la fuerza o la violencia, o su amenaza hasta la expresión atenuada de una desaprobación”, y finalmente el “constreñimiento estructural” refiere a la “existencia ‘objetiva’ de propiedades estructurales que el agente individual no puede modificar” (págs. 204/107) [cursiva y entrecorriado en el original].

Sin embargo, como sostiene Giddens (1995), “‘carecer de opción’ no equivale a la disolución de la acción como tal (...) o a que la acción haya sido reemplazada por una reacción” (pág. 51).

En los estudios sobre mujeres, según la antropóloga Kristi Anne Stolen (1996), “por largo tiempo el poder ha sido considerado sólo en términos represivos. Las mujeres fueron colocadas en el sitio de víctimas del ejercicio del poder de los hombres” (pág. 211) [mi traducción].

En los últimos tiempos, varios autores/as han comprendido la importancia de la agencia humana, rescatando las prácticas de resistencia cotidiana y los márgenes de maniobra que pueden desarrollar las mujeres, aun en contextos opresivos.

La comprensión de estos complejos procesos será, pues, abordada desde la *perspectiva antropológica de género* (Gil, 1997), que entiende el estudio del género como un sistema cultural, razón por la cual, debe ser interpretado dentro del contexto histórico, económico, político, religioso, etc., en el que surge.

Los actores construyen sus mundos de vida en respuesta a su modo particular de traducir las tendencias de cambio social y en relación con sus propios “esquemas interpretativos”, creando a partir de los sentidos sedimentados, los saberes locales (sentido común) que organizan cotidianamente el pensamiento, la acción y las interpretaciones acerca de la masculinidad y la femeneidad.

Comenzaré esta trayectoria conceptual por especificar que entendemos por “relaciones de género” tanto a aquellas construcciones sociales y espacio-temporales específicas, como a las adscripciones culturales que se encuentran sometidas a transformaciones permanentes y que se vinculan con los cambios históricos, políticos y económicos en los niveles micro y macro (Bidaseca y Mariotti, 2001).

Me interesa, en este punto, rescatar las *instancias mediadoras* que ligan la influencia de “cambios socio-estructurales sobre las vivencias de los roles, las relaciones y representaciones de género y una serie de aspectos (contextos familiares, redes sociales, etc.) que pueden precipitar o retardar el impacto de las estructuras sobre lo individual, de las prácticas sobre las representaciones o viceversa. El ámbito de lo simbólico podría actuar como mediador entre el acceso a los recursos y el cambio en las relaciones de poder intergénero” (Ariza y Oliveira, 2000).

En primer lugar, expresaré que las acciones, ideas e interpretaciones acerca de las diferencias genéricas constituyen un sistema de género, cuyos elementos integrantes se encuentran interrelacionados e interactúan entre sí. Las relaciones de género se expresan así, como relaciones ancladas en el *poder*.

En efecto, el poder es constitutivo de las relaciones que estructuran determinadas sociedades y el modo en que éstas construyen su propia concepción de género. En este sentido,

entendemos el poder como determinado estructuralmente, pero a su vez siendo reproducido y transformado por la acción humana en las interacciones cara a cara. Como expresa Giddens (1987), los actores no están totalmente determinados por las estructuras, ni son totalmente libres para actuar.

Las relaciones de género son continuamente reproducidas en las interacciones sociales, en los encuentros, por hombres y mujeres, otorgando la singularidad que es propia de cada espacio social.

Los espacios de poder generados en el interior de la familia configuran las instancias de, entre otros, la toma de decisiones que se ve influida por varios factores: la edad, el sexo, el lugar en la estructura de parentesco, etcétera. No obstante, como expresé con anterioridad, sería considerado simplista comprender las relaciones de poder como exclusivamente opresivas; las mismas se encuentran constituidas también por procesos de negociación y/o resistencia.

A continuación voy a referir a dos de los “dominios” (Long, 1997) de relación establecidos entre los hombres y mujeres de Huasa Pampa, que fueron centrales en los estudios de género: el del *trabajo* y el de la *sexualidad y procreación*. Cada uno de estos dominios coincide con los hitos o etapas de los movimientos feministas que señala Elizabeth Jelin (1993) en su artículo “Mujeres, género y derechos humanos”.

En efecto, el descubrimiento de la “invisibilidad social de la mujer” dio lugar a la lucha por el reconocimiento del ama de casa como “trabajadora”. Luego esta lucha se desplazó hacia la lucha contra la discriminación y por la igualdad con relación a los hombres cuando la mujer comienza a salir de la casa para participar en el mundo público. En esta etapa, que transcurre en la década de los años setenta para las mujeres urbanas y quizás más tardíamente para las mujeres rurales, tiene lugar una concentración del empleo femenino en aquellas tareas que reproducen el rol doméstico tradicional (empleadas domésticas, maestras, enfermeras, secretarias, etc.). Pero, además, la autora señala otras “invisibilidades” que llevó más tiempo exponerlas y explicarlas: las referidas a la *sexualidad* y la *reproducción*.

Comenzaré entonces por referirme al primer dominio, el del trabajo.



El trabajo.

De cosecheras, empleadas domésticas, cocineras, amas de casa...

*“La mujer tiene más posibilidades de trabajar,
que el hombre.
Los hombres, los pobres ellos,
se van a Balcarce nomás...”*

Ramona

Las diversas entrevistas y relatos recogidos en los trabajos de campo entre las mujeres que pueblan la comunidad coinciden en señalar sus inicios como *trabajadoras en la cosecha de la caña de azúcar*.

Si bien el trabajo en la caña es una ocupación predominantemente masculina, la zafra implicó a menudo mano de obra familiar, esto es, trabajo femenino e infantil no considerado como tal sino como “ayuda”, invisibilidad del trabajo que ha sido notado por diversos investigadores/as.

En la narración de *Julia* de 44 años, que vive en Huasa Pampa, esposa de un trabajador del ingenio Providencia y migrante, el sentido oculto del trabajo se torna explícito: “*Antes se trabajaban [sic] más las criaturas en el cerco. Yo me he criado en el cerco trabajando en el cerco con la caña. Hachaba caña con el papá, la mamá y mis hermanos, hasta que me he casado. Me he casado y dejé de trabajar. Ayudaba a mi padre*” [Entrevista a Julia, marzo 1999].

Durante su infancia, *Julia* trabajó en el cerco junto a sus dos hermanos varones y un hermano de crianza, sin una división sexual de trabajo rígida, ella también hachaba.

- *¿Y qué recuerdos tenés de tus tiempos de joven, cuando hachabas la caña? ¿Era duro el trabajo?*

- *Sí, era duro pero a mí me gustaba.*

- *¿Por qué?*

- *No sé, no sé si será porque era ambiciosa para trabajar ¿no? Pero a mí me gustaba trabajar en el cerco.*

- *¿No te lastimaba las manos?*

- *Sí y yo nunca... no me gustaba usar nunca guantes, nada... Ahora yo tengo los muchachos míos, no quieren ir al cerco sin guantes... yo no. En ese tiempo a mí no me interesaba si mis manos estaban lastimadas... [Entrevista a Julia, mayo 2000].*

Rosa, de 32 años, oriunda de Huasa Pampa, empleada doméstica en Monteros, esposa de un zafrero migrante, cuenta que eran seis hermanos, tres varones y tres mujeres, que trabajaban en el cerco de su padre, un campesino con apenas tres hectáreas de tierra, hachando y cargando desde la edad de doce años, sin roles definidos por el sexo.

Ambas mujeres han dejado de trabajar en el cerco cuando se unieron formal o informalmente a sus esposos. Julia tenía 21 años y Rosa apenas 18. *Julia* nos contaba: “*Después que me casé no trabajé más en la caña porque no le gusta a mi marido que yo vaya al cerco, porque es un trabajo pesado para la mujer.*”

Amanda, hermana de Rosa, de 40 años, tiene cuatro hijos varones y vive también en Huasa Pampa, lugar en el que nació. *Amanda* trabajó hasta los 21 años con su padre y a los 23 años se unió a su esposo, zafrero y migrante. Ella nos contaba: “*Padre, madre y todos, los siete hermanos, hachábamos caña propia y para otros vecinos de pocas hectáreas*” [Entrevista a *Amanda*, mayo 2000].

Otra de las mujeres que entrevisté en Huasa Pampa, amiga de Rosa, se llamaba *Ramona*. *Ramona* tiene 38 años y 4 hijos, dos varones y dos mujeres. Ella está casada con un zafrero y migrante que en esos momentos también se encontraba en Balcarce trabajando en la cosecha de la papa.

Sus comienzos en el mundo laboral se retrotraen, del mismo modo que *Julia*, *Rosa* y *Amanda*, al trabajo en el cerco.

- *¿Trabajabas cuando eras chica?*

- *Sí, yo he trabajado mucho en la caña.*

- *¿Hachabas caña?*

- *Hachaba caña.*

- *¿A qué edad empezaste?*

- *He empezado como... a los 12 años a hachar caña...*

- *¿Hasta qué edad?*

- *Hasta los 25 años más o menos he hachado caña...*

- *¿Con tu papá?*

- *Sí, con mi papá.*
- *¿Y los hermanos?*
- *Y mis hermanos” [Entrevista a Ramona, mayo 2000].*

Mercedes, de 31 años, habitante de Huasa Pampa, unida a un zafrero migrante, también nos relató su trabajo en el cerco:

- *A veces íbamos allá, a lo de mi papá.*
- *¿Tu papá tenía tierra?*
- *Sí.*
- *¿Cuántas hectáreas?*
- *Y, bueno, un pedazo tiene, caña. Poquita.*
- *¿Y ustedes las mujeres también trabajaban?*
- *También lo ayudábamos a él.*
- *¿Y qué hacían?*
- *Y bueno, hachar caña, amontonar, cargar...*
- *¿Y los hombres?*
- *Y, también hacían el mismo trabajo. [Entrevista Mercedes, mayo 2000].*

Cuando interrogué a algunas de estas mujeres acerca del recuerdo de la disposición a trabajar en la cosecha de la caña de azúcar por aquellos tiempos, hallé dos respuestas opuestas que, no obstante, coincidían en la dureza del trabajo: la de Mercedes, quien me respondió:

- *¿Vos quisieras que tu hija trabaje en el cerco?*
- *Y, no.*
- *¿Por qué no?*
- *Porque es duro, es pesado el trabajo de cerco, yo lo he hecho. -¿Y te gustaba?*
- *Y, a la fuerza, nosotros teníamos que ayudarlo a mi papá porque éramos pobres, teníamos que ayudarlo.*

Y Julia, quien manifestó agradecerle el trabajo en el cerco:

- *¿Y qué recuerdos tenés de tus tiempos de joven, cuando hachabas la caña?*
- *¿Era duro el trabajo?*

- *Sí, era duro pero a mí me gustaba.*
- *¿Por qué?*
- *No sé, no sé si será porque era ambiciosa para trabajar ¿no? Pero a mí me gustaba trabajar en el cerco.*

A pesar de haber estado también obligada por su padre a realizarlo: “A mí me han obligado cuando he sido chica, claro, porque aparte que... éramos varios... éramos muchos, éramos muchos en la casa y teníamos que trabajar todos.”

El trabajo en el cerco podía ser realizado para la propia explotación familiar, que en general no superaba las cinco hectáreas de caña, aunque a menudo se extendía también a otras fincas cañeras. Como cuenta Ramona:

- *¿Iban a las fincas de otros?*
- *Sí, otras fincas sí, nosotros no teníamos nada.*
- *No tenían caña, no tenían tierra.*
- *No, no teníamos tierra nosotros, estos nos han dado a vivir nomás.*

En este sentido, *Julia* es quien más marca la condición de obrero de su padre, proyectándola en su propia biografía:

- *Tu papá nunca tuvo caña ¿no?*
- *No, nosotros siempre hemos sido obreros, nosotros siempre hemos sido obreros y vivíamos trabajando para otros.*

Como podemos observar a través de los relatos, la organización familiar del trabajo no estaba pautada por una división estricta de las tareas laborales en la cosecha de la caña, razón por la cual no podemos hablar de una subordinación de la mujer en la instancia laboral a las tareas desarrolladas por el hombre. En esas instancias todos los integrantes de la familia colaboraban, sin distinción de sexo y edad. Las mujeres podían tanto pelar la caña como hachar.

Si tomamos en cuenta la edad de las entrevistadas, que en promedio rondan los 38 años, sus períodos de infancia trabajando en el cerco transcurrieron durante los años de 1970 hasta mediados de los años de 1980.

Los relatos coinciden en señalar la disminución del trabajo femenino en la caña a partir de la introducción de tecnología en la etapa de la cosecha. “Antes no quedaban mujeres en la casa, todas íbamos al cerco. Ahora ya no veo mujeres (...) Y este..., ahora incluso la mayoría de los patrones grandes ponen máquinas, antes no, antes en los tiempos que yo trabajaba no había máquinas. Uno hachaba y pelaba la caña y la cargaba, todo completo, en cambio ahora...”

ahora la mayoría ponen máquinas o sino los obreros hacen más, [pero] por supuesto que ganan menos, una miseria”, [Entrevista a Julia, marzo 1999].

Según expresa Buonaccorsi (1998), varios estudios realizados en América Latina (FAO, 1992) han concluido en la menor participación de las mujeres rurales en las labores que requieren instrumentos tecnológicos lo que determinó su exclusión y la dificultad de acceso a las nuevas tecnologías, que cada vez más pasaron a ser de dominio masculino.

Las trayectorias laborales de estas seis mujeres, posteriores a sus inicios como trabajadoras de la caña, reproducen el ámbito doméstico, pues cuando se incorporan al mercado laboral lo hacen en ocupaciones, a menudo tanto o más desvalorizadas que las tareas domésticas, tales como el servicio doméstico, u otras como: cocineras, maestras, etcétera.

Julia, trabajó como empleada doméstica, primero en la ciudad de San Miguel de Tucumán y luego en Monteros, y posteriormente se desempeñó como cocinera en la “Escuela Fray Mamerto Esquiú”, en Huasa Pampa.

Rosa, trabaja medio día como empleada doméstica en Monteros desde hace siete años.

Ramona, que en el momento de la entrevista se encontraba muy enferma, también tendió a reproducir este modelo:

- *Yo sabía vivir trabajando...*

- *¿De qué trabajabas?*

- *Yo trabajaba en un laboratorio, ahí en Monteros, de aquí como van ellas ¿viste? Me iba a trabajar.*

- *¿Y de qué trabajabas? Bueno, trabajaba toda la parte de laboratorio, la... este... centrifugaba los tubos, le entregaba para la doctora, para que ella los pase a la computadora los análisis. He trabajado dos años ahí y después me ha venido, de la noche a la mañana me he enfermado, yo ahora ya hace más... ya va a hacer un año que yo vivo así enferma.*

Matilde, de 30 años de edad, casada con un zafrero migrante y dos hijos, si bien era quien desempeñaba un trabajo más valorizado socialmente, sobre todo en el campo, también reproducía a través de aquél el rol doméstico tradicional. *Matilde* era maestra del primer ciclo en la escuela rural N° 143 “San José de Flores”, en Los Robles.

Julia y *Ramona* compartían el imaginario basado en la creencia que en estos momentos es más fácil conseguir trabajo para la mujer de la comuna que para el hombre, especialmente si ellas se ofrecen como empleadas domésticas en Monteros. Al respecto, *Ramona* argumentaba:

- *La mujer tiene más posibilidades sí, de trabajar, que el hombre. Los hombres, los pobres ellos, se van a Balcarce nomás, ellos... (...) Y acá*

te digo que la mayoría de las mujeres trabajan, todas se van a trabajar allá en Monteros, en el pueblo.

- ¿En qué trabajan?

- Y, trabajan así, algunas lavan, planchan, en limpieza...

Como expresa Jelin (1993) a partir de los años ochenta la crisis afecta a ambos géneros, aunque no de una manera equitativa.

La certeza de mayores oportunidades laborales para la mujer en los medios urbanos, más próximos como Monteros o más alejados como San Miguel, fue uno de los factores que Bravo y Biazzo (s/f), en su trabajo sobre las campesinas tucumanas, muestran como decisivos en el aumento de las migraciones lideradas por las mujeres rurales en el período 1980-1994 en Tucumán.

Otra oportunidad laboral para la mujer rural es la participación en las ferias urbanas y rurales, en las cuales ellas ocupan un rol importante en la elaboración y comercialización de los productos. En estas ferias también suelen trabajar los niños vendiendo o descargando cajones de frutas, cuya paga adquiere la forma de dinero o especies (alimentos).

Para compatibilizar la salida al mundo público con el cuidado de los niños, las mujeres que trabajan fuera del hogar como asalariadas recurren a las redes solidarias comunitarias (vecinas, hijas mayores, madres, suegras), tarea que recae en las mujeres.

Julia, Amanda y Mercedes no realizan trabajo extradoméstico –aunque Mercedes trabajó en Monteros “cuando era soltera y no hachaba caña”. Ambas tres, por lo que se desprende de sus narrativas, no reconocen el trabajo puertas adentro como trabajo socialmente valorizado.

Asimismo entre los trabajadores encuestados que vivían en León Rougés, la mayoría de los esposos no consideraba el trabajo doméstico como trabajo: sólo un encuestado expresó que su mujer trabajaba cuando realizaba “sólo las tareas domésticas”. Del total de las encuestas, sólo una mujer aparece como trabajadora familiar en la categoría “ayuda en caña”.

El relato de Mercedes, madre de seis hijos y embarazada, refleja tal sentido:

- ¿Y vos trabajás?

- No, aquí nomás, la casa con los chicos, lidio con los chicos nomás y hago las cosas de la casa y lo atiendo a él digamos, cuando él trabaja aquí. Ahora ya no trabajo en Monteros, en casa, aquí con los chicos, porque son muchos.

Amanda, se levanta temprano, “manda” a los chicos al colegio, hace las tareas de la casa, “limpiar, lavar, cocinar, amasar pan”. *Julia* también se levanta temprano: “*Hoy me he levantado a las siete de la mañana para hacer empanadas*”, me contaba.

Vemos que la reproducción familiar en el ámbito rural es una tarea inherente a la mujer e incluye: la alimentación de la familia, lo que implica la elaboración de alimentos (pan, quesos, dulces, etc.) y muchas horas a ella destinadas; la limpieza de la vivienda y el lavado de ropas; la responsabilidad sobre la salud de todos los integrantes y sobre la educación de los niños en edad escolar y, a menudo también, el cuidado de la parcela o de los animales.

En este sentido, una de las maestras de primer grado de la escuela rural de Huasa Pampa nos comentaba lo siguiente:

- *¿Y la madre qué papel ocupa?*
 - *Y, hace de todo, hachar la leña... eh... la cocina, la compra de las cosas y bueno... asume todos los papeles del hombre, porque ellos cuando vienen a la mañana me cuentan que la mamá hacha la leña, que la mamá es la que viaja... Faltan mucho, como no está el padre, sale la madre a Monteros, quedan los más chiquititos a cuidar los hermanos... ese es el problema, faltan a la escuela, es otro problema, otro problema serio porque los más grandes van cuidando a los más chicos.*
 - *¿Y quiénes se encargan más de los chicos?*
 - *Las madres, aquí las madres...*
 - *¿Los padres...?*
 - *Los papás... uno solo tengo yo que viene aquí por el hijo, pero en otros años no aparecía ningún papá, o sea que... ahí se nota.*
 - *O sea que la educación es la madre...*
 - *Sí, sí, sí, no llegan incluso a la escuela si no están las madres.*
- [Entrevista a M., Huasa Pampa, mayo 2000].

Julia expresaba al respecto: “*La que tengo que saber soy yo todo, todo, él únicamente va al trabajo, vuelve y se sienta a comer. Termina de comer, va y se acuesta a descansar y el otro día otra vez de vuelta a trabajar, él no sabe absolutamente nada, pero él así al recibo como él lo cobra viene y me lo entrega a mí que yo vaya a cobrar.*”

Este relato no hace más que confirmar la posición de la mujer como administradora del hogar, aun más cuando en el discurso podemos notar que su madre oficiaba como jefa del grupo familiar en las tareas relacionadas con la cosecha de la caña en otras fincas cañeras. Reproduzco a continuación parte de la entrevista cuando *Julia* relata su trabajo en el cerco junto a su familia:

- *¿Pero ahí ganabas plata?*
- *Claro, entonces se ganaba bien...*
- *¿Te pagaba tu papá un sueldo?*
- *No, mi papá no me pagaba a mí, este... por ejemplo, nosotros trabajábamos... a lo último ya trabajábamos los tres hermanos, éramos los tres nosotros, porque la más chica ya no trabajaba en hachar la caña, los dos muchachos y yo. Yo encabezaba, llevaba a los muchachos al cerco, íbamos los tres. Y llegaba... por ejemplo, nosotros trabajábamos todo el mes, nos pagaban mensual, llegaba el mes y venía el patrón y decía: `bueno, tantos kilos de caña tienen y tanto es de plata.´ Pero la que cobraba era mi mamá, ella nos dirigía mejor dicho, cobraba ella, pero eso sí: todo lo que necesitábamos..*
- *No les daban la plata a ustedes...*
- *No, no, únicamente cuando nosotros teníamos que salir, para algún lado, para alguna fiesta por ejemplo, nos daba plata. Pero que nosotros íbamos a manejar toda la plata como es ahora... ahora todo está cambiado.*

La entrevista con *Julia* prosiguió del siguiente modo:

- *¿Vos vas a cobrar la plata?*
- *Claro, porque él... saca del cajero automático, ya le han hecho tarjeta en el ingenio ahora, para que vaya al cajero y ahí hay que retirar la plata, así que él el recibo me lo entrega a mí.*
- *Y vos administrás la plata.*
- *Claro, pero yo tengo que saber todo madre querida... qué es lo que falta, qué es lo que no falta... A veces llevar esa carga es jodido.*
- *¿Por qué?*
- *Porque yo te digo, por ahí la plata no te alcanza... y estás pensando en comprar una cosa y me falta la otra... ¿qué hago? ¿de dónde saco para comprar? Y así... Pero...*
- *Te arreglás bien...*
- *Me arreglo, me las arreglo... cierto es que uno por la casa no puede comprar nada, no puede hacerse nada. Nosotros hemos hecho con mucho sacrificio esto, estas paredes.*

En las demás entrevistas cuando pregunté a las mujeres acerca de la administración de los recursos económicos, todas manifestaron el manejo igualitario del dinero aunque, por ejemplo, en el caso de Amanda: *“Los dos manejamos el dinero”,* pero *“ella lo guarda y él le pide”* y Mercedes, también manifestó que ambos manejan el dinero y que *“él sabe que tiene que juntar para los dos”*. Durante los meses de la migración, los varones les giran el dinero y pueden hacer las compras para la casa así como saldar las deudas pendientes con los proveedores de alimentos u otros comercios.

Con respecto al manejo de otros recursos, como la tierra, la mayoría vive en una parte del terreno cedido por sus padres o suegros.

En síntesis podríamos decir que los recursos son tan escasos, que ello evanesce la posibilidad de conflictos.

Con relación a la atribución de tareas dentro del hogar, los relatos coinciden en señalar la relación cooperativa entre hombres y mujeres. Amanda indica las tareas que su esposo desarrolla: cortar leña, hacer el fuego, pero también cocinar, barrer, lavar los platos, cuidar de los chicos.

Al respecto el cura párroco de Huasa Pampa coincide en señalar el compañerismo en las relaciones conyugales: *“Yo creo que se llevan parecido, parejo, me parece, en algunas determinadas cosas, pero en general los veo muy compañeros”* [Entrevista, mayo 2000].

Estas pautas democratizadoras del entorno familiar se extienden también a la socialización de los hijos. En una de las entrevistas *Julia* nos comentaba acerca de los valores transmitidos a los varones y mujeres: *“Aquí yo los educo parejo, para la casa y para el trabajo y todo. Tengo el chico que tiene dieciséis años, él hasta milanesas sabe hacer, él cocina, yo le he enseñado, cómo va a lavar... él no está tenido a mí que yo le lave por ejemplo la ropa..., y si quiere salir, agarra la plancha, viene y nomás plancha él. Yo... tanto varón como mujer... por supuesto la mujer lo que no me gustaría es que vaya al trabajo, al cerco.”*

Con relación a la existencia de pautas machistas entre los hombres, las respuestas de las mujeres fueron todas negativas. Por ejemplo, *Julia* respondió:

- *¿Tu esposo es machista?*

- *No, no, nada que ver, nada nada de esas cosas (repite), él no... antes cuando yo era más joven, por ejemplo recién cuando nos casamos... que él alguna vez me haya dicho, me haya prohibido que salga a algún lado... nunca, ni a las fiestas... Si a alguna fiesta yo quería ir... o al carnaval, que aquí hay tantos carnavales... Nunca he tenido problemas.*

- *¿Podías ir sola?*

- *Sola, o si quería ir con alguna amiga o con algunos de los hijos... Incluso yo te digo que hasta el año pasado yo he ido al carnaval, andaba dele bailar, porque a él no le gusta, a él no le gustan las fiestas, no le gusta bailar, él no sabe bailar ni nada de eso pero él no me prohíbe a mí para nada. Así que yo voy... gracias a Dios y a la virgen desde que me he casado... yo con él no tengo...*

Mercedes no sólo negó este rasgo entre los hombres, sino incluso revirtió el sentido de la enunciación:

- *¿Es muy machista el hombre?*
- *No.*
- *¿Cómo es?*
- *Raros son los machistas aquí, son unidos.*
- *¿Son unidos a las mujeres?*
- *Sí.*

Por otro lado, Rosa comenta: “*No son muy machistas. Algunos son golpeadores, el mío no*”, explicitando situaciones de violencia física que las mujeres deben soportar en sus propios cuerpos.¹³¹

Una entrevista realizada a una monteriza, refleja una postura particular acerca del machismo y de la mujer rural tucumana: “*El tema ese del machismo encubierto eso es muy cierto, es decir, yo creo que la mujer del campo es la que lleva la manija acá de las cosas, pero el hombre tiene toda una postura y toda una imagen como que él es el que manda, él es el que maneja y toda la historia. Y en el fondo no es así, es decir, este... acá está bien, el tipo es el que viene a cobrar su pesito, pero se lo pasa a ella y ella es en definitiva la que maneja, la que manda a los chicos a la escuela, la que sabe... qué sé yo... los gastos que hay y toda la historia. Este... así también yo conozco gente que si tienen hijas más grandes, las mujeres que tienen hijas más grandes, ellas las ubican acá en la ciudad y ella es la que les cobran los sueldos ¿me entendés? Y manejan esa plata... Como la chica está cama adentro..., yo conozco dos casos aquí, ellas son las que manejan la plata, y con esa misma plata de las hijas más grandes hacen estudiar los chicos ¿me entendés? Y bueno... por ejemplo la mujer de un tractorista, ella venía la vez pasada a reclamar... que en la Cooperativa X no le liquidaban el salario del marido, entonces... ella hacía todo un planteamiento. Entonces ahí en definitiva vos te das cuenta de que*

¹³¹ En esta situación específica de las entrevistas mantenidas con Julia, Mercedes y Rosa es posible detectar cierta disrupción de sentidos entre ellas y mi propia posición subjetiva respecto de que significado posee la aseveración “ser machista” en distintos contextos culturales y sociales, pudiendo advertir, de este modo, una situación que Long (1992) denomina “interfase”, esto es, el encuentro entre diferentes –y hasta a veces incompatibles- mundos de vida.

el marido no iba a reclamar, como que no tiene... para ir a reclamar una cosa así de salario, pero es la mujer, la tipa es la que se andaba moviendo” [Entrevista a Celia, mayo 2000].

Pero también es cierto que hay lugares femeninos y masculinos que refuerzan las relaciones asimétricas entre los sexos. “Ellos salen a jugar al fútbol, a la riña de gallos o a las tabas. Ahí no van las mujeres porque son cosa para hombres”, expresaba Amanda.

Por otro lado, Mercedes nos decía que:

- *El hombre siempre sale a tomar.*
- *¿Adónde va a tomar?*
- *Al almacén o van a la cancha.*
- *¿Y las mujeres no van a ningún lado?*
- *No.*
- *¿Se quedan en la casa?*
- *Se quedan en la casa, a mí nunca me gustó salir a la cancha.*

Los lugares públicos a los que acuden las mujeres son pocos: los lugares sagrados (iglesias, grutas y capillas), la cooperadora de la escuela, en la que participan colaborando en la búsqueda de recursos, los hospitales, las ferias. Al respecto el cura párroco nos comentaba:

- *A la Iglesia concurren más mujeres?*
- *El hombre es bastante de venir. Por supuesto que vienen un poco más las mujeres. Ahora, la participación en los sacramentos, confesión, comunión..., no tanto.*
- *¿No tanto quiénes?*
- *No tanto por parte de los hombres.*
- *Las mujeres sí.*
- *Las mujeres bastante. Ahora por acá hay muchas Iglesias, las fiestas pastorales son bastante abundante s... y van, van a esas fiestas, se confiesan, comulgan...*

Para ellas parece no haber lugares de diversión, más allá de los bingos o las loterías familiares, espectáculos de folklore en las escuelas o las fiestas de los santos, o la televisión. Cuando los hombres migran, tampoco se reúnen entre ellas. Sólo con sus familiares más cercanos. *Ramona*, nos contaba lo siguiente:

- *Ellos, los hombres, salen ¿no?*
- *Sí, ellos salen, sí, los hombres salen.*

- *¿Adónde van?*
- *Y bueno, van a la cancha, van por ahí a... a jugar a los naipes... - A mi marido le encanta jugar a los naipes, pero los días - sábados nomás.*
- *¿Se reúnen los hombres a jugar?*
- *Se reúnen.*
- *¿Y ustedes van?*
- *No, nosotros no, nosotros quedamos en la casa.*

Es interesante el sentido que las mujeres le otorgan a la autonomía individual: cuando los hombres migran se sienten con menos libertad que cuando ellos están. “*Al contrario cuando él está es mejor, es una compañía más*”. De este modo Amanda expresa su sentimiento de soledad y no siente que tiene más libertad en su ausencia.

Por su parte, Mercedes expresa:

- *¿Te sentís más libre cuando él no está, ahora que se va?*
- *Y no porque ya poco puedo salir.*
- *¿Ah, podés salir menos ahora?*
- *Y claro, porque tengo que cuidar la casa, cuidar los animales, pocos tengo pero tengo que cuidarlos para que no me roben.*
- *¿Antes salías más?*
- *Cuando está él ya queda él y salgo yo.*

“*No, a mí no me gusta que se vaya porque yo me siento más respaldada cuando está, me siento más no se cómo te puedo explicar, más... más segura*”, comenta Julia.



Sexualidad y reproducción

*“Casarse de blanco, como tiene que ser,
por civil y por iglesia”, Julia.*

*“Todo el mundo es así nomás”,
Mercedes.*

La sexualidad y la reproducción constituyen otras *invisibilidades* difíciles de mostrar, de nombrar, de hablar, incluso de mencionar, ocultas tras el manto de la privacidad.

Hablar acerca de la sexualidad en las situaciones de entrevistas no resultó sencillo. Ello ocasionaba, a menudo, estupor, vergüenza, sonrisas cómplices, cuando no se convertía en lugar de conflicto o vivencia experimentada como drama familiar. En el cuerpo de la mujer se gesta la vida, pero también él otorga placer sexual, cuando no opresión sexual.

Pero comencemos por hablar de las uniones entre hombres y mujeres en Huasa Pampa. De las seis parejas entrevistadas, sólo dos de ellas, la de *Julia* y *Ramona*, se casaron formalmente ante el juez y ante el sacerdote. Las restantes se unieron informalmente alegando diversas razones: embarazo adolescente, costumbre o tradición familiar o, simplemente, la pobreza. Como expresa el cura párroco de Huasa Pampa: *“Puede ser que algún curita por ahí les pueda pedir demasiado para casarlos...”*

Cito a propósito el relato de *Mercedes*:

- *¿A qué edad te casaste?*
- *A los 21 años.*
- *¿Se casaron o se juntaron?*
- *No, somos juntados.*
- *¿Y por qué no quisieron casarse?*
- *Todo el mundo es así nomás.*

- *No se casan.*
- *No.*
- *¿No hay fiesta tampoco?*
- *Únicamente la de fin de año.*
- *¿Por qué no?*
- *Es raro el que hace fiesta, por la pobreza.*
- *Deciden irse a vivir juntos...*
- *Claro, así nomás.*

Mercedes no sólo nos muestra la pobreza como límite, sino también una especie de superficialidad que atraviesa su relato. No ocurre así con *Julia* quien sustentaba la ilusión de “*casarse de blanco, como tiene que ser, civil, iglesia... Incluso hubo tres días de fiesta*”.

Al respecto, la presencia importante de uniones informales en este espacio rural parece mostrar una continuidad con la descripción de las familias de zafreros expuesta por Rosenzvaig (1997) cuando habla de las consecuencias de este mecanismo de incorporación de “familias rotas” según la lógica capitalista adoptada por el ingenio que, sólo cuando necesitó gran cantidad de mano de obra y a bajo costo en la época del despegue de la industria azucarera, integró a la familia del zafrero. Pero luego, ya conformado el mercado de trabajo, no le convenía alimentar a toda la familia del trabajador durante todo el año por sólo cinco meses de trabajo que duraba la cosecha. Fue así que el trabajador debió afrontar la alimentación de su familia.

Este sistema de trabajo determinará la estructura familiar del trabajador temporario provocando la extensión del concubinato en el campo tucumano y –reitero la cita- una “cultura de lazos conyugales fácilmente quebrantables junto a una mayor independencia de la mujer” (pág. 222).

De este modo, podemos trazar una conexión histórica entre los procesos económicos ligados a la expansión del capitalismo en el agro y la forma “precaria” que asume la estructura familiar.

Las transformaciones económicas a lo largo de un siglo influyeron fundamentalmente en dos niveles: los cambios en las relaciones laborales de cooperación de los hombres, mujeres y niños en la cosecha de caña y el regreso de la mujer al espacio privado, aunque se delineó una continuidad en el tipo de uniones maritales, ligado quizás, a la mayor inestabilidad y precarización de las relaciones laborales y a la obligación de migrar todos los años. Ello repercute, asimismo, en el ejercicio de la autoridad al interior de la familia y en la tarea de administrar los escasos recursos. Como vimos anteriormente, los ingresos familiares no son necesariamente administrados por los maridos.

Todas las mujeres de Huasa Pampa conformaron uniones maritales siendo muy jóvenes, entre la edad de 18 y 23 años. Sólo *Matilde* lo hizo a los 26 años. Conocieron a sus maridos en

el lugar de su socialización primaria: “*Los dos de Huasa Pampa*”, nos contaba *Ramona*. Para muchas de ellas era su primer novio.

Casi todas ellas quedaron embarazadas al poco tiempo de casarse, o se casaron estando embarazadas, situación que no todas vivieron de igual modo. Para *Mercedes* ello significó la experiencia de un “tropiezo”:

- *¿Qué opinás sobre la virginidad antes de casarse?*
- ***Hay veces que uno tropieza.***
- *¿Qué significa tropezar?*
- *Y, uno a veces cree en las promesas y le salen al revés.*
- *¿Cómo serían las promesas?*
- *Y, le engañan, le mienten y uno cae.*
- *¿Vos quedaste embarazada y te casaste después o...?*
- *Embarazada me casé.*
- *¿Embarazada primeriza?*
- *Sí.*

En Huasa Pampa, los valores acerca de la *virginidad* difieren. Para algunas de las mujeres entrevistadas, como *Amanda*, no constituye un valor en sí. Para *Julia* o *Ramona*, en cambio, la mujer debe resguardar su virginidad premarital.

El argumento esbozado por *Ramona* alude a su propia experiencia:

- *¿Para vos la mujer tiene que llegar virgen al casamiento o no?*
- *Y, para mí sí.*
- *¿Por qué?*
- *Porque a mí me ha ocurrido eso.*
- *¿Qué te ocurrió?*
- *Yo he sido virgen hasta que me he casado.*
- *¿Pero por qué, por tus padres o...?*
- *No..., por mis padres sí, porque siempre nos vivían aconsejando de... gente de antes... En cambio ahora ya no es así, ahora ya no, ha cambiado.*
- *¿Y vos a tus hijas qué les aconsejás?*
- *Les aconsejo lo mismo, pero no sé si me escucharán...*

En el relato, *Julia* se retrotrae a un episodio dramático de la trama familiar. Su hija de 20 años, embarazada de su primer novio, ocultó su embarazo hasta casi el final del período: “*Yo no me he dado cuenta porque como era tan flaquita...*”, contaba *Julia*. Y prosigue:

- ... *Y vos sabés que ha tenido el bebé pero hemos tenido la mala suerte, se nos ha muerto. Así que el año pasado, mirá, hemos tenido un golpe grande...*

- *¿Por qué murió?*

- *Según el médico, muerte súbita. (...) Al otro día ha sido una pesadilla, para nosotros era una pesadilla.*

El *aborto practicado* es una práctica poco difundida entre las mujeres del lugar. Veamos el relato de *Mercedes*, madre de seis hijos y embarazada:

- *¿Y te cuidás para no tener chicos o no?*

- *Y, sí.*

- *¿Con algún método?*

- *Con pastillas.*

- *¿Y quién te dio las pastillas?*

- *En el hospital me las dan.*

- *¿Te las dan gratis?*

- *Sí, pero a veces no puedo ir, **por eso me jodí ahora.***

- *Quedaste embarazada, te jodiste.*

- *Sí.*

- *¿Lo querés tener o no?*

- *Sí.*

- *Igualmente lo querés tener.*

- *Sí, quiero una niña. Porque son todos varones...*

Mercedes considera el embarazo como un obstáculo, pero aun piensa en continuar con el y anhela la esperanza de tener una hija mujer.

Al respecto el cura párroco nos decía: “*En el campo al menos, es difícil que una chica aborte, en la ciudad sí, pero en el campo no, y a su hijo lo quiere, lo quiere, son leonas, para mí eso es un valor ¿no es cierto? Ahí, es difícil que una madre soltera aborte, en general los quieren mucho. Para mí aprecian la vida de familia, aprecian mucho la vida de familia, son unidos... ya te digo, hay excepciones como en todas partes.*”

En una entrevista realizada a la coordinadora del Área Materno Infantil del Hospital de Monteros, ella señaló la contención que la familia rural deposita sobre las adolescentes embarazadas, marcando una diferencia notable con la ciudad. *“En el medio rural es diferente, porque cuando la gente se embaraza es contenida por la familia. En especial las adolescentes o la mujer adulta grande que se embaraza lo recibe al hijo como que Dios me lo manda, como algo muy natural que si he estado con mi hombre lo voy a tener y lo tengo. Entonces el índice de aborto provocado en la gente del campo es menor, por aborto provocado, estoy hablando ¿no?, no del aborto espontáneo que eso es ya es totalmente natural y las estadísticas dan igual en todos lados. Pero en el campo es diferente, entonces esa gente del medio rural generalmente llegan con el embarazo a término, la mayoría. Al menos que sea una mujer del medio rural que esté insertada en el medio urbano como que se contamina y lo hace también, desgraciadamente es así.”*

La familia, la comunidad, actúan como agentes de contención de una experiencia que, según la opinión de la médica, es más traumática entre las adolescentes que habitan el medio urbano y que puede terminar en una tragedia. De ahí que el número de abortos provocados sea menor en el campo, como señala la coordinadora.

Al respecto cabe señalar las consecuencias trágicas que puede provocar un aborto practicado por algunas mujeres, llamadas *comadronas*, que solían ser parteras en su juventud, o son enfermeras o mujeres sin ningún tipo de entrenamiento:

- *[Las adolescentes] van a las comadronas, a la que sabe, a la vieja conocedora y terminan con una zonda puesta, con un tallo de perejil puesto, con un aborto incompleto, infectadas, cuando no se nos mueren las pacientes. Este año tengo dos chiquillas, no una sola por no aborto aséptico, en el año '99 tuve dos, son más [remarca], es decir, son pacientes que están bajo mi área de responsabilidad que si bien se mueren en maternidad en Tucumán siguen siendo más, y las dos por aborto provocado, este año tengo unita por aborto provocado pero todavía me quedan dos meses para terminar el año.*

- *¿Cuántos años tenían?*

- *Las de los años anteriores una tenía 16 años y la otra 27 y la de ahora 22, muy jovencita, muy jovencita... que terminan en manos de gente que hace las cosas mal desde un principio. (...) Ahora la mayoría de las veces cuando te llegan así con aborto provocado, vos las empezás a revisar y ya estás olfateando que algo no viene bien y empezás a interrogar si se han hecho de alguna maniobra abortiva, todas te niegan a muerte que se han hecho algo. no me hecho nada, no me he puesto nada, nadie me ha puesto nada, nadie me ha*

hecho nada y la mayoría se muere sin decir que se han hecho algo [Entrevista, noviembre 2001].

La expresión mítica afirma que las mujeres que viven en el campo suelen ser prolíficas. Con respecto a esta capacidad reproductiva de la mujer, el cura de Huasa Pampa afirmaba: “*Pero acá son pocas [las mujeres que no pueden tener hijos]. Son muy prolíficas, en realidad conozco muy pocas que no pueden tener hijos. Son prolíficas, imagínate, todas las familias la cantidad de chicos que tienen...*”

En efecto, de las seis familias entrevistadas, cuatro de ellas tienen entre 4 y 7 hijos en edad escolar, sólo *Rosa* tiene un hijo y *Matilde*, dos hijos.¹³² Dado que estas familias no poseen tierra y, por consiguiente, no necesitan asegurar la continuidad de la familia en el campo, podríamos concluir que no esbozan explícitamente el deseo de tener hijos varones.

Con relación a la Salud Reproductiva, el Foro Nacional de Procreación Responsable (1996) concluyó que “existe el derecho universalmente aceptado de que la mujer y/o pareja pueda decidir libre y responsablemente el número de hijos y el intervalo entre los nacimientos, necesitando para ello la información y acceso a los medios necesarios para ejercerlo” (Vigiani, 2000). En la actualidad, los derechos reproductivos se toman como derechos humanos.

Matilde es la única de las seis mujeres entrevistadas que reconoció haber realizado planificación familiar. Las demás mujeres comenzaron a demandar un control sobre su

¹³² En los capítulos 3 y 4 de nuestro libro *Tucumanos y tucumanas. Zafra, trabajo, migraciones e identidad*, (Buenos Aires, Ed. La Colmena, 2000) hemos dado a conocer la composición familiar de la población tucumana total y de la población tucumana migrante, en base a una encuesta realizada a 300 zafros en el año 1999. Estos datos nos sirven como parámetro elaborado con un grado de precisión tal que nos garantiza la posibilidad de evaluar estos procesos en una muestra tan pequeña como la que estoy analizando. A continuación reproduzco las conclusiones a las que hemos arribado. La población tucumana total, conformada por los asalariados y sus familias, muestra una estructura donde la población de niños tiene un peso significativo: más de un tercio de la población es menor de 14 años. Con respecto al tamaño medio de los hogares (5,42 miembros), cerca del 40% tiene más de 5 integrantes y casi el 10% tiene 9 integrantes o más. El promedio de hijos por hogar asciende a 3. Con relación a la composición del hogar, los hogares nucleares representan el 52,8% y los extendidos, el 39,2% (véase Giarracca, Gras, Bidaseca y Mariotti, 2000: 70/72). Por otro lado, en el capítulo 4 existen algunas diferencias aunque no muy marcadas respecto de las características de la población total. Con respecto a las características de los hogares según la etapa del ciclo de vida familiar, los valores de la población tucumana migrante se asemejan bastante a los rasgos que presenta la PT. Entre la población tucumana migrante, no se registraron casos de parejas jóvenes sin hijos; aparecen más casos de familias con hijos pequeños y menos casos de familias con hijos en edad escolar y con hijos adolescentes. Lo importante de recalcar es que no hay una distinción significativa en el comportamiento de esta variable. Otro indicador, como el tamaño medio del hogar, que en la población total alcanzaba los 5,42 miembros, en esta población es levemente superior (5,7 miembros). En tanto el número de hijos promedio alcanza el mismo número que en la población total: tres. En las familias migrantes el 36,4% tiene más de tres hijos y el 12% tiene más de seis. Si comparamos los niveles de instrucción de la PT con los de la población que migró, se observan algunas diferencias significativas: mientras en la PT prevalecen los que alcanzaron “primaria completa”, en los migrantes predominan los que no completaron la primaria. Esto permitiría pensar que la población con mayor nivel educativo tiende a permanecer en la provincia, no obstante, sucede que entre los migrantes hay mayor proporción que en la PT, en la categoría “secundaria completa”. De todos modos, como es de esperar, tampoco en esta variable el comportamiento es demasiado diferente (págs. 106/108).

capacidad reproductiva después de la llegada del tercer o cuarto hijo. Cabe aclarar que este tipo de decisiones son tomadas, aparentemente, sólo por la mujer.

Ello se revela en una entrevista realizada a *Amanda* y *Julia*:

- *¿Y cómo se cuidan o cuidaban para no tener más hijos?*

Julia: - *Yo, no me cuido.*

- *Ni con pastillas ni nada. No hubo una planificación de cuántos hijos...*

Julia: - *Lo único que le pido a Dios es que ya no me de más hijos, que se me crien sanos los que tengo.*

Amanda: - *Yo, sí siempre me he cuidado con pastillas.*

- *¿Y dónde las obtenías?*

Amanda: *las compraba o en el Hospital.*

- *Te las dan gratis.*

Amanda: - *Hay que abonar \$2 nomás.*

- *¿Y cuántas te dan?*

Amanda: - *Una caja por mes.*

- *¿Y las tomás?, ¿Sos consecuente?*

Amanda: - *Si*

- *¿Y ellos no se quieren cuidar?*

Amanda: - *No, ellos no.*

- *¿Por qué ellos no se quieren cuidar?*

Amanda: - *Y no se, nunca he tenido la idea. **Todas las veces me cuidaba yo, más seguro.***

Julia: - *Es más seguro que uno se cuide pero uno también se arruina el estómago con tantas cosas que uno toma, que se cuiden ellos también!*
[risas].

- *¿Pero Uds. Le dicen: por qué no te cuidás vos también?*

Julia: - *Es que a mí cuando yo he empezado a cuidar en la época que lo he tenido al mayor, he tomado esas pastillas y me ha atacado el estómago, el hígado y al tomarla la pastilla ya parece que la pastilla la habré devuelto y me he quedado embarazada de la Andrea (sic), uno ha nacido en e l[año] '78 y la otra en el '79.*

Al respecto, un fragmento de la entrevista con la especialista, refuerza esta hipótesis:

- *Pero por parte de las mamás que viven en las zonas rurales, ¿ellas les brindan conocimiento a sus hijas de cómo cuidarse?*
- *No, desgraciadamente en el medio rural, con el cual tengo contacto, que es el mismo que el que vos tenés contacto, las mamás saben poquitito de anticoncepción, es decir, poquitito de métodos de planificación familiar. Cuando vos vas a brindarles conocimiento, muchas de ellas tienen miedo de tomar las pastillas, tienen miedo de cuidarse. Entonces nosotros estamos tratando de llegar con alumnos de la pasantía rural a ellas, entonces se dan charlas sobre planificación familiar, sobre educación sexual donde educamos a los chicos y educamos a las mamás y a los papás. Desgraciadamente los papás no asisten, las mamás son las que asisten. El planteo más grave que nos hacen a nosotros es: “Yo a veces no tengo para comprar la píldora, para comprar la inyección”. Pero hay otros métodos, les decimos: está el preservativo, existe la eyaculación fuera de vagina, es decir, les decimos otros métodos pero, **“mi marido no lo quiere usar” o “mi marido quiere y yo le digo que no puedo porque estoy en días fértiles y a él no le interesa y no le puedo decir que no”**. Todo eso existe en el medio rural, es decir, que la mujer todavía no se ha empoderado, no se ha hecho cargo de su sexualidad para decir bueno hasta aquí llego yo y hasta aquí llega mi marido: si yo digo no es no y si yo me quiero cuidar me cuido [Entrevista, noviembre 2001].*

Entre los métodos y prácticas anticonceptivas las seis mujeres manifestaron la utilización – actual o pasada- del uso de píldoras, obtenidas en forma gratuita en el hospital o compradas en la farmacia.

No obstante, en ausencia de educación o medios para la planificación de la fecundidad, ese método resulta, a menudo, ineficaz. Como nos contaba *Julia*:

- *Yo me cuidaba, yo me cuidaba y lo mismo me quedaba embarazada... (risas)*
- *¿Y con qué te cuidabas, con pastillas?*
- *Sí, lo mismo me quedaba embarazada...*
- *No las sabías usar por ahí...*
- *Más era... ¿sabés qué?, que no tenía... cómo te podría decir... constancia en tomarlas, por ahí tomaba, por ahí no tomaba...*
- *¿Quién te las dio, el médico?*

- *El médico.*
- *¿Se las pediste vos?*
- *Sí, yo le pedí, no, es que cuando ya iban tres chicos me dice la doctora: tomá, cuidate que esto, que este otro..*
- *¿La doctora de acá?*
- *No, allá en Monteros.*

O como expresa Mercedes, “*Sí, pero a veces no puedo ir [al hospital a buscar pastillas], por eso me jodí ahora*”.

Según la especialista, “*el olvido de la toma, la toma a destiempo, no continuar con el método anticonceptivo, en eso tiene que ver mucho la educación de la persona y la toma de conciencia de la importancia de hacer las cosas como corresponden. Pero también tiene mucho que ver la inaccesibilidad que tienen.*”

El estudio realizado por Vigiani (2000) en el Consultorio de Planificación Familiar del Hospital General Lamadrid, Monteros, enumera las razones que impiden la utilización de los métodos anticonceptivos entre las mujeres: se los considera peligrosos; existe temor a ser descubiertas por los padres; por la baja frecuencia de relaciones sexuales; efectos colaterales vinculados a la imagen corporal como el aumento de peso, etc. (véase Gráfico 9 - Anexo IV).

Pero existen otros miedos que obedecen directamente a los factores culturales: la esterilidad, el cáncer, la aparición de bello en el rostro y otros motivos de tipo económicos que en el campo se profundizan: “*La gente que vive en el campo a veces no puede salir para buscar el anticonceptivo, por mas que se lo regalen y si le tocaba empezar hoy, mañana, o pasado mañana suponte en verano con esas tormentas torrenciales que desbordan los arroyos y se les inundan los caminos, a veces no pueden salir por una semana y se embarazan porque no pueden buscar. Otra cosa es también la falta de medios económicos, hay gente que puede salir del campo a la ruta pero no tienen dinero para tomar el ómnibus, remise o algo para llegar al hospital. (...) La parte económica también tiene que ver con el hecho de que en el Hospital le cobren el bono y mucha gente no tiene dinero para pagar el bono de \$1 y mucha gente también es tímida, entonces, no tiene para pagar el bono de \$1 y directamente no se viene porque la gente por más que se le diga que la que no puede pagar hay un servicio social en donde la asistente social le hace un certificado avalando que ella no puede adquirir el medicamento si su condición es de pobreza, entonces se le da todo gratis, muchas veces el amor propio, el orgullo de las personas no les permite que tenga mayor accesibilidad y otras veces porque directamente no saben*” [Entrevista Dra. A. R., noviembre 2001].

El estudio de Vigiani (2000) sobre un total de 476 mujeres pacientes en edad fértil (15 y 44 años) que consultan en el Hospital Lamadrid de Monteros muestra que son los motivos económicos la causa principal de abandono y/o discontinuidad de la contracepción hormonal

(81%) y, en segundo lugar, la migración interna (47%). El tiempo fuera de la provincia implica interrumpir la medicación anticonceptiva (Gráfico 9 – Anexo IV).



Todos los relatos respecto de los dos dominios seleccionados, el *trabajo* y la *sexualidad y reproducción* en Huasa Pampa, nos llevan a concluir el margen de maniobra de las mujeres desmitificando así situaciones de subordinación decisivamente ancladas.

Ello implica pensar, como sostiene Stölen (1996), que las relaciones y percepciones de género no son fijas e inmutables. “Ellas son constantemente recreadas y transformadas a través de las prácticas en situaciones concretas” (pág. 226).

A través de los relatos pudimos acercarnos a la intimidad de las mujeres y observar conductas tanto tradicionales, especialmente la cercanía con los valores religiosos o la reproducción de roles domésticos en la búsqueda de trabajos fuera del hogar, pero también prácticas modernas, como puede ser la utilización de métodos anticonceptivos o las uniones informales.

Ser “madre” en Huasa Pampa en la actualidad no equivale a haberlo sido un par de décadas atrás. Por más que localicemos este estudio de las relaciones de género en el mundo rural –más precisamente en Huasa Pampa-, al que muchos perciben como un lugar estancado en el que “no hay acción”, ciertos valores cambian y otros persisten el paso del tiempo.



La vida de *Julia*

“Esto permanece inalterable...”

La vida de *Julia*¹³³ es la historia de una mujer “marcada” doblemente por los constreñimientos estructurales – “ataduras” - y por su condición de mujer. Su rostro, como los rostros multiplicados de las mujeres, se esconde detrás de frías paredes de barro, unas, de material, otras, en medio de cañaverales, algunas más incapacitadas para esbozar una mediación crítica de su condición de género, de la apropiación de sus propios cuerpos que quedan silenciados en los límites de la intimidad más íntima.¹³⁴

Amasando, criando a sus numerosos hijos, trabajando junto a sus esposos en el brutal trabajo de hachar la caña que comenzaron a realizar de pequeñas, van produciendo y reproduciendo los valores culturales y genéricos, su condición de mujeres sumisas, y desvaneciendo todo intento de rebeldía.

Su propia desvalorización subjetiva construye una identidad que es, en ocasiones, negada en el espacio privado (doméstico) y en el espacio público, al cual frecuentemente se inhiben los reales intentos por abordarlo, tras justificaciones que se ocultan en la falta de educación formalizada, pero nunca en el cuestionamiento de una familia prolfica.

Sus vidas transcurren en el espacio de la domesticidad, sin intentos de quebrar el mito en base al cual se construyó un espacio doméstico al cual las mujeres debían recluirse y en el que "no había mayor 'poder e influencia' que preparar una buena comida, cuidar a los enfermos o soñar el ajuar para las hijas" (Torre, 1994:228), para validar ese otro espacio de la domesticidad como lo que *es*, espacio de poder, "poder como 'potencia', como... capacidad de incidir sobre el mundo o de afectar lo exterior en mayor medida, o al menos no en menor medida, de lo que uno es afectado" (Amorós, citado por Rodríguez, 1994:425).

La historia de Julia es algo distinta. Julia vive en una casa construida con ladrillos, aún sin terminar. Allí comparte su vida con Miguel, su esposo, y sus cuatro hijos. Suele levantarse

¹³³ La narración de esta biografía forma parte de varias entrevistas realizadas a Julia durante los años 1999, 2000 y 2001. La estrecha relación que pudimos construir fue decisiva a la hora de la selección de esta historia en particular. El nombre dado en este texto es ficticio, con la intención de asegurar la privacidad de la protagonista.

¹³⁴ “La gran mayoría de las mujeres no podemos disponer libremente de nuestro cuerpo. Como para los esclavos, son otros lo que toman las decisiones por nosotras, por nuestras necesidades y por nuestras fantasías. Estas decisiones se expresan generalmente, en el tema del control de nuestra potencia reproductiva” (Feijoo, citado por Jelin, 1987: 315).

muy temprano a amasar el pan con grasa “para poder soportar el trabajo duro, [pues] el pan común no los satisface”.

Julia se crió, como ella lo relata, “*en el cerco, trabajando con la caña, hachaba caña, ayudando a mi padre*”. Cuando se casó con Miguel dejó de trabajar en el cerco, y comenzó a trabajar como cocinera en la escuela rural de Huasa Pampa.

Miguel migra todos los años a la cosecha de la papa en Buenos Aires y se ausenta durante cuatro o cinco meses. Las experiencias de Julia durante la ausencia de Miguel han sido bastante traumáticas. En dos ocasiones dos de sus hijos enfermaron gravemente:

- El año pasado ya nomás cuando se ha ido, a los días que se ha ido, he tenido problemas con la chiquita, le agarró hepatitis. Eh... justo tocó que estaba lloviendo y he tenido que salir con la moto hasta Santa Rosa y de ahí al Hospital, me la han atendido.

- Pero, ¿cómo sabías que era hepatitis?

- Porque se me le ha puesto la vista amarilla ahí nomás me he dado cuenta yo, y en la orina, porque al chico grande ya se me le dio y yo ya tenía idea, y ahí nomás le digo a la chica ,mi hija grande, no se cómo! Porque daba hasta las rodillas el agua ahí [en la entrada] No, no, si yo he pasado las... las mil y una con otro que tengo, el gordo que tengo que ha estado, como 4 meses me lo han mandado a la provincia [la capital] y me las he tenido que arreglar sola, y esa vez casi se me murió el chico. Si, y desde entonces yo he quedado con problemas que a mi me ha agarrado el ¿stress? ¿Cómo le llaman a ese problema? [me pregunta]. Por la misma enfermedad del chico que casi se me murió, he estado internada yo como cinco días a causa de los mismos problemas.

Del relato se desprende una de las capacidades desarrolladas a menudo por la mujer en contextos de pobreza: la adquisición de un saber específico que, además, es generado por ella ligado a la medicina, y que puede habilitar en muchas ocasiones, prácticas “mágicas” ligadas al curanderismo.

Resulta también importante resaltar el rol que en estas instancias juegan las redes de reciprocidad y los vínculos horizontales que constituyen el capital cultural de las poblaciones rurales: “*Los vecinos estos que son buenos!, cualquier cosita, en un caso de enfermedad ellos ya se vienen, ya no, yo no tengo problemas con ningún vecino, gracias a Dios, me llevo bien con todos.*” No obstante, no podemos dejar de señalar la propia percepción de Miguel durante su ausencia:

(El esposo): Yo te digo, este último año ha sido el peor para mi, el año pasado.

- ¿Por qué?

(El esposo): - Y se extraña la familia, los hijos... porque si vos te ponés a pensar, yo por lo menos me pongo a pensar que tantos años que nosotros hemos salido, yo recién será que... he tenido trabajo en la fábrica [en el ingenio Providencia como cosechero], después “siempre he andado de un lado a otro”. Y te imaginás, los chicos crecen y uno no está cerca y a veces eh... se enferman...

Julia no visualiza la ausencia de Miguel como posibilidad para adquirir mayor autonomía o de estrechar relaciones con otras mujeres:

- Cuando él se va, vos no te reunís con las demás mujeres que se quedan solas como vos?

- Noooo, nooo, yo estoy en mi casa con mis hijos y me las arreglo”

- ¿Y no te sentís más independiente cuando él no está?

- No, a mi no me gusta que se vaya porque yo me siento más respaldada cuando él está, me siento más ... no se cómo te podría explicar?, más... más segura. Yo estaba diciendo `ya se va y me quedo...´

Para Julia, “es duro, estar solo es duro, así que por eso digo que yo he estado pensando que mañana se va, bueno quedo sola otra vez (...) quedo yo con toda la responsabilidad.”

Julia desarrolló una percepción diferente de su entorno. En algunas mujeres la migración ha desencadenado la posibilidad de explorar otros nuevos territorios lejanos, conocer “otros” modos de relación entre hombres y mujeres de la ciudad, y visualizar el mundo como “objeto de dominación”.¹³⁵

Schutz (1995) sostenía, al respecto, que el actor lego experimenta el mundo social como “un campo de sus actos actuales y posibles, y sólo en forma secundaria como objeto de su pensamiento (...) El organiza su conocimiento según la significatividad que tiene para sus acciones agrupando el mundo a su alrededor como un `campo de dominación´” (pág. 96).

¹³⁵ El mundo de la vida cotidiana no constituye para Schutz, un objeto de conocimiento; es un objeto de dominación, está ahí para ser modificado con vistas a la realización de un fin. Esto es lo que Schutz denomina “dominio del motivo pragmático”. En este sentido, el mundo de la vida cotidiana se nos presenta como un mundo con objetos constituidos, con características estables que nos ofrece resistencia. La realidad se comportaría así como aquello que nos resiste, la “objetividad de lo real”.

Para Julia, por el contrario, su universo o “mundo a su alcance”¹³⁶ termina en los límites de su propia casa y, por lo tanto, se escuda en frases como “*yo no soy de mucho salir*”, en tanto Miguel confirma su opinión cuando deja al desnudo su imaginario y me advierte: “*es diferente a las ciudades.*”

Sus redes sociales se centran en su familia provocando una situación de aislamiento social. El matrimonio ha actuado aquí como un quiebre en su vida, un límite a su autonomía y la reproducción de una situación sedimentada.

En términos generales, el hogar y la familia marcan los ciclos de vida de sus miembros, los naturales -los nacimientos, las muertes-, y los sociales –los bautismos, las comuniones, las bodas, las separaciones-. El hogar, modelador de subjetividades, puede conformar en los individuos tanto una conciencia crítica como asegurar la reproducción del orden social.

La *maternidad*, juega un papel fundamental en estos procesos. Como señala Melucci (1996), “la maternidad es el nudo crucial de la condición femenina. Esta puede ser percibida como destino, aceptada como posibilidad o algunas veces visualizada como un obstáculo a la independencia” (pág.134)

Pero, podríamos preguntarnos si, además de la familia, otras instituciones de las comunidades influyen en la cristalización de estos procesos. La religión constituye, en este sentido, uno de los dominios por excelencia, generadores y conformadores de representaciones y transmisores de percepciones ligadas al género.

Los habitantes de ambas comunidades son fieles a la doctrina de la Iglesia Católica. Julia se manifiesta católica. No obstante, cuando le preguntamos si practicaba la religión, nos dijo lo siguiente: “*Bueno no voy casi nunca a la iglesia, para qué te voy a mentir. Pero yo... en Dios y la Virgen creo en todo, todos los santos todos.*”

En efecto, a pesar de la ausencia física de un cura párroco, cuya función básica es la inculcación de la doctrina, cabe preguntarnos si la internalización de los valores cristianos ligados al género sigue actuando simbólicamente de modo de reforzar la producción y reproducción de lo doméstico.¹³⁷ De igual modo, otras instituciones como la escuela, los medios de comunicación, etcétera, deberían ser considerados.

A lo largo de esta exposición hemos tratado de vincular las construcciones culturales acerca de las relaciones de género con algunas instituciones de las comunidades (el matrimonio, la iglesia) que van moldeando las acciones y representaciones. De todos modos, de acuerdo con

¹³⁶ Schutz (1995) diferencia el “mundo a su alcance” (world within his reach), “estrato del mundo del ejecutar que el individuo experimenta como núcleo de su realidad” (Mead llama a este núcleo “área manipulatoria”, e incluye a los objetos que están a mi alcance), que pertenece al tiempo presente, y el “mundo que está a mi alcance potencial” y que posee dos zonas de potencialidad: una referida al pasado (“mundo al alcance recuperable”) y el “mundo al alcance asequible” (que no está ni ha estado a mi alcance, pero es asequible por medio de la idealización) referido al futuro (pág. 210).

¹³⁷ Ya en la década de 1920 en un estudio pionero de los que se han llamado peasant studies (“estudios campesinos”), Thomas y Znaniecki en su obra *The Polish Peasant in Europe and America*, en la cual analizan la inmigración de la

Giddens (1995), estructura y acción guardan una relación dialéctica por medio de la cual las estructuras son medios y resultados de las prácticas. Así, las representaciones sociales con relación al género validan el espacio de lo que los actores piensan acerca de *ser* hombre o mujer, sus autopercepciones y estereotipos y se inscriben en sus propias biografías. Pero pueden también habilitar la construcción de nuevos marcos interpretativos que, con el transcurso del tiempo, comiencen a erosionar los órdenes sedimentados.

Ciertas creencias y prácticas suelen ser más resistentes al cambio que otras, en razón de ser compartidas por todos los miembros de una sociedad y, por lo tanto, no son cuestionables ni cuestionadas. En este sentido, Stölen (1996) considera que “los sistemas de género pueden ser adaptados o recreados, más que transformados.”

Julia reflexiona al respecto:

Julia: Aquí hay más tristeza que otra cosa (...) Antes no quedaban mujeres en la casa, todas íbamos al cerco, ahora ya no veo mujeres.

- ¿Y no cambia en nada que en el pueblo sean mayoría las mujeres cuando ellos no están? ¿Ves algún cambio? ¿Algo que suceda, algo diferente?

Julia: No, es lo mismo. Esto permanece inalterable...

La propia percepción de Julia con relación a estos procesos nos puede conducir a hallar continuidades y sedimentaciones de prácticas antiguas, pero también la introducción de nuevas. Desde la década de 1990 cuando la cosecha de caña comenzó a mecanizarse a partir de la incorporación de las máquinas integrales, la mujer y los niños dejaron de ir a trabajar al cerco, por ejemplo.

No obstante, este mundo de la vida que se construye en este constructo social pero también mental o simbólico, que es la comunidad, habilita la aparición de distintos sentidos que siempre remiten a elementos afectivos y a la tradición. En este caso, la boda de Julia, como escenario de las fiestas, ilustra mi afirmación:

Julia: Yo me casé en el '78..., en el '77 me casé y lo tuve al primer hijo en el '78 y pero... todo bien, todo como tiene que ser, civil, iglesia... Incluso hubo tres días de fiesta.

- Contame eso.

comunidad polaca a EE.UU, destacaban la función trascendente que desempeñaba el cura con relación a los dilemas cotidianos, la educación sexual, la moral, la relaciones familiares, etc. en los espacios rurales.

Julia: Empezó la fiesta un día viernes cuando me casé por civil, en mi casa, bueno, el viernes, después el sábado nos casamos por iglesia haciendo en mi casa de vuelta y el domingo ya ha sido aquí, en la casa de él, hasta el otro día...

- ¿Y hubo mucha gente?

Julia: Sí, en mi casa... bueno, en mi casa ha habido cien.

- ¿Cien invitados?

Julia: Sí.

- ¿Y quién pagó la fiesta?

Julia: Y bueno, la hizo mis padres, ellos la han hecho y... y bueno, después el siguiente día, el domingo ya la hicieron aquí mis suegros.

- Otra fiesta más...

Julia: Otra fiesta, esa era... bueno, ahí había orquesta, todo.

- ¿Sí? ¿Cómo es eso, de quién era la orquesta?

Julia: Bueno, pero ahora ya no existe, tantos años que han pasado, la orquesta esa... se llamaba... de ahí de la ciudad son, los hermanos Díaz, que le llaman.

- ¿Ah, los contrataron?

Julia: Los contrataron, sí, a la orquesta. A todo trapo era el casamiento, gracias a Dios...

- ¿Y suele ser así el casamiento por acá?

Julia: Antes era así, antes sí.

- ¿Antes cuándo?

Julia: Antes... de aquí... por ejemplo, veinte años, yo ya tengo veintidós, ya voy para los veintitrés años de casada que tengo... este... se casaban y hacían fiestas así, fiestas grandes... Por ejemplo, sábados y domingos hacían fiestas, ahora no.

Otro fragmento de la narración de *Julia* no hace más que caracterizar ese mundo particular de vida y el instante de tiempo que la fotografía congeló nos proyecta hacia el pasado pero también hacia el futuro:

- ¿Y te casaste de blanco, con vestido?

- Sí.

- ¿En qué capilla te casaste?

- ¿Querés que te traiga una foto? (Julia me muestra el álbum familiar)

- Dale, dale.
- Hace veintitantos años...
- ¿A ver? ay, mirá estas fotos por favor, este es Miguel...
- Sí (risas).
- ¿Esta es la casa de tu mamá?
- Sí.
- ¿Y quién te había hecho el vestido?
- Lo he comprado hecho.
- ¿Lo compró tu mamá?
- Sí, en Tucumán.
- Qué linda que estás acá..., qué bonita... ¿Y en qué iglesia te casaste?
- Me he casado en la iglesia de Río Seco.
- ¿Dónde es eso?
- De Villa Quinteros más arriba.
- ¿Es una iglesia grande o chiquita?
- Chiquita, una iglesia chiquita.
- Esta es la foto que iba a hacer un cuadro. Esta me saqué a las orillas de la caña.
- ¿En la caña? ¿y por qué te la sacaste ahí? ¿Acá era la fiesta, cerca de los cañaverales?
- Claro, teníamos que cruzar un cerco para ir, estaba lloviendo, teníamos que cruzar un cerco a pie nomás, he ido hasta... saliendo a la otra calle para recién agarrar el auto...

Este momento específico de la entrevista en el que *Julia* me muestra el álbum familiar, sintetizaba el tiempo cotidiano de la identidad familiar. Como “la propia idea de ‘álbum’ remite a una estructura necesariamente discontinua, a la irrupción fragmentaria, a las fotos sueltas, mezcladas, incluso desconocidas, que han perdido su anclaje temporal preciso, su existencia supone no obstante la hilación de una historia, un ‘antes’ y un ‘después’” (Arfuch, 1998: 370), el álbum de *Julia* eran fotos desordenadas en las que la cronología estaba ausente. De modo caótico aparecían ante mí diversas situaciones que marcaban los hitos familiares: el casamiento por iglesia; las vacaciones en la playa con los hijos; la graduación de su hija o la foto de su esposo trabajando en la cosecha de papa en Balcarce. Pero sin duda, fue el retrato de la boda de *Julia* con su largo vestido blanco, su peinado recogido, tomado del brazo de su

esposo, y a sus espaldas el cañaveral, la que otorgaba un excedente de sentido que me posibilitaba comprender el significado de ese mundo de vida para *Julia*.

Celebraciones y tragedias, pueden ser plasmadas en el instante fotográfico. Ambas construyen la trama de la vida diaria. Tanto más cuando en tiempo de migraciones la mujer debe afrontar sola la responsabilidad y el cuidado de los hijos. *Julia* relata el momento en que en ausencia de Miguel debe afrontar el embarazo adolescente de una de sus hijas.

- *Porque me ha pasado... ¿sabés cuándo me ha pasado? Cuando Miguel estaba allá también, en Balcarce.*

- *Que quedó embarazada...*

- *No, ella ya había estado embarazada antes que se había ido él..., pero ella me ha avisado cuando él estaba allá, te juro... si ese día no me ha venido un infarto no me vendrá más, no me vendrá más... porque la manera...*

- *¿Y por qué te lo dijo cuando él no estaba, tenía miedo al padre?*

- *Porque ya andaba... parecía que faltaba poco...*

- *Ah... ¿y qué pasó, Miguel cómo se enteró?*

- *Porque yo ese día he sabido, ese día me ha avisado ella, al otro día yo le he hecho una carta.*

- *¿Y él qué hizo, te respondió la carta?*

- *Y bueno, entonces él no me contestaba y no me contestaba y bueno, al último recibo la carta y me hace decir que quería hablar por teléfono conmigo, porque yo en la carta le había hecho decir todo: yo ya no aguanto más todos los problemas, todo lo tengo que cargar yo... y bueno, y... entonces me habla por teléfono y me dice: “no te pongás a renegar, él se la toma... en la carta me hace decir: la [hija] **me ha muerto**, porque esa es la mimada...*

- *¿La hija me ha muerto? ¿Qué quiso decir?*

- *Quería decir que lo ha muerto a él con la noticia esa que le da, lo que ella ha hecho, siento vergüenza, dice... Y bueno, ella cuando ha leído la carta se ha puesto a llorar, vieras cómo lloraba esa chica... yo pienso que todo eso le ha caído mal al bebé. Aparte que el muchacho para acá ha venido el novio, ha dicho que él se hacía cargo de la criatura, pero que le den tiempo, entonces yo le digo: ¿qué tiempo querés vos? (...) yo le he dicho directamente... entonces él no, que él sí, que se iba a hacer cargo del bebé, y que esto y que este otro... y yo al último lo he corrido: - No me pisés más aquí [le dijo].*

Julia narra ese fragmento en que la historia familiar se vive como drama cuando el bebé, apenas nacido, murió.

Julia, como muchas de las mujeres de Huasa Pampa, se muestran sumisas, pasivas, humildes. La fortaleza escondida tras esta aparente “sumisión” se revela, sin mediaciones, en los momentos de las migraciones.

A través de su historia pretendí reflejar la vida de las mujeres que habitan Huasa Pampa. Si bien la historia de *Julia* –como toda historia de vida- es única, varios episodios del relato muestran puntos cercanos con el resto de las mujeres que entrevisté. Pero, notablemente, *Julia* se diferencia del resto cuando –aunque tibiamente- aparecen en su construcción discursiva condiciones de posibilidad para la formulación de una postura crítica respecto de las relaciones intergéneros.



Etnografía de un pueblo de mujeres

*“En el pueblo de Choré, del departamento de Ycuá Mandiyú,
en un taperé fuera del poblado,
volví a ver a una anciana esquelética,
sentada en un apycá,
bajo un mango.
Se mantenía en la misma posición
en que la había observado al pasar por allí hacía tres años.”*

“Hijo de hombre”,
Augusto Roa Bastos

Las migraciones interzafas, lideradas por los varones, modifican las relaciones intergéneros, pero también repercuten en la vida comunitaria: en su pequeña economía (en tanto tiene lugar una disminución de la circulación de dinero y del consumo, que afectan a los comercios y a las ferias rurales que semanalmente llegan a las comunidades), y en el orden socio-cultural: el inicio del ciclo lectivo y la metamorfosis que sufre el pueblo al convertirse en un pueblo habitado casi exclusivamente por mujeres.

En este apartado tomaré los relatos de algunos propietarios de pequeños comercios y de los feriantes para dar cuenta de la primera dimensión de análisis y, por otro lado, algún fragmento de las entrevistas sobre salud reproductiva a las mujeres de Huasa Pampa.

I

Filomena vive en Simoca, ciudad situada en el Departamento de Monteros, en una finca cañera de apenas 3 hectáreas de superficie en la que, junto a su esposo, cultivan caña de azúcar. Además, Filomena vende en la Feria, productos derivados de la caña: miel de caña, tabletas, alfeñiques. Ella nos describe los impactos de las migraciones en la Feria:

- *Cuénteme Filomena, en la época de verano ¿por su zona hay mucha gente que migra?*
- *Hay sí.*
- *¿Se van a trabajar muchos hombres?*
- *Sí, se van a trabajar afuera, van a Buenos Aires, se van a trabajar porque ya no hay trabajo.*
- *Y cuénteme, ¿se siente que hay menos gente en la feria?*
- *Ah, sí, menos negocios, poco se vende, a veces se vende, a veces no se vende nada... Uno va como viene. Uno viene a buscarse el peso y a veces no lo conseguimos porque no hay plata.*
- *¿Y vienen más mujeres a comprar en esa época?*
- *Ah sí, muchas mujeres, hay muchas mujeres, hombres también vienen pero más mujeres.*
- *¿Se convierte en un pueblo más de mujeres?*
- *Sí, claro, de mujeres.*
- *¿Vienen las mujeres con los chicos, solas...?*
- *Ah sí, con los chicos, con los hijos vienen.*
- *¿Con muchos hijos vienen?*
- *Sí.*

Como *Filomena*, todos coinciden en la caída de las ventas. También para Cesar, el propietario del almacén “La esquina”, en Yonopongo, cañero de apenas 5 hectáreas, los meses de interzafra son difíciles:

- *¿Cuánto hace que estás acá con el almacén?*
- *Y estamos... ¿cuántos años hace ya?*
- (Otra persona): Cinco debe hacer...*
- *No, más, siete años más o menos. Lo único que se trabaja bien son los meses de zafra, desde julio hasta fin de año más o menos. De ahí ya son menos las ventas porque la gente se va a trabajar a Río Negro, Balcarce.*
- *¿Cuánto disminuyen las ventas? ¿mucho?*
- *Y claro, más de la mitad.*
- *¿Más de la mitad?*
- *Más de la mitad, sí.*

- *¿Y vos qué hacés para compensar esa pérdida de ventas? ¿Hacés otra actividad aparte?*
- *Depende si se vende para mantenerse nomás, con la zafra se vende más pero después pagan las deudas...*
- *¿En qué otros sentidos se nota la ausencia de la gente de acá cuando se va?*
- *Y bueno, es que no hay plata, porque no hay actividad, aquí la única actividad es la zafra y bueno, la gente se va...*

Cesar refuerza el sentido de la zafra como motor de la comunidad. Cuando la zafra termina comienza el llamado “mal tiempo” y el éxodo de los migrantes:

- *¿Y cuánta gente calculás que se va, de tus clientes?*
- *Y, debe ser como cien, más o menos, que se van, de hombres nomás ¿eh?, de las mujeres no.*
- (La otra persona): El 70 % de la clientela.*
- *¿Y quedan las mujeres solas?*
- *Las mujeres solas, sí.*
- *¿Y hay cambios en la compra de alimentos cuando están los hombres, o sea, cuando está la familia y cuando queda sola la mujer con los hijos?*
- *Claro, merma, merma.*
- *¿Y qué productos salen menos? ¿Hay alimentos que se venden más cuando están todos y otros que se venden...?*
- *Claro, todo se vende más cuando está toda la gente.*
- *¿No hay algún alimento en especial que se deje de vender cuando no están los hombres?*
- *Ya se deja de vender, merma de todo.*
- *Todo parejo.*
- *Sí, todo parejo.*

En el “mal tiempo”, los comerciantes deben limitarse a cobrar los alimentos que las mujeres compran al regreso de sus maridos o cuando ellos, desde el lugar de trabajo, les giran dinero para solventar los gastos diarios:

- Los comerciantes cuentan que tienen un cuaderno donde les fían y después cuando vuelven los hombres de las migraciones es cuando más circulación hay de dinero y bueno, se ponen más o menos al día.

- Esta casa... el papá de este chico era un comerciante fuerte de acá, él tenía de todo y dice que él cobraba las libretas, claro, los años que hace, [enfatisa] cobraba las libretas a vuelta de año, de manera que cuando venía la zafra y la gente cobraba le pagaba y abrían otra libreta.

- Y la gente puntualmente pagaba.

- Y la gente puntualmente pagaba.

(Otra persona): - Eso sigue pasando, porque la gente que se va afuera, los que migran, algunos póngale, en diciembre y el almacenero éste, el comerciante le aguanta a la familia hasta que vuelva.

- Pero me parece que quizá ha variado un poquito en el sentido de que el comerciante no tiene más remedio...

(Otra persona): - Forma parte de su forma de trabajo, es algo que se venía haciendo y se sigue haciendo, o sea, forma parte de la forma de comercialización. Yo le digo porque comercio con los comerciantes y ellos me comentan también ese tipo de cosas y ahora tienen... se ven también entre la espada y la pared porque actualmente la competencia que tienen con los supermercados, por ejemplo de Monteros... este... hace que los precios de ellos, de los comerciantes sean bastante... un poco diferentes digamos, con respecto a los supermercados, ellos venden un poco más caras las cosas, entonces la gente compra allá, cuando tiene plata compra y cuando no tiene sacan fiado, entonces los comerciantes se ven bastante...

Solidaridad o condición de supervivencia, los pequeños comercios también esperan con ansiedad la llegada de los migrantes y la nueva zafra, en tanto durante el tiempo de la interzafra acuerdan implícitamente que “*tienen que alimentar a la familia (...) Los comerciantes sabemos que... tenemos clientes de todo el año, sabemos que nosotros tenemos que darles de comer desde que se van hasta que vuelven. Ellos [los varones] vuelven y te pagan todo, te pagan todo [repite]*” [Entrevista a C., comerciante, agosto 1999].

Del giro de dinero de los padres también dependerá que los niños comiencen puntualmente el ciclo lectivo: “*Y acá en León Rougés sé que hay chicos que los llevan porque ellos cuentan, la experiencia del viaje, qué hacen y todo ese tipo de cosas y también sé de algunos niños que no los llevan, pero por ejemplo, que empiezan un poco tarde porque no les pagan la cosecha de la uva o de la manzana y los padres no tienen cómo mandarlos a la*

escuela... este... Parece que cuando se va el padre únicamente a la cosecha, gira el dinero desde Río Negro, desde Mendoza, para que la familia pueda seguir subsistiendo acá, y a veces parece que demoran esos pagos, no giran el dinero y los chiquitos se retrasan en el comienzo de clases.” [Entrevista a maestra, agosto 1999].

II

Pueblo de mujeres... Huasa Pampa, pueblo sumido en el silencio. Se siente la ausencia de los que no están, pero volverán. Sus mujeres extrañan la compañía de sus hombres. La migración marca decisivamente el espacio geográfico y las biografías de las mujeres que esperan.

Larga espera que se reduce con la llegada de una carta, una llamada telefónica o el dinero, que siempre falta. Vagabundeo, trashumancia, éxodo fugaz, tiempo que se eterniza. No sólo esperan sus mujeres y sus niños. Esperan también los comerciantes y los ingenios...

Afuera el paisaje cambia su fisonomía. Ya casi no se ven hombres adultos, ni camiones cargados con cañas estacionados uno detrás de otro frente al Ingenio. Sólo se ven mujeres en bicicleta, niña/os y algún/a que otro/a anciano/a sentado/a en las galerías de las casas bajo la sombra de un árbol, tal como describe el poeta Augusto Roa Bastos.

Las mujeres continúan reproduciendo sus vidas y, de algún modo, la vida del pueblo asegurando, con su presencia, la perduración de las instituciones.

Son ellas –aunque también la/os niña/os, anciana/os y varones adultos que no han podido migrar- quienes continúan asistiendo a misa los días domingos; perviviendo los ritos sagrados y las fiestas profanas; comprando los alimentos que no pueden preparar y el vestido que no pueden confeccionar en los pequeños negocios del pueblo; asistiendo a los centros de atención de la salud y planificando la economía familiar y hasta el tamaño de la familia tomando la responsabilidad de decidir, en forma individual, cuántas bocas deberán alimentar.

Como podemos observar en el siguiente fragmento de una entrevista:

- ¿Y otros métodos anticonceptivos no conocen? ¿El espiral, por ejemplo?

Julia: No, ni tampoco he intentado con eso.

-O sea los médicos les dicen que lo mejor son las pastillas...

Julia: - Sí. Yo no he ido a la ginecóloga, yo me hacía ver una sola vez a cada chico.

- O sea, ¿quién decidía el número de hijos que querían tener?

Amanda: - Y ya cuano vienen, vienen.

- ¿Y nunca hubo idea de abortarlos?

*Amanda: - No, no, no, jamás. el primero sí lo quise tener, y bueno después él ha venido de viaje y me ha encontrado así sin prepararme y ya nació el otro y después del otro he tomado yo los anticonceptivos por eso digo, **cuando él se iba de viaje me decía “hacé lo que quieras”.***

- ¿Cómo “hacé lo que quieras”?

Amanda: - Tomá o no tomés, si querés tener otros hijos.

- De última deciden Uds.

*Julia: - Y en verdad **depende de nosotros porque si nosotros nos queremos cuidar nos cuidamos.***

Amanda: - Yo ahora me cuido porque son cuatro y la situación de acá no es muy buena...

La migración –como estrategia de reproducción del grupo familiar y del pueblo– constituye pues un proceso fundamental en estos tiempos cargados de incertidumbre. León Rougés no puede ser imaginada sin la zafra ni la migración.

Conclusiones

“Estamos condenados hasta el invierno ya ...”

M.L

Esta Tesis pretendió *comprender* los procesos de desplazamientos migratorios de tipo laboral de los zafreiros, pobladores de una comuna rural de nombre León Rougés, así como observar los impactos de los mismos sobre dos dominios: la *familia* y la *comunidad*, en dos momentos bien diferenciados: el *momento de la interzafra*, que se extiende de noviembre a abril, y en el cual se ausenta gran parte de la población masculina adulta, y el *momento de la zafra* -cuando es cosechada la caña de azúcar-, tiempo en el que esos hombres ya han regresado de otros lugares para retornar al trabajo y a su condición de *zafreiros*.

La finalidad del estudio consistió en lograr interpretar el flujo de la acción social, los *acontecimientos* y las dimensiones simbólicas de la acción –la religión, el arte, las ideologías, la ley, la moral, el sentido común- partiendo del reconocimiento de la capacidad agencial de los sujetos.

Se intentó interpretar, pues, los significados que los mismos les otorgan a sus experiencias “próximas” (Geertz, 1994) a través de un espectro de imágenes, representaciones e implicaciones emotivas, sin descuidar el hecho de que todo texto resultante de una práctica interpretativa constituye un “acto político” que puede desatar serias implicaciones en las vidas de los propios sujetos y de sus mundos de vida.

Las migraciones fueron interpretadas como prácticas sociales “rutinizadas” que ocurren en la *durée* y que implican tiempos de ausencias y presencias que interfieren en la vida cotidiana comunitaria y familiar.

El *desplazamiento* espacial de los sujetos que penetran otros espacios físicos y sociales implica la capacidad de dominar el espacio social, como sostiene Bourdieu (1999), especialmente “apropiándose” (material o simbólicamente) de los bienes escasos que se distribuyen en él. Dicha capacidad depende de los capitales poseídos, que como vimos, pueden ser nutridos por la densidad de la trama tejida a partir de las redes sociales (pág. 122).

Esta penetración en otros espacios combina aquello que es conocido, lo desconocido o apenas conocido. “Es vivir –permanentemente- en un *espacio mutable*. Implica inevitablemente otro sentido de la morada, de estar en el mundo, significa concebirla como un hábitat móvil,

como una forma de vivir el tiempo y el espacio no como si fueran estructuras fijas y cerradas, sino como fuentes constituyentes de afiliación social, del sentido de identidad, del lugar y de la pertenencia”, como explica Chambers (citado por Bendini y Radonich, 1999: 4) [las cursivas son mías].

Ellos se conforman como, “*siluetas inseguras, en los márgenes del trabajo y en los límites de las formas de intercambio socialmente consagradas*”, situados en la *zona de vulnerabilidad social* que conjuga la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad, como percibe Robert Castel (1997). Individuos ubicados como en “situación de flotación” en la estructura social, que pueblan sus intersticios sin encontrar allí un lugar asignado, prosigue. Para luego interrogarse con respecto a los sujetos: *¿Quiénes son, de dónde vienen, cómo han llegado a esto, en qué se convertirán?*, y a las comunidades de pertenencia: *¿Qué papel vendrían a cumplir las redes de vecindad en este paisaje social que se ha tornado aun más vulnerable?* Interrogantes inciertos que se despliegan como abanicos de acciones insospechadas y que fueron objeto de tratamiento en esta Tesis.

Con respecto al segundo dominio, la *comunidad* -como lugar de pertenencia y referente de la identidad-, desde las narrativas de los sujetos, pude percibir que la misma se erigía como espacio de vida de inalterable importancia para los sujetos. Al respecto nos recuerda el antropólogo A. P. Cohen (1984): “La gente construye simbólicamente la comunidad, haciendo de ella una fuente y sedimento de significado” (pág. 118).

En términos generales, sostuve que la comunidad refiere al *mundo de la vida*, en cuyo seno ocurren los procesos de entendimiento; aquél que brinda a los sujetos los recursos necesarios para la acción y los esquemas interpretativos a modo de *horizonte* de la acción social.

Es, en síntesis, ese *lugar* antropológico que define el antropólogo Marc Augé (1996) en contraposición con el *no-lugar*, referente obligado de las sociedades contemporáneas, en las cuales “ni la identidad, ni la relación, ni la historia se dejan captar” (pág. 98).

Como vimos, la dimensión simbólica de la comunidad se hunde en el pasado y la tradición. Por ello comencé a bucear en la historia de la comuna, cuyos orígenes remiten a fines del siglo XIX, momento en el que se instalan los ingenios azucareros en Tucumán como enclaves alrededor de los cuales comienzan a conformarse pequeños pueblos habitados por trabajadores de los ingenios y sus familias.

Fueron tiempos decisivos: el paisaje social cambiaba abruptamente; frente al molino de azúcar, propio de la etapa artesanal, el ingenio moderno imponía brutales condiciones de trabajo.

Asimismo, en el orden simbólico, de esta fecha data la posible aparición de una leyenda mítica difundida en el Noroeste argentino, conocida como *El Familiar*, que venía a reforzar el disciplinamiento de la mano de obra a través del establecimiento de una “cultura del terror”.

León Rougés, pueblo que sirvió de morada en aquellos tiempos dorados en que los pobladores del noroeste llegaban a Tucumán atraídos por el dinamismo de la actividad azucarera, con sus deseos de trabajar, sus familias, sus objetos, a instalarse en las casillas precarias de las fincas cañeras y de los ingenios para vivir una *vida en tránsito*.

De este modo, con la migración regional durante las épocas de zafra; la mecanización y racionalización del proceso de trabajo y la fijación de la mano de obra a la tierra, pudimos registrar la creación del mercado de trabajo en Tucumán.

Más tarde, veíamos que el pasaje de una región que se conformó a partir de mano de obra migrante estacional proveniente de las que nombré como *tierras del éxodo*, a un tiempo actual caracterizado por la declinación de esa población migrante y la perpetuidad de la migración temporaria nativa en procura de otro lugar, vivida como único destino, llevó casi un siglo. Tucumán pasaba a cargar ahora con esa nominación, cuyas raíces se ubican en aquel período dramático caracterizado por el cierre de los ingenios –otrora símbolos del progreso- y el éxodo masivo de la población durante la década de los años sesenta.

El ingenio Santa Rosa, fundado por una familia de origen francés, los “Rougés” –como el resto de los ingenios- se erigió como uno de los primeros espacios de socialización de la comunidad. Aún hoy continúa siendo referente de la identidad de los pobladores.

Como el lector habrá podido observar en el apartado “*De la historia de León Rougés y sus pobladores. Campesinos y zafreiros*”, la identidad cañera se construyó a partir de un proceso de lucha, conflicto y resistencia con los dueños de los ingenios y grandes propietarios: los actores subalternos se conformaron no sólo como distintos, sino y fundamentalmente como desiguales.

El sentimiento paternalista que originaba el ingenio quedó ilustrado en “*El Ingenio y el rezo de las nueve noches*”, narrado por uno de sus pobladores más antiguos. No obstante, observamos que esa relación histórica de imbricación establecida entre el ingenio y el pueblo basada en la “protección”, enmascaraba, sutilmente, otro tipo de relación, la de *opresión*, que se hace explícita, en los órdenes jurídico, con la aplicación de las Leyes de Conchabo, y simbólico, a través de la leyenda *El Familiar* hacia fines del siglo XIX.

Propuse que la lectura de esta inscripción mítica fuese interpretada en términos de lo que el antropólogo James Scott (1990) denomina *public transcripts* de las elites, como un modo de describir la interacción abierta entre los grupos subordinados y los dominantes; registro que incluye no sólo lo dicho sino también lo “no dicho” en los gestos o expresiones.

Comprendí que del lado de los subordinados -los trabajadores azucareros-, los frecuentes incendios de cañaverales de principios del siglo XX pueden ser interpretados como una *hidden transcript* en el otro sentido que Scott también le otorga: cuando bajo ciertas circunstancias la *hidden transcript* estalla y ocupa la escena tornándose una *public transcript* que se oculta tras el anonimato.

Según afirma el autor, la densidad y cohesión que adquiere la *hidden transcrip* se vincula al tipo parroquial de comunidad pues, en su interior, se crean y recrean cierto códigos, solidaridades, complicidades y contra-culturas.

Por último, añadí otro elemento simbólico importante, definido por la ominosidad: en el ingenio también se inscriben las huellas de un pasado nefasto que le otorgó una nueva y horrorosa funcionalidad, una inscripción simbólica que marcaría indeleblemente a la comunidad y a sus pobladores. Ex - ingenios fueron recreados, durante la última dictadura militar, como campos de exterminio, como *tumbas de metal*. Los fantasmas de la muerte, de los cuerpos mutilados, las presencias de las desapariciones transitaron por sus inmensas estructuras de hierro oxidadas haciéndonos cargo de una muerte *ex ante* a la nuestra, denotando las *marcas* dejadas en la comunidad, en la trama objetiva de *su* nombre y en la trama subjetiva de *otros nombres*, de otredades que se resisten a perecer en el olvido, decía.

Al respecto convoqué al antropólogo Michael Taussig (citado por Isla y Taylor, 1995) quien expresa que el terror mismo constituye un modo de producción de identidades, y se erige alterando, al mismo tiempo, la agencia humana.

A continuación, reflexioné sobre la imposibilidad de los sujetos de armar una única narrativa acerca de ese pasado, mas aun cuando las sociedades emergen de períodos violentos y traumáticos relativamente recientes.

Un pueblo que fue renombrado “Pueblo Independencia”, retornando, luego de siete años de dictadura, al pecado original del cual había sido impostado y sustituyendo aquél nombre ficticio y enunciativo de una “independencia” lograda. De él fueron arrancados diecinueve cuerpos de trabajadores instalando *marcas* profundas en las identidades encarnadas en los cuerpos *mutilados, enfermos, acallados, muertos* que se funden con la brutalidad propia del trabajo en la caña. “El cuerpo no designa solamente la posición social actual, sino también una trayectoria”, como sintetiza Bourdieu (citado por Moraes Silva, 1998: 240).

Como vimos en la historia del pueblo narrada por sus pobladores, el aislamiento no alcanzó sólo la vida pública, sino que a menudo se reificó en hechos concretos de la vida cotidiana suspendiendo la interacción social, poniendo en acto la disolución de los vínculos, plasmando una “huida del mundo hacia el escondite, de la vida pública al anonimato”, un viaje hacia una “emigración interior”, según la expresión de la filósofa Hannah Arendt (1964: 32).

Traté de comprender este complejo proceso -cuya multidimensionalidad sin límites brotaba en las narrativas enfrentadas de los propios sujetos- a partir del concepto arendtiano “banalidad del mal”, como propia incapacidad de inicio de nada y capacidad de destrucción de todo, para luego afirmar: “Por aquellos tiempos la vida se tornó banal, porque la muerte también lo fue.”

Mi hipótesis se fundaba en que la banalidad, entendida en esos términos, impregnó la vida de los individuos exacerbando situaciones de aislamiento y soledad y suspendiendo en

algunos de ellos el pensamiento y la acción, o creando patrones de identificación con lo que era considerado por el régimen como “el bien” (la despolitización o apolitización), para distanciarse materialmente y espiritualmente del “mal” o de los detentores de este.

En mi opinión, afirmé que dicha banalidad puede ser pensada como objeto depositario de la contradictoria versión de los sucesos, más que atribuirla a la supuesta ausencia de memoria por parte de los sujetos. Como expresa Jelin (2000): “El espacio de la memoria se constituye como espacio de lucha política sobre cómo procesar el pasado represivo (pág. 7). Podemos decir, entonces, que la historia de León Rougés, como así la historia de tantos otros pueblos y biografías, se escinde en dos momentos: pre y post - dictadura militar.

Como declarara Alfred Schutz, el pasado es la imposibilidad de deshacer lo que se ha hecho. En este sentido, expresé que la memoria cumple un rol significativo como mecanismo cultural que refuerza ese sentimiento de pertenencia y, tal como afirma Elizabeth Jelin (2000), “la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido” (pág. 10).

Los relatos acerca del pasado constituyen interpretaciones del mundo que son plasmadas en el acto discursivo. La riqueza de la perspectiva del actor resulta de la posibilidad de hacer emerger la pluralidad de perspectivas que coexisten en la cacofonía, las voces de los propios actores y aquellas voces que representan las instituciones de la comuna: religiosas, comunales, etcétera, así como sus propias representaciones, imágenes y metáforas acerca de la alteridad, de lo sagrado, de los objetos y sucesos pasados.

Dentro de las representaciones que construyen los sujetos, privilegié tres instancias de diferente orden que, como expresé en el Capítulo III, tienen en común haber moldeado de un modo u otro, pero *de todos modos*, la identidad de estos trabajadores: las construcciones cognitivas y afectivas -históricas y contemporáneas- sobre la *comunidad*, la tierra de origen, como espacio en el que las dimensiones físicas y simbólicas están permanentemente entretejiéndose; sobre el *ingenio*, ubicado dentro de la comunidad, como lugar en el que imperan relaciones de producción y laborales, pero también como símbolo de la relación con el ambiente y socialización de los pobladores, espacio en el que lo secular y religioso se imbrican mutuamente y, por último, sobre aquél hecho de violencia política que impregnó las vidas de los habitantes: la *dictadura militar* del período 1976-1983, que eligió como “espacios de muerte” (Taussig, citado por Isla y Taylor, 1995) a los propios ingenios y escuelas rurales prolongando, de este modo, la “cultura del terror” a los pueblos rurales dispersos por todo Tucumán. Citando a estos autores, expresé que la misma puede reconocer sus orígenes en los años del nacimiento del Ingenio moderno con el mito construido alrededor de un perro llamado *El Familiar*. Ambos órdenes fueron marcando hitos en la construcción de la memoria colectiva de la comunidad que nos conducen a reflexionar también acerca de la agencia humana y la (im) posibilidad actual de construir *ex post fact* una acción colectiva eficaz.

Desde otro lugar, la lectura de la comuna nos enfrentó con un 27.5% de la población con necesidades básicas insatisfechas; bajos niveles de escolaridad (más bajos aún en las mujeres); déficit en la edificación de las viviendas. La ausencia del Estado, el aislamiento social, se conjugan con los dramáticos niveles que alcanzó la desnutrición infantil en los últimos meses¹³⁸ y la carencia de servicios de salud suficientes para albergar a la población que carece, en gran porcentaje, de una obra social.

Pero, además, los caminos de tierra de León Rougés se tornan intransitables con las lluvias. Los chicos no pueden asistir a la escuela, ni a caballo, ni a pie; no hay siquiera un lugar donde enterrar a sus muertos.

Como vimos, en estos lugares lo sagrado también se funde con lo mágico. Es un pueblo que brinda permanente devoción a sus santos y patronos y organiza su vida cotidiana en torno a las celebraciones religiosas.

En él, la solidaridad se presenta como correlato del impacto de la modernidad en el nivel de lo local: la exclusión como pérdida de pertenencias, fragmentación social y el individualismo.

Frente al aislamiento y el olvido por parte de los gobernantes, claramente percibido y denunciado por sus pobladores, aparece el “clientelismo político” experimentado en la vida cotidiana de los actores, quienes aprendieron a utilizar estos recursos a través de su uso y del tiempo.

En Leon Rougés el clientelismo penetraba también en el plano laboral a través de la distribución de los Planes Trabajar. Como vimos, la dominación política de los poderes locales se tornaba cada vez más clientelística y brotaba también en la organización de la acción colectiva “parroquial”, como define el historiador Charles Tilly a este tipo e acción que comienza y termina en los confines de la comunidad, y a la que dediqué un lugar en el texto.

*“Y, nosotros... cómo es... el que lo dirige al sindicato... Ya tenemos que esperar, de ellos, de los que dirigen el sindicato... para esperar para que... si nos llega el tiempo del trabajo ese de los Planes [Trabajar]... [...] **Estamos condenados hasta el invierno ya ...**”,* se tornó una expresión plena, que dio sentido a la estructuración simbólico-discursiva.

Presenciar la transmutación de León Rougés en un escenario de *conflicto*, un “campo conflictual” (Scribano, 1998) o “arena” (Long, 1997) en el que se desarrollaban las acciones colectivas y la protesta toma forma, implicó observar otra arista. La construcción de un “nosotros”, como parte del proceso de conformación de la identidad colectiva, se percibía a través de la constitución de redes sociales que conectaban a los pobladores, a los trabajadores y

¹³⁸ Finalizando este capítulo y en un momento en que se publicitan los datos dramáticos sobre la pobreza en nuestro país (más pronunciados entre los niños y adolescentes), en la localidad sureña de Villa Quinteros, en Tucumán, la Asamblea Popular denunció el aumento del 600% en los casos de desnutrición infantil: de 32 niños desnutridos entre 2 y 6 años de edad que llegaban a los centros de salud en diciembre de 2001, 204 niños llegan hoy para ser atendidos en dichos centros (Página/12, 20/5/02). La fotografía del cuerpo “biáfrico” de una niña tucumana desnutrida de apenas un año y medio de edad –ya compensada–, como un relato del horror, de otro horror, nos interpela desde otro lugar para pensar el sentido ontológico de nuestra praxis. Suspensión de la palabra ... ya nada queda por decir.

a los sindicalistas en el marco de la protesta contra el dueño del ingenio Santa Rosa por incumplimiento en los pagos y despidos de trabajadores.

El momento de la zafra coincidió con el tiempo de la protesta contra el ingenio, tiempo distinto al de la pacigüedad que caracteriza la interzafra. El mismo sintetizaba la *aparición de lo político* en la comuna y descubría los conflictos internos.

No obstante, en *Imposibilidad de ser ...* mi argumentación -que se nutrió nuevamente del pensamiento de Hannah Arendt- para reflexionar acerca de la conformación de las identidades políticas en estos sujetos y la imposibilidad de fundar en ese momento una acción colectiva eficaz, se basó en entender al trabajo como espacio de imposibilidad de constitución de identidades políticas (Arendt, 1998). En palabras de Arendt, el reino de la necesidad prima por sobre el de la libertad y el aislamiento es condición *sine qua non* del trabajo. Propuse entonces, relacionar la experiencia traumática de una sociedad que emergió de un período marcado por la violencia institucionalizada con la situación actual de aislamiento político y sindical de los zafreiros y la (in) capacidad para construir agencia.

En el Capítulo IV, partí de la hipótesis de un estado de *vulnerabilidad social fundante* de estos sujetos que podemos ubicar históricamente en la etapa del pasaje de la manufactura a la constitución del ingenio azucarero moderno hacia fines del siglo XIX, definido por relaciones laborales precarizadas desde el origen y me interrogué acerca de cuán nuevas eran las nuevas formas de precarización.

Además, como argumenté en dicho Capítulo, lejos de consideraciones que posibilitan imaginar a este sujeto un *trabajador libre*, en el sentido marxista, la figura del migrante, aquel que no está atado a un lugar, para a ser, contradictoriamente, “un ser dominado, un ser que introyectara el poder represivo de la organización del trabajo y de la organización social” (Silva, 1998: 74) [mi traducción].

Este sujeto, en apariencias “libre” de vender su fuerza de trabajo en el mercado, se encuentra más que nadie aún amarrado a las formas de dependencia laboral, al *nexo puramente material*, producto histórico de los individuos (Marx, 1974).

Precisamente, esa introyección se exhibe de modo obsceno en el cuerpo: 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. Cuerpos desgastados y silencios prolongados, son la expresión más acabada. Es esa misma “especie de parquedad comunicativa de la comunidad campesina”, de la que habla el escritor Augusto Roa Bastos en sus escritos, que percibí en los sucesivos encuentros.

Durante la zafra, el mismo trabajo en los cañaverales va degradando los cuerpos de los zafreiros por la exposición a largas jornadas de sol intenso, o de lluvias, de heladas o rocío, cargando el peso de las cañas hachadas y acelerando, de este modo, el proceso vital del

envejecimiento. Durante la migración, el cuerpo seguirá soportando largas jornadas bajo el sol y cargando sobre sus espaldas el peso de la maleta que alberga la cosecha.

Por ello decidí hablar de *migración forzada*, tomando la expresión de Moraes Silva (2001), “impuesta por la estructura social, económica y política” (pág. 290), que actúa acentuando la flexibilidad del trabajador de acuerdo con las necesidades de un mercado que dicta qué tendrá que cosechar, moldeando de este modo una *identidad metamorfoseada* que corroe no sólo afiliaciones sindicales sino también comunitarias; un trabajador que va cambiando no sólo de trabajo, sino de espacio y de relaciones laborales y sociales que no alcanzan a cristalizar sin mutar su condición de asalariado precario y, como expresa Castel (1997), estableciendo nuevas “sociabilidades flotantes que ya no se inscriben en apuestas colectivas” (pág. 421).

En efecto, en los últimos años del siglo XX asistimos, entre otras cosas, a una profundización de la incertidumbre provocada por una “permanente migración temporaria” (Moraes Silva, 2001). Gente que parte fabricando su propia condición de *nómades sin tierra*; al desvanecimiento de la capacidad de organización colectiva de estos sujetos, y con ella, a la pérdida y el retroceso en la conquista de los derechos sociales que devinieron en derechos políticos, así como la imposibilidad de construir una identidad política ligada al trabajo en tanto generador de valores de fuerte poder integrador (Castel, 1997: 417).

La tradición, como elemento configurador de identidades, no es ahora suficiente para reavivar el espíritu rebelde de los trabajadores rurales azucareros de otrora. Como antaño, el trabajo no puede ya entenderse en tanto espacio de emancipación, si alguna vez lo fue. Las fugaces protestas, tal que “microacontecimientos erráticos” (Badiou, 1990), atadas a la vieja matriz sindical se esvanecen en la demanda clientelística, señalé.

En el caso de estos sujetos en particular, no obstante, la precariedad de las condiciones laborales -en uno y otro espacio laboral- es compensada por la densidad de la trama construida por las relaciones sociales basadas en la proximidad del contacto personal que se generan en la comunidad rural que habitan.

Como vimos en el Capítulo V, las migraciones interzafras impactan también en la comunidad. En este caso, ello se traduce en cambios fundamentalmente de tipo económicos (en tanto tiene lugar una disminución de la circulación de dinero y del consumo, que afecta a los comercios y a las ferias rurales que semanalmente llegan a las comunidades), y culturales: el pueblo se convierte en un *Pueblo de mujeres*, pues los comportamientos migratorios en el mismo se ven atravesados por relaciones de género que se traslucen en procesos liderados por los varones.

La mirada, puesta ahora sobre la familia, me condujo a observar las continuidades y cambios que pueden rastrearse históricamente, hacia fines del siglo XIX, en el período del nacimiento de la industria azucarera.

Como hemos visto, la incorporación de la familia al trabajo en el ingenio estuvo ligada a la necesidad de un mercado de trabajo capitalista en formación que dependía del trabajo de toda la familia durante la zafra, pero sólo del varón durante el tiempo muerto. Ello actuó sobre la “moralidad familiar” (Stolcke, 1986) potenciando relaciones conyugales frágiles así como cierto margen de independencia en la mujer.

En el pequeño poblado de Huasa Pampa, 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... tuvo como finalidad lograr desanclar ciertas preconcepciones teóricas que 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.

La *Vida de Julia* trató de dar cuenta de ello, cuando esta mujer se expuso a narrar sin reparos las celebraciones pero también los dramas familiares, lo que ocurre detrás de los muros y se silencia en la intimidad más íntima.

Huasa Pampa, sus instituciones, durante el llamado *mal tiempo*, depende de “ellas”: la pervivencia de los ritos sagrados y paganos, la supervivencia de los comercios, los festejos, la continuidad de su historia.

En fin... Aun, las narrativas busquen la restitución del lazo en el refugio de esa comunidad de espacio y tiempo alejando la posibilidad de la desafiliación o muerte social (Castel, 1997), relatos desgarrados intentan huir del desasosiego.

Nafragio anunciado. Voces desperdigadas. Estallidos fugaces. Realidad perversa. Todo parece reducirse a la inmediatez, a la supresión de lo político.

Buenos Aires, Mayo de 2002

Anexo I

Datos Estadísticos

INDEC

CENSO Año 1991 (por localidad)- Resultados definitivos

PUEBLO INDEPENDENCIA

☞ incluye ingenio Santa Rosa conocida también como “León Rougés

Cuadro 6: Datos sociodemográficos

Localidad	Departamento	Viviendas	Varones	Mujeres	Total población	Total población (Censo 1980)
☞ Pueblo Independencia	Monteros	656	1.345	1.273	2.618	2.496

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC, 1991.

Cuadro 7: Población de 14 años y más por condición de actividad económica y categoría ocupacional, en %

LOCALIDAD Y SEXO	POBLACION DE 14 AÑOS Y MÁS						
	TOTAL	CONDICIÓN DE ACTIVIDAD ECONÓMICA		CATEGORÍA OCUPACIONAL			
		Económicamente activa	No económicamente activa	Total ocupados	Obreros o empleados	Trabajador por cuenta propia	Trabajador familiar sin remuneración fija
	Varones (904)	65,5	34,3	56,9	49,0	6,3	1,5
Mujeres (863)	22,2	77,2	16,0	12,7	2,5	0,7	

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC, 1991.

Cuadro 8: Viviendas particulares ocupadas por tipo: disponibilidad de inodoro o retrete c/ descarga de agua y procedencia del agua, en %

		VIVIENDAS PARTICULARES OCUPADAS									
LOCALIDAD	PUEBLO INDEPENDENCIA	TOTAL	TIPO DE VIVIENDA			DISPONIBILIDAD DE INODORO O RETRETE C/DESCARGA DE AGUA			PROCEDENCIA DEL AGUA		
		583	"A"	"B"	OTRO	TIENE	NO	DESCONOC	CORRIENTE DE RED	OTRA PROCEDENCIA	IGNORADO
			49,7	40	10,3	67,8	30,4	1,9	96,2	1,9	1,9

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC, 1991.

Cuadro 9: Población total por edad y sexo, lugar de nacimiento y cobertura de salud, en %

		POBLACIÓN TOTAL											
LOCALIDAD	PUEBLO INDEPENDENCIA	TOTAL	GRUPOS DE EDAD					LUGAR DE NACIMIENTO			COBERTURA DE SALUD		
			0-4	5-9	10-29	30-64	65 y Más	Argentina	País limítrofe	Otros	Tiene	No	Ignorado
	Varones	1.345	10,4	12	35,7	35,7	6,2	99,8	0,1	0,1	78,1	21,3	0,6
	Mujeres	1.273	10,8	12,6	32,5	37	7,1	100	0	0	78,2	21,1	0,6
	Total	2.618	10,6	12,3	34,1	36,3	6,6	99,9	0	0,1	78,2	21,2	0,6

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC, 1991.

Cuadro 10: Población de 5 años y más por asistencia escolar, en %

POBLACIÓN 5 AÑOS Y MÁS										
LOCALIDAD	TOTAL	ASISTE		NO ASISTE PERO ASISTIÓ				NUNCA ASISTIÓ	IGNORADO	
		Primario	Otros niveles	Primario		Secundario				Terciario/Universitario
PUEBLO				Incompleto	Completo	Inc.	Completo			
INDEPENDENCIA										
	2.341	23,0	10,5	22,3	24,6	9,1	4,5	1,5	3,6	0,6

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda, INDEC, 1991.

Anexo II

Expresiones populares artísticas en León Rougés.

De mitos y leyendas

+

“El Familiar”

La leyenda de “*El Familiar*” es muy conocida en Tucumán y muchos autores hablan de ella como de una “leyenda represiva”, en tanto sirvió para el disciplinamiento de la mano de obra, sobre todo indígena, en los inicios del despegue de la industria azucarera. Esta leyenda representa la encarnación del demonio representada por un enorme y feroz perro negro. Algunos decían que lo habían visto rondar por las noches por los ingenios con llamas en los ojos, arrastrando cadenas. Otros dicen que no era un perro sino una gigantesca serpiente conocida como el “Viborón” que se escondía en los sótanos. El más famoso fue el Familiar del ingenio “Santa Ana”. Cuentan que la bestia cortó en una oportunidad el paso del convoy que inauguraba el tramo ferroviario tendido entre el ingenio y la localidad de Río Chico. De este modo, nació la creencia que El Familiar se oponía al progreso, aunque también podía actuar como símbolo de la faz omnívora del progreso.

“El Carballito”

El ‘*Carballito*’, personaje de una leyenda ligada a la religión, “fue un pobre ciego limosnero; quiso el destino jugar con él; y fue una tarde en que todo se mantenía quieto, la atmósfera más bien pesada, el cielo plomizo.

Tres personas llegaron al rancho del ciego y lo invitaron con engaños hacia un lugar apartado de la ciudad de Tucumán, un poco más allá del Puente de los Suspiros. Cuando al llegar a un montecito lo ataron al tronco de un árbol, después de haberlo abofeteado y estropeado de la manera más cruel; después, lo dejaron y, al cabo de una semana, dos personas lo encontraron muerto. A pesar de tantos días su cuerpo y su rostro estaban como si recién hubiese acabado de morir, pero a su lado, una rica vertiente (según dicen, que antes no existía), había brotado como una señal para que se lo hallara, y así ocurrió que esos dos hombres que iban sedientos, al arrimarse a beber, con la consiguiente sorpresa, se dieron con un cuerpo y al acercarse vieron que era Carballito. La boca del muerto parecía como si exclamaran sus labios palabras consejeras de alivio, sus expresiones terminadas por el castigo de los días; el alambre con que lo ataron ya había penetrado en sus carnes, pero lo que asombró fue el rostro porque parecía como si estuviera vivo, hacía compás con la creación de la vertiente, y se advertía el milagro.

Fue un ciego muy querido y conocido por todos los barrios de Tucumán; muy pronto se enteraron estos de que fue encontrado muerto y en qué forma terminaron los criminales con su existencia. El pueblo, la fe popular, lo hizo santo, y empezaron las promesas, y al ver cumplirse éstas se convirtió en fe de todos. Las promesas fueron en distintas formas: primero se pusieron luto, por un mes, dos meses, tres. Otros con algún regalito a su tumba o ya una moneda en su alcancía de tarro, ya paquetes de velas, pero siempre de color. Tomaba cuerpo su historia y en diversos puntos de las campañas, así como de Santiago del Estero, empezaron a plantar cruces de itín o de algarrobo con su correspondiente tarrito colgado del brazo abierto de la cruz. Los promesantes llegan con su rezo en los labios, con ganas de cantar alabanzas y dormirle al dolor. Se notan junto a sus cruces bultos de mujeres enlutadas, haciendo una rueda y a manera de puerta una entrada permitida por los concurrentes para dar paso a los que quieran besar la cruz o entregar alguna moneda.

Hoy como toda cosa tiene su principio y fin, sólo se notan las cruces de Carballito envueltas en el polvo del camino, sus tarritos sin capa ya no tienen moneditas pobres, sólo se encuentra en su interior alguna flor caída por casualidad de la sina-sina.” (Canal Feijóo, 1937: 52/53).



“El Kakuy”

Otra de las leyendas que aún se transmite es la leyenda del “*Kakuy*”, transformación ornitomorfa de un conflicto incestuoso entre hermanos” (Canal Feijóo, 1937: 48).

La tradición ha tejido diversas leyendas sobre el origen del triste canto del kakuy, buho que llora por las noches en los montes del centro y norte de Tucumán. Una de tales versiones es la escrita por Martiniano Leguisamon y que cuenta: “Fue allá, en el tiempo de los soles largos, entre las quebradas de una sierra del Tucumán, donde vivían dos hermanos. El varón se internaba todos los días en los bosques para buscar alpamisqui –la miel de la tierra-, y a juntar algarroba; mientras la hermana cuidaba la choza, hacía la comida con frutas y pescado y fermentaba la chicha. Una tarde volvió el hermano cansado de recorrer el monte sin encontrar miel y la hermana en venganza le ocultó la comida. Entonces él ofendido, pero disimulando el enojo, le dijo: _Hay un árbol que tiene en la copa una enorme lechiguana, pero como es muy alto y delgado no puedo bajarla, tú que eres más liviana podrías subir... Contenta lo siguió y ambos treparon a un mistol, y cuando estuvieron arriba, él descendió quebrando los gajos para que no pudiera bajar y se alejó corriendo. Ella le imploraba piedad en vano; pero el hermano no volvió. Allí le sorprendió el sueño frío, transformada en ave, y desde entonces está condenada a llorar en la noche llamando al ausente: ¡Turay! ¡Turay! ¡mi hermano! ¡mi hermano!

+

“La Viuda”

“*La Viuda*” es otra de las leyendas conocidas en León Rougés. Ella “es una mujer alta, delgada, y se la ve por los puentes, en los caminos, por los lugares más apartados y siempre de noche. O bien en las mismas calles de la Ciudad, siempre a mitad de cuadra, parada, como si esperara a alguien, o como si viviera en el aire, sin importarle de nadie; aunque mostrando sus sonrisas a los hombres; no a las mujeres, a las que aborrece y esquiva con andar ligero; su manta negra al colmo con el viento suave. Y cuentan que hasta llega a acompañar a los hombres, o se cruza de improviso por delante de toda persona, produciéndole el consiguiente espanto.

Cuentan que la causa de esto fue así: "Que el hijo quiso ser algo al verse cansado de la pobreza. Tenía que hacer mal al miembro más querido de su familia; pero no eran nada más que él y su madre. y la mala intención le convenció y llevó a su fin el plan, y así fue que lo hizo con su propia madre, para tener éxito en su ambición y cumplir con los requisitos de la magia."

El vive tranquilo a la vista de todos. Pero su conciencia debe dolerle, mientras que “*La Viuda*” lleva su triste vida por ahí. Las madres asustan a sus niños molestos: "¡Cuidadito! Si no obedeces te entregará a “*La Viuda*”. ¡Uúi, ahí viene. . . velai “*La Viuda*”...

Este caso es cierto. real. La pobre mujer anda por las orillas espantando a chicos y grandes. De noche, en los puentes, se para, y como si meditara en su suerte, o como si su alma recibiera algún alivio, o cumpliera algún rito con la nada, se mantiene quieta, su mirada como la del Kakuy, siempre al cielo, y cuando nota que alguien se acerca o pasa, es como si volviera, a la vida, y busca contacto; pero no encuentra nada, porque "espanta" y todos le huyen” (Canal Feijóo, 1937: 60).



“La Salamanca”

La Salamanca es una cueva o un remanso, lejos de todo, hasta del ruido. Algunas noches se siente música muy lejana al oído; se tiene la impresión de una farra completa en el monte.

Dicen que un tal Luciano es tonto, y que es a causa de que cierta noche, al andar cazando vizcachas, de pronto sintió esa música y como le gustaba tanto se interesó en ir al baile. Se fue internando con la gula del sonido del violín, del bombo, del acordeón, de la flauta, y como iba solo dió con el lugar exacto de donde brotaba la música y al ver a una viejecita que se hacía la distraída a su vista, se acercó a ella y le habló del baile y ésta le dijo que pase a aprender algo, a hacerse querer por las muchachas; "pase, niño, a la sala manca y vaya sabiendo algoito", le dijo la vieja. Y como Luciano era algo valiente, la curiosidad fue tal, y ya también la música se hacía tan imposible de que otros la consiguieran y él la había conseguido que aceptó la propuesta. Para ello antes tenía que desnudarse por completo, entregar la ropa a la vieja de pelos caídos por los ojos que por momentos parecía una bolsa de trapos sucios; tenía que hacer algo más; a la entrada de la salamanca dicen que está puesto un crucifijo, y antes de pasar por delante de él debía escupirlo, negarlo y reírse de los justos, de los con fe. Todo esto hizo Luciano y una vez allí dentro, se le enroscó en las piernas una víbora, luego un sapo se le puso a los pies y una aralia le sorprendió en las orejas, pero a todo esto no tenía que temer Luciano, y cumplió la prueba, la primera prueba, con mucha seguridad de coraje. Por último una lechuza le silbó al oído y la última prueba fue de ver con sus propios ojos al mismo Mandinga, y al aparecersele éste rodeado de niñas bailarinas desnudas por completo, el miedo venció al coraje, con sólo notar la presencia burlesca del Mandinga. Volvió a la realidad, pero ya se encontró con sus ropas, tirado en el suelo, perdido entre los quimiles; recordó lo ocurrido, se acordó de los suyos y tomó el camino a todo escape, corriendo por entre los cardos, y aún más, cuando vio la luz de su rancho, pegó un grito de “máamai” y cayó de bruces para olvidarse de todo y vivir para la nada. No resistió al poder de la salamanca y dicen que por eso es tonto y anda por los caminos, hablando a solas y, a veces, peléandole al Mandinga, y de pronto con un *úñui mamai*, se da a la carretera” (Canal Feijóo, 1937: 56/57).



“La laguna del Tesoro”

Esta leyenda remite a las comunidades originales que habitaron la provincia de Tucumán. “La laguna del Tesoro se encuentra a sesenta kilómetros de Concepción, a una altura de 2.500 metros sobre el nivel del mar, entre dos pequeños cerros. Su profundidad, desconocida en el centro, oscila entre cincuenta centímetros y tres metros en la orilla. Cuenta una vieja tradición que a esta laguna fueron arrojados los indios calchaquíes cuando fueron perseguidos por las tropas españolas. Todas sus riquezas en metales y piedras preciosas y una gran cadena de oro de inverosímiles eslabones con la cual los indios iban a cercar una población cuyos cimientos aún existen: la Ciudacita.

En el fondo de la laguna vive un toro, de dimensiones colosales, cuyos cuernos tal vez son de oro macizo. Es el cancerbero del tesoro calchaquí, y cuando alguien intenta despojarlo, la laguna se agita, el viento sopla con violencia tremenda y el toro aparece echando torrentes de fuego por boca, ojos y narices.”

Por último, quería hacer referencia a las *randeras*, mujeres tejedoras típicas de esta zona, cuyos tejidos constituyen una verdadera expresión folklórica y artesanal de la provincia.

Anexo III

Decreto de Desregulación N° 2284/91

El Decreto de Desregulación implementado el 31 de octubre de 1991 consta de 8 Capítulos y 2 Anexos que versan sobre:

- I. Desregulación del comercio interior de bienes y servicios
- II. Desregulación del comercio exterior
- III. Entes reguladores
- IV. Reforma fiscal
- V. Mercado de capitales
- VI. Sistema único de seguridad social
- VII. Negociación colectiva
- VIII. Disposiciones generales

Anexo I

Junta Nacional de Granos
Junta Nacional de Carnes
Instituto Forestal Nacional
Mercado de Concentración Pesquera
Instituto Nacional de Actividad Hípica
Corporación Argentina de productores de Carne
Mercado Nacional de Hacienda de Liniers

Anexo II

Comisión Reguladora de la Producción y Comercio de la Yerba Mate
Mercado Consignatario Nacional de Yerba Mate
Dirección Nacional del Azúcar.

El texto de dicho Decreto comienza de la siguiente manera:

“Buenos Aires, visto las leyes del 26 de noviembre de 1990 y considerando que es forzoso continuar el ejercicio del poder de Policía para afianzar y profundizar la libertad económica y la reforma del Estado con el objeto de consolidar la estabilidad económica, evitar distorsiones del sistema de precios relativos y mejorar la asignación de recursos en la economía nacional a fin de asegurar una más justa y equitativa distribución del ingreso (...) Que en tal sentido se torna imperioso instrumentar medidas y dejar sin efecto otras existentes con el objeto de facilitar el comercio interno y externo propendiendo a a desregulación de distintos mercados y a la simplificación del sistema tributario que por su compeljidad afecta directamente a los consumidores, a importantes sectores productivos y a los exportadores (...) Que en tal sentido el gobierno nacional busca a través de las medidas adoptadas por el presente Decreto, atenuar los efectos de la situación de emergencia sobre las categorías sociales más desfavorecidas, profundizando la libertad de mercados con el objeto de afianzar la estabilización de los precios y provocar la disminución de aquellos artificialmente elevados por efecto de regulaciones o monopolios legales que provocan falta de competencia y transparencia en muchos mercados...”¹³⁹ (Diario Clarín, 1/11/91)

A continuación expresa:

“...Que una vez eliminadas las intervenciones y regulaciones del Comercio Exterior e Interior no se justifica la existencia de numerosos organismos públicos, creados a partir de la crisis mundial de la década de 1930, que no resultan aptos para los umbrales de la Argentina del siglo XXI...”

Más adelante hace alusión a la producción y comercialización de algunos productos agropecuarios entre los cuales se encuentra el azúcar:

“...Que la Ley N° 19.597 ha regulado la producción, industrialización y comercialización de materias primas sacarígenas, azúcar y subproductos en todas sus etapas, incluyendo sus aspectos económicos, financieros y sociales, advirtiéndose en el mensaje de elevación del Poder Ejecutivo Nacional que la sanción de la misma tendía a dictar un regimen

¹³⁹ Las citas que se reproducen a continuación han sido extraídas del suplemento especial del Diario Clarín. Sólo extracté aquellas que aluden a la reforma del estado, la liberalización de los mercados y desregulación de la actividad azucarera y a la disolución de los entes reguladores.

provisorio, el que actualmente constituye un factor de pérdida de competitividad de la actividad azucarera. (...) Que existen razones económicas y sociales para desregular la actividad, puesto que la grave crisis por la que atraviesa la actividad azucarera requiere de medidas tendientes a su efectivo fortalecimiento (...) Que la Dirección Nacional del Azúcar cumple funciones estrechamente vinculadas con la intervención del Estado en la industria azucarera y fue entendida como autoridad competente para entender en la regulación y contralor técnico de la producción, industrialización y comercialización de materias primas sacarígenas, azúcar y subproductos en todas sus etapas. Que la desregulación de la industria azucarera implica la disolución de la Dirección Nacional del Azúcar.”

En el capítulo III referido a “Entes reguladores” el Art. 50 y 51 promulgan:

“Libérase el cultivo, la cosecha, la industrialización y comercialización de caña de azúcar y de azúcar en todo el territorio nacional.”

En tanto el Art. 51 se refiere específicamente a la venta de azúcar:

*“Derógase el decreto 1079 del 14 de junio de 1985 y sus modificatorios”.*¹⁴⁰

Las consecuencias que esta política de apertura económica implicó sobre este sector en particular son las siguientes: la eliminación de los cupos de producción de azúcar y de fijación del precio de la caña que bajó; la eliminación de las cuotas de abastecimiento del mercado interno y la obligación de exportar azúcar; se permitió la importación de bienes de capital sin pago de aranceles; se disolvió la DNA y todo ente regulador; se privatizó la línea ferroviaria a Tucumán. Pero lo más trascendente es lo que ello determinó: la contracción y crisis de la producción cañera.

¹⁴⁰ El mismo establecía un régimen de producción azucarera por depósito y maquila de caña de azúcar, que si bien fue calificado de voluntario, impone la obligatoriedad de pagar por la materia prima un precio mínimo, entregando parte de la producción de azúcar obtenida de la industrialización de la caña de azúcar. Mediante este arreglo el ingenio procesaba la caña de azúcar de los productores y le entregaba un 52% de azúcar mientras el ingenio se quedaba con el 47% en parte del pago por su servicio de molienda.

Anexo IV

GRAFICOS

sobre Salud sexual y Reproductiva. Monteros, 1999.

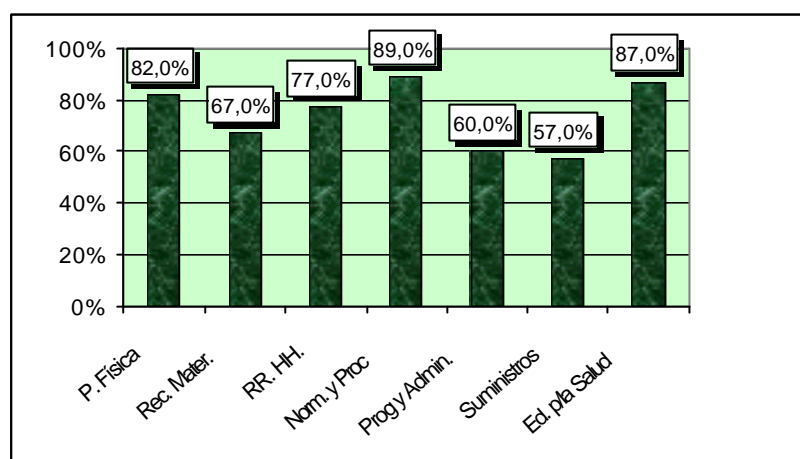
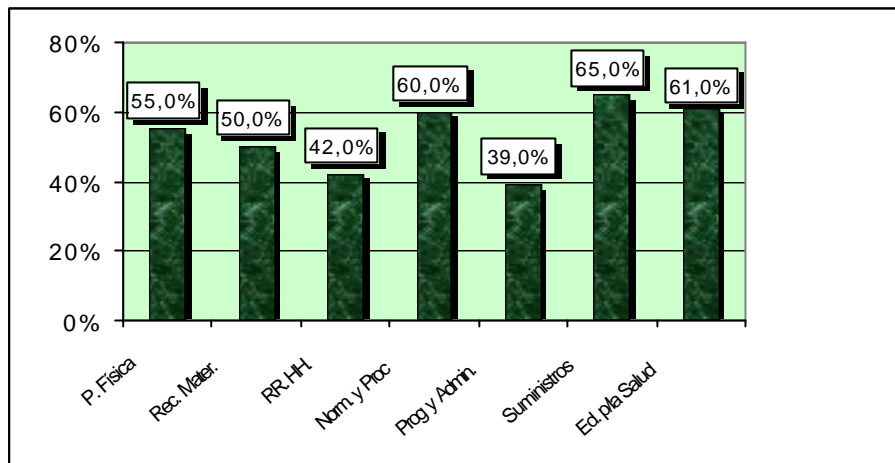


Gráfico 1: Atención Ambulatoria Pediátrica

La planta física, RR.HH., normas y procedimientos y educación para la salud tienen un porcentaje arriba del 70% siendo aceptables.

Los items de recursos materiales, programación y administración se encuentran en el rango del 67 y 57%, siendo estos insatisfactorios.

Gráfico 2: Internación en Pediatría



Absolutamente todos los rubros analizados se encuentran con valores por debajo del 60%, mostrando un estado insatisfactorio, siendo crítico en lo referido a programación y administración.

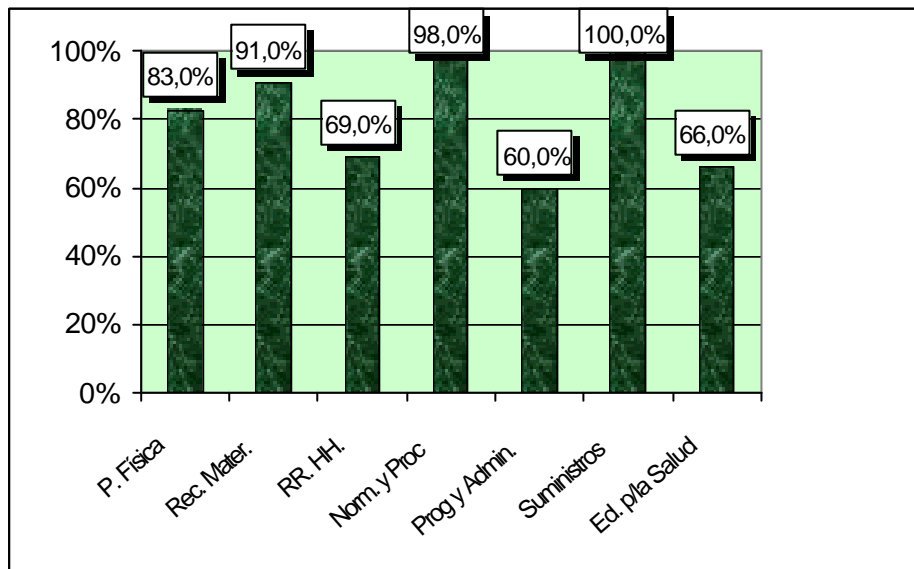
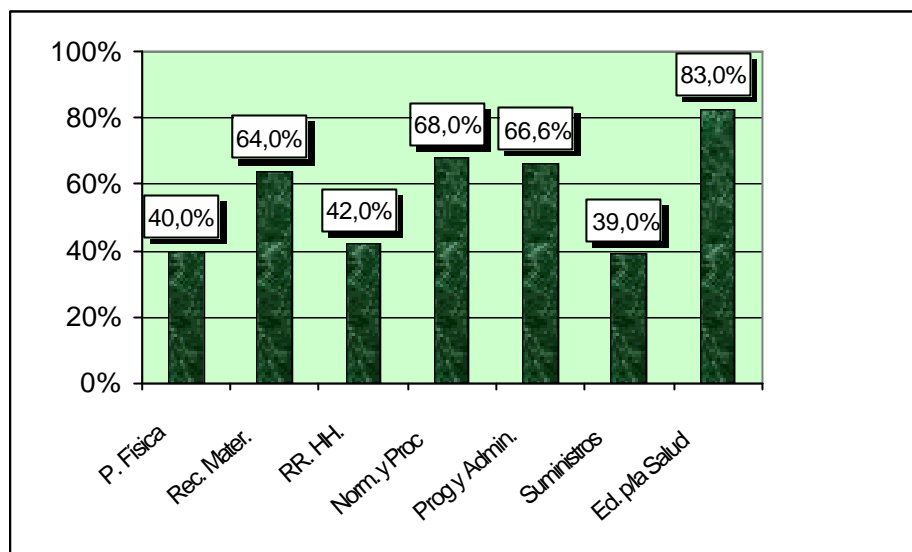


Gráfico 3: Consultorio Externo de Obstetricia y Ginecología

El análisis realizado nos revela que: planta física, recursos materiales, normas y procedimientos y suministros muestran resultados aceptables, encontrándose los otros rubros en estado insatisfactorio.

Gráfico 4: *Internación Obstétrica*



El único rubro que se encuentra en el rango del 83% (satisfactorio) es en educación para la salud, el resto se encuentra en estado insatisfactorio entre el 40 y el 68 %.

Fuente: Rodríguez *et al* "Diagnóstico Área Materno-Infantil", 1999.

Gráfico 5: Consultas Externas según Especialidad- Hospital Lamadrid- Monteros – Año 1999

Consultas Externas	Total	
	N°	%
Pediatría	8762	33
Tocoginecología	5558	21
Otras	11665	46
Total Hospital	25895	100

Fuente: Dpto. Estadística del Hosp. Lamadrid. Año 1999

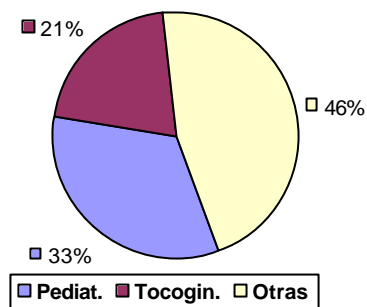
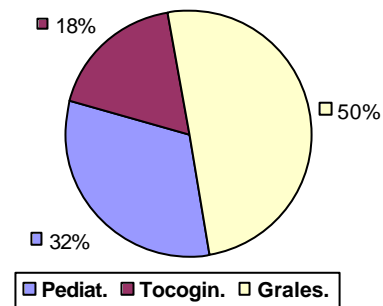


Gráfico 6: Consultas Externas según Especialidad- Dispensarios Municipales - Monteros – Año 1999

Consultas Externas	Total	
	N°	%
Pediatría	6512	32
Tocoginecología	3807	18
Generales	10141	50
Total	20460	100

Fuente: Municipalidad de Monteros. Año 1999



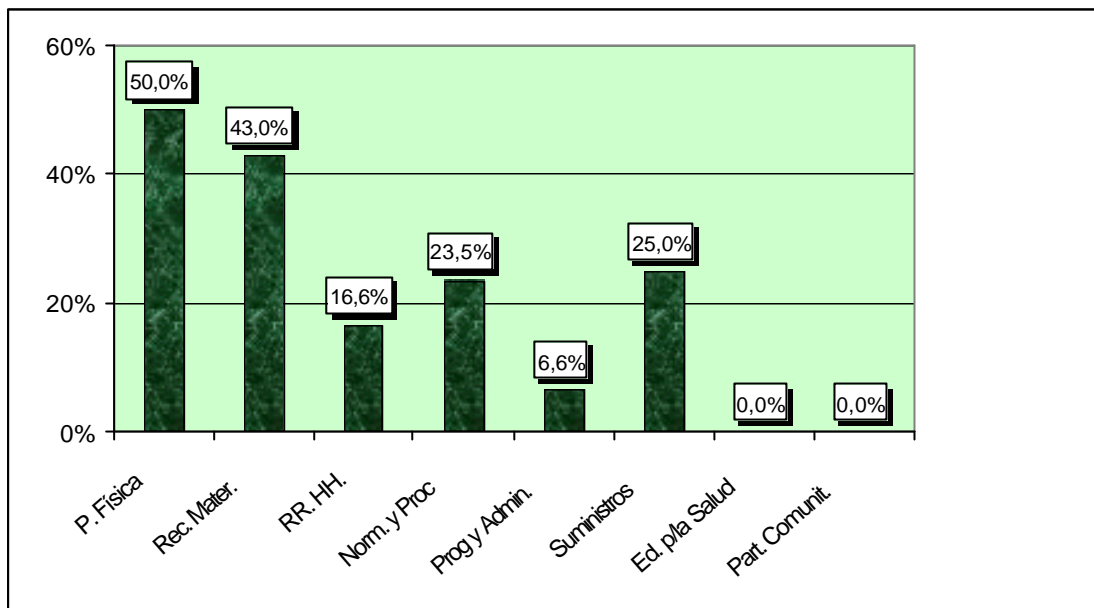
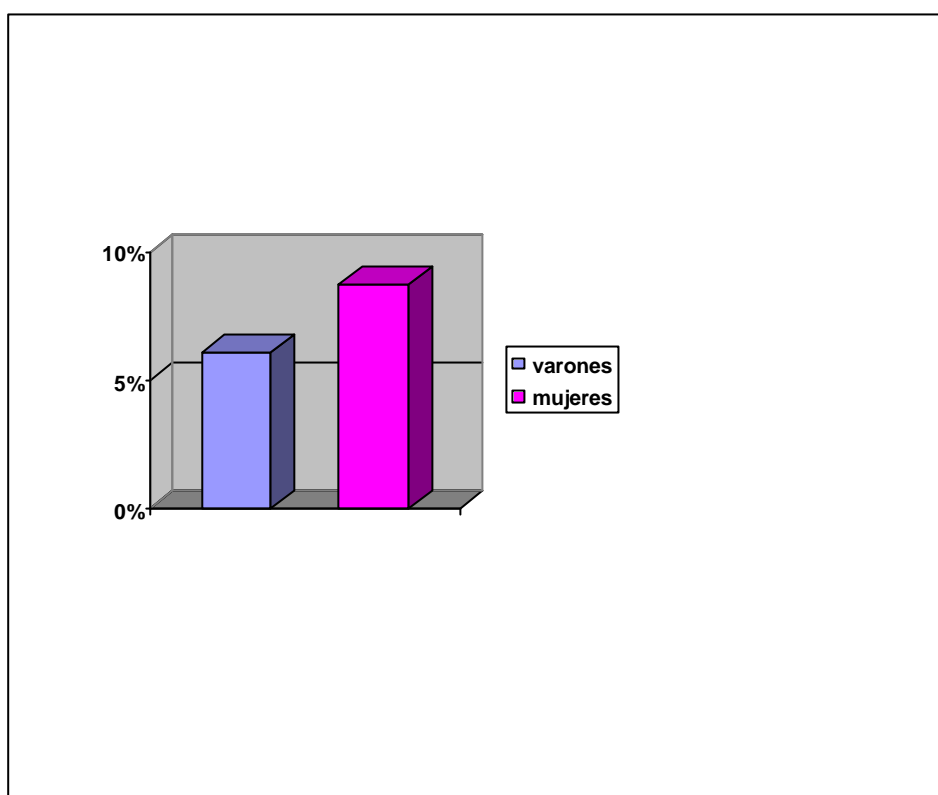


Gráfico 7: Dispensario Central

Fuente: Municipalidad de Monteros. Año 1999

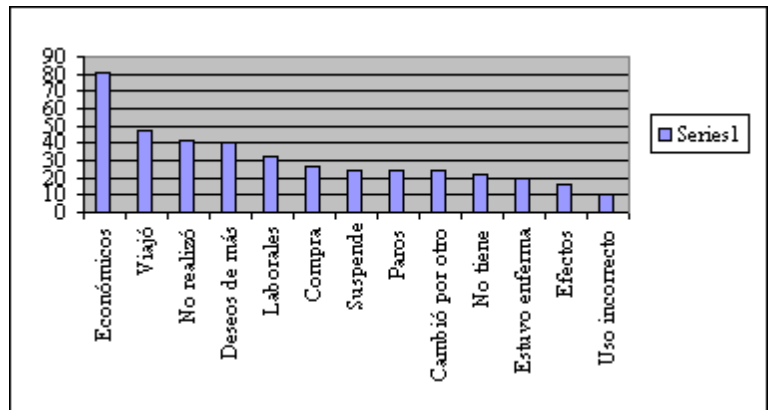
Gráfico 8: Jefes de hogar analfabetos



Fuente: Mapa de la Pobreza de la provincia de Tucumán. INDEC 1991

Gráfico 9: Causas de abandono y/o discontinuidad en el uso de métodos anticonceptivos en las mujeres Hospital Gral Lamadrid, Monteros, 2000. Fuente: Viagini, Sergio.

Motivos	%
Económicos	81
Viajó	47
No realizó estudios	42
Deseos de más hijos	40
Laborales	32
Compra particular	27
Suspende voluntariamente	24
Paros hospitalarios	24
Cambió por otro M.A.C	24
No tiene relaciones sexuales	22
Estuvo enferma	20
Efectos colaterales	16
Uso incorrecto	10





Anexo V

Rasgos característicos de los Zafreiros migrantes entrevistados.

León Rougés (1998-2000)

Nombre	Edad	Nivel Educativo	Tiene caña	1° trabajo/ Edad	Padre	Condición laboral como zafreiros/Patrón	1° Migración/Edad / Lugar	Migración1/ cosecha/estadia/empresa/ desde cuándo...	Migración 2/cosecha/estadia/empresa/ desde cuándo...	Migración 3/cosecha/estadia/empresa/ desde cuándo...	Forma de migración (solos, redes)	Cabecilla	Participación sindical/política, otra	Otros trabajos realizados
F. C.			No		Zafreiros	En negro. Trabaja desde hace 3 años para el mismo patrón: productor mediano		Balcarce, 5 meses, cosecha papa (\$0,50 la bolsa). Desde hace 7 años con el mismo patrón	Buenos Aires, guinea	Tucumán, tabaco, 15 días en diciembre	Cuadrilla (13 varones)		No	
G. F.			No				Balcarce, papa, a los 15 años, con su hermano que vive allá		Buenos Aires, guinea	Buenos Aires, soja	Cuadrilla (vecinos)	C.		
C. C.			200 surcos, cosecha manual, tiral al Ing. Sta Rosa				Río Negro, 17 años	Balcarce, papa, empresa	Río Negro, (1 vez en 1995)		Cuadrilla (vecinos)			
J. V.			Si (del padre)	Cerco, padre y abuelo	Zafreiros y cañero (poquitas ha). Migró	Inegnio Providencia de Arcor	Balcarce, papa, hace 20 años con el mismo patrón: Segundo Raggio (50 ha de papa).				Cuadrilla (12 vecinos)	V. C.		Sereno en obras, San Miguel

							Precio: \$ 0,50 la bolsa							
C. (cabecilla)			6 hectáreas		Cañero		Mar del Plata, cooperativa de trabajo de Balcarce, desde hace 20 años					No corresponde	No	
V. C. (cabecilla)	43			Ayudaba al padre en el cerco a los 10 años hasta los 25 años	Zafrero, 1 y 1/2 ha caña		Desde 1973 a Balcarce con diferentes patrones. Tenía 17 años	Balcarce, papa, desde 1993, febrero a mayo. Desde 1993 con el mismo patrón: Segundo Raggio, 50 ha de papa. Precio: \$ 0,50 la bolsa.	Tucumán, La Cocha tabaco, noviembre (1 mes)		Cuadrilla (12 vecinos)	No corresponde		Zafrero caña
J. C. y F.														
R.	34			Ayudaba en el cerco al padre, 7 años	Cañero, 10 ha. Nunca migró		San Pedro, Bs As, 17 años, guinea	Balcarce, papa, 2 meses, a través de la Cooperativa de trabajo de Mar del Plata			Cuadrilla (vecinos)	C.		

Rasgos característicos de las seis Mujeres entrevistadas.

Huasa Pampa, León Rougés

(1998-2001)

Nombre	Edad	Hijos (edades)	Nivel educativo	Con quiénes vive (flia extendida)	Estado civil- Año de Boda- matrimonios anteriores-	Actualmente Trabaja afuera, de qué, cuántas horas, en qué lugar	Trabajó afuera en otro momento, cuando, a que edad, en que trabajos	Tiene tierra propia, plantacion, huerta, animales	Trabaja en los hijos	Participación en organizaciones, cooperativas, etc	Religión
Julia	44	6 (4 varones de 20, 16, 11 y 8 años, y 2 mujeres de 20 y 6 años)	Secundaria Incompleta	Marido e hijos. Los suegros y el cuñado viven al lado en el mismo terreno	Casada (civil e iglesia), a los 21 años	No	Si, caña con el padre; empleada doméstica en San Miguel y en Monteros	El terreno es del suegro	Los dos varones mayores hachan caña para Celi, un productor de Villa Quinteros . La hija mayor estudió magisterio	No	Católica
Rosa	32	1 mujer, 13 años			Juntada desde los 18 años, estaba embarazada	Si (empleada doméstica), en Monteros	Si, caña con el padre				Católica
Amanda, hermana de Rosa	40	4 varones (14, 13, 9 y 6 años)			Juntada desde los 23 años		Si, en caña con el padre			Socia de la cooperadora de la escuela Fray M.Esquiú	Católica
Ramona, amiga de Rosa	38	4 (2 varones y 2 mujeres: 17, 15 y mellizos de 14			Casada (civil e iglesia)	No (está enferma)	Sí, en caña con el padre, Monteros en un laboratorio		Sí, los varones en cosecha		Católica

		años)							de limón		
Mercedes	31	6 (9, 8, 5, 8 meses) Esta embarazada			Juntada, desde los 21 años, estaba embarazada	No	Sí, en caña con padre; en Monteros				Católica
Matilde	30	2 (1 varón y 1 mujer)			Juntada, desde los 26 años	Maestra primaria, Escuela rural					

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (1997) "Identidad, tradición y sujeto", en *Agora. Cuadernos de Estudios Políticos* Núm. 6, Buenos Aires, Ed. Sebastián Mazzuca.
- Alfaro, María Inés (1999) "Los espacios para la negociación laboral en la citricultura tucumana: Actores y estrategias. Disciplinamiento, conflictividad y resistencias" en *Revista de Estudios del Trabajo* Núm. 18, Buenos Aires.
- Alfaro, María Inés (2000) "Marcos regulatorios de la contratación y organización sindical en el mercado de trabajo citrícola en Tucumán". Inédito.
- Aparicio, Susana (1996) "La invisibilidad de los asalariados rurales", Ponencia presentada a las Jornadas Regionales Agriculturas Latinoamericanas y Las Transformaciones Sociales, La Plata, Argentina.
- Aparicio, S. y Benencia, R. (1997) "Empleo rural en la Argentina. Viejos y nuevos actores sociales en el mercado de trabajo." Ponencia presentada al Seminario "Empleo rural en tiempos de flexibilidad", Buenos Aires.
- Aráoz de Isas, María Florencia (1998) "La mujer en la historia tucumana", en C.E.H.I.M *Temas de mujeres. Perspectivas de género*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Arendt, Hannah (1964) *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, New York, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1982) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Ed. Alianza.
- Arendt, Hannah (1992) *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, ED. Gedisa.
- Arendt, Hannah (1958) (1998) *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Arfuch, Leonor (1998) "Presencias de la desaparición", en Izaguirre, Inés (comp.) *Violencia social y derechos humanos*, Buenos Aires, EUDEBA.

- Ariza, M. y Oliveira, O. (2000) "Contribuciones de la perspectiva de género a la sociología de la población en Latinoamérica". Ponencia presentada a LASA, Miami, 16-18 de marzo. (Versión preliminar).
- Augé, Marc (1996) *El sentido de los otros*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Auyero, Javier (1996) "La doble vida del clientelismo político", en *Revista Sociedad* Núm. 8, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Badiou, Alain (1990) *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- Bajtin, M. (1993) *Problemas de la poética en Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica.
- Balan, Jorge (1978) "Una cuestión regional en la Argentina: burguesías provinciales y el mercado nacional en el desarrollo agroexportador", en *Desarrollo Económico* Núm. 69, vol. 18, abril-junio.
- Barrett, G. (2000) "Solidarity and Exclusion: The Paradox in a rural community". Copia fofostática.
- Bendini, M. y Radonich, M. (coord.) (1999) *De golondrinas y otros migrantes*, Cuadernos del GESA Núm. 2, Buenos Aires, Ed. La Colmena.
- Bendini, M., Radonich, M., y Steimbregger, N. (1999) "Historia de la vulnerabilidad social de los golondrinas en la cuenca frutícola de Río Negro" en Bendini, M., y Radonich, M. (coord.) *De golondrinas y otros migrantes*, Cuadernos del GESA Nro. 2, Buenos Aires, Ed. La Colmena.
- Bertaux, Daniel (1995) "Des familles comme acteurs des transformations sociales". Copia fofostática. (Traducción Fortunato Mallimaci).
- Bertaux, Daniel (1996) "Historias de casos de familias como método para la investigación de la pobreza", en *Revista de Sociedad, Cultura y Política*, Vol. 1, Nro. 1, Julio.

- Bidaseca, Karina (1999) "Etnografías de un encuentro: un intento de reflexión metodológica", en Giarracca, Norma (coord.), *Estudios rurales: teorías, problemas y orientaciones metodológicas*, Ed. La Colmena, Buenos Aires.
- Bidaseca, Karina (2000) "Desplazamientos en dos comunidades rurales del agro tucumano. Migraciones temporarias de mujeres rurales y `familias migrantes´: ¿cambio o reproducción en las relaciones de género?". Ponencia presentada al X Congreso de IRSA, Rio de Janeiro.
- Bidaseca, K. y Mariotti, D. (2001) "*Viejos y nuevos actores en la protesta rural en la Argentina. Una reflexión desde la cuestión de género*", en *Revista Sociologias* Núm. 5, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil.
- Bidaseca, Karina (2002) "*Nómades sin tierra. La construcción histórica de la vulnerabilidad social de los zafreros tucumanos migrantes de fin de siglo*", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* Núm. 47, Buenos Aires, CEMLA.
- Billig, M. (1992) "Memoria colectiva , ideología y la familia real británica", en Middleton, D. y Edwards, D. (comp.) (1992) "Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido", Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Bolsi, Alfredo (1997) "La distribución de la población, 1869-1991" en Bolsi, A.(dir) *Problemas poblacionales del Noroeste Argentino (contribuciones para su inventario)*, Instituto de Estudios Geográficos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán- Junta de Andalucía, San Miguel de Tucumán.
- Bolsi, A. y Pucci, R. (1997) "La población del Noroeste Argentino: una visión de conjunto", en Bolsi, A.(dir) *Problemas poblacionales del Noroeste Argentino (contribuciones para su inventario)*, Instituto de Estudios Geográficos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán- Junta de Andalucía, San Miguel de Tucumán.
- Buonaccorsi , M. (1998) "La mujer en el área rural: producción y reproducción", en C.E.H.I.M *Temas de mujeres. Perspectivas de género*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Bourdieu, Pierre (1987) *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Ed. Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (1988) *La distinción. Criterios y bases sociales del buen gusto*, Buenos Aires, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y cultura*, México, Ed. Grijalbo.

- Bourdieu, Pierre (1991) *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1999) *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bravo, Mario (1929) *En el surco*, Tucumán, Ediciones Celsar.
- Bravo, María Celia (1995) “Las leyes machete y la ruptura del frente azucarero tucumano”, en Campi, D., *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina* Núm. 1, Unidad de investigación en historia regional, UNSU, Tucumán, 1995.
- Bravo, M. C. y de Biazzo (s/f) “La mujer campesina en Tucumán: entre la crisis y la migración”. Copia fofostática.
- Bravo, María Celia (1998) “El campesinado tucumano: de labradores a cañeros. De la diversificación agraria hacia el monocultivo” en *Población y Sociedad*, Revista Regional de Estudios Sociales, Núm. 5, Tucumán.
- Campi, Daniel (1991) “Captación y retención de la mano de obra por endeudamiento. El caso de Tucumán en la 2ª mitad del siglo XIX”, en Campi, D., *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina* Núm. 1, Unidad de Investigación en Historia Regional, UNSU, Tucumán.
- Campi, Daniel (1998) “Notas sobre la gestación del mercado de trabajo en Tucumán (1800-1870) en *Población y Sociedad*, Revista Regional de Estudios Sociales, Núm. 5, Tucumán.
- Canal Feijóo, Bernardo (1937) *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina.
- Castel, Robert (1997) *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Castillo, Miguel (1998) “Migración, mujeres y derechos humanos”, en Barceló, R. Y Sanchez, M. (coord.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. Migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso*, vol. I, Plaza y Valdés Ed., UNAM, México.

- Clifford, James (1988) "On ethnographic self-fashioning", en *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge.
- Cohen, Anthony P. (1984) *The symbolic construction of community*, London, Open University Press.
- Cohen, (1991) XXX
- Crenzel, Emilio (1991) *El Tucumanazo 1 y 2*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Crenzel, Emilio (1998) "Tucumán: la memoria social y la emergencia del Bussismo", en Izaguirre, Inés (comp.) *Violencia social y derechos humanos*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Chartier, Roger (1995) *El mundo como representación*, Barcelona, Ed. Gedisa.
- Dabenido *et al* (2000) "Hacer memoria. Recordando el golpe militar de 1976", en Sautú, R. *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, Universidad de Belgrano.
- De Haan, Henk (1997) "Locality identity and the reshaping of modernity" en De Haan, H. y Long, N. (eds.), *Images and realities of rural life*, The Netherlands, Van Gorcum.
- Delich, Francisco (1970) *Tierra y conciencia campesina en Tucumán*, Buenos Aires, Edición Signos.
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (1994) "Introduction: Entering the Field of Qualitative Research", en Denzin y Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, SAGE, California.
- Elder, Glen (1994) "Time, Human Agency and Social Change: Perspectives on the Life Course", en *Social Psychology Quarterly*, vol. 57, Núm. 1, 4-15.
- Foucault, Michelle (1992) *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La Piqueta.
- Friedin, Betina (1998) "Migración femenina, trabajo y familia. Un estudio cualitativo de trayectorias vitales". Tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

- Friedin, Betina (1999) "El uso del enfoque biográfico para el estudio de las experiencias migratorias femeninas" en Sautú, Ruth (comp), *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano.
- García Canclini, Néstor (1990) "Introducción. La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Bourdieu, P. *Sociología y cultura*, México, Ed. Grijalbo.
- García Canclini, Nestor (s/f) "De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular", Montevideo, Cuadernos del CLAEH.
- García Canclini, Néstor (1992) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- Geertz, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*, México, Ed. Gedisa.
- Geertz, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Ed. Paidós.
- Gehlen, I. (1994) "Estrutura, dinamica social e concepcao sobre terra no meio rural do sul", en *Cadernos do Sociologia 6*, Porto Alegre, Universidad de Rio Grande Do Sul.
- Gendreau, M. y Giménez, G. (1998) "Impacto de la migración y de los media en las culturas regionales tradicionales", en Castillo, Lattes y Santibañez (coord.) *Migración y fronteras*, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Giarracca, N. y Aparicio, S. (1991) "Los campesinos cañeros: multiocupación y organización", *Cuadernos Nro 3* del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Bs. As.
- Giarracca, N., Aparicio, S., Gras, C. y Bertoni, L. (1995) *Agroindustrias del Noroeste. El papel de los actores sociales*, Buenos Aires, Ed. La Colmena.

- Giarracca, Norma (1997) “La acción social en los procesos agrarios y en el mundo rural” en Scribano, A. (ed.) *Segundo Encuentro Red de Filosofía y Teoría Social*, Catamarca, Ed. de la Universidad Nacional de Catamarca.
- Giarracca, N. y Aparicio, S. (1997) “La acción social en los procesos económicos. El caso de la actividad cañera en Tucumán” en Cantón, D. y Jorrat, R. (comp), *La investigación social, hoy*, Buenos Aires, Publicaciones CBC.
- Giarracca, N., Gras, C., Gutiérrez, P. y Bidaseca, K. (1997) “Conflicto y negociación en el contrato agroindustrial. La actividad cañera desregulada en Tucumán”. Informe Final de Investigación UBACYT, Universidad de Buenos Aires, 1997.
- Giarracca, Norma (1998) “El trabajo invisible de las campesinas tucumanas: un intento de reflexión” en *Temas de Mujeres. Perspectivas de género*, Centro de estudios Históricos Interdisciplinarios sobre la Mujer, UNT, Tucumán.
- Giarracca, Norma (1999) “Trabajos y trabajadores en la actividad cañera de Tucumán” en *Estudios del Trabajo*, Revista de la Asociación de Estudios del Trabajo, Nro. 17, Primer Semestre, Buenos Aires.
- Giarracca, N. y Bidaseca, K. (1999) “La entrevista: técnica metodológica y experiencia comunicativa”, en Giarracca, Norma (comp.), *Estudios rurales: teorías, problemas y orientaciones metodológicas*, Buenos Aires, Ed. La Colmena,.
- Giarracca, N. y Gutiérrez, P. (1999) “Una aproximación a los estudios agrarios en EE.UU y Europa en este siglo”, en Giarracca, Norma (comp.), *Estudios rurales: teorías, problemas y orientaciones metodológicas*, Buenos Aires, Ed. La Colmena,.
- Giarracca, N., Gras, C., Bidaseca, K. y Mariotti, D. (2000) *Tucumanos y tucumanas: zafra, trabajo, migraciones e identidad*, Buenos Aires, Ed. La Colmena.
- Giarracca, Norma (2000) “Transformaciones en la estructura social cañera de Tucumán y las estrategias de los actores sociales” en *Población y Sociedad*, Revista Regional de Estudios Sociales Nro. 6/7, Tucumán.
- Giarracca, N., Aparicio, S. y Gras, C. (2000) "Los campesinos argentinos. Estrategias sociales en una agricultura en transformación: multiocupación entre pequeños productores de

caña”, trabajado presentado al Seminario Permanente sobre Pluriactividad en el Agro, FLACSO, Buenos Aires.

Giarracca, N., Barbetta, P. y Orlansky, D. (2000) “Los trabajadores rurales de la caña en Tucumán, Argentina: participación sindical en dos períodos”, Ponencia presentada al X Congreso Mundial de Sociología Rural, Brasil.

Giarracca, N. y Bidaseca, K. (2000) “La Sociología y las palabras de los otros”, *Boletín de la Facultad de Ciencias Sociales* Núm. 41, UBA, Buenos Aires.

Giarracca, N., Bidaseca, K. y Mariotti, D. (2001) “Trabajo, migraciones e identidades en tránsito: los zafreos tucumanos en Argentina”, en Giarracca, Norma (coord.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires, Ed. EUDEBA-CLACSO.

Giarracca, Norma y colaboradores (2001) *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*, Buenos Aires, Ed. Alianza.

Giarracca, N. y Bidaseca, K. (2001) “Introducción”, en Giarracca, N. y colaboradores *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*, Buenos Aires, Ed. Alianza.

Giddens, Anthony (1979) “Las perspectivas actuales de la teoría sociológica”, en *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, N. York.

Giddens, Anthony (1982) “Hermenéutica y teoría social”, en *Profiles and Critics in Social Theory*, UCO, Los Angeles.

Giddens, Anthony (1987) *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

Giddens, A. y Turner, J. (1991) *La teoría social, hoy*, Buenos Aires, Alianza Ed..

Giddens, Anthony (1995) *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

Giddens, Anthony (1997) “La vida en una sociedad post-tradicional”, en *Agora. Cuadernos de Estudios Políticos* Núm 6, Buenos Aires, Ed. Sebastián Mazzuca.

- Gil, Carmen (1997) “Las relaciones de género dentro de los procesos migratorios: ¿reproducción o cambio?, en Maquieira y Vara (ed.) *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Madrid.
- Gorz, André (1998) *Misérias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1984) *Psicoanálisis de la migración y del exilio*, Madrid, Alianza Ed..
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1992) “Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference”, en *Cultural Anthropology*, Vol. 7, Núm. 1.
- Habermas, Jürgen (1988) *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1990) *Teoría de la acción comunicativa II*, Buenos Aires, Taurus.
- Hastrup, K. (1992) “Writing Ethnography. State of the Art”, en Okely, J. y Callaway, J. (ed.), *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge.
- Heller, A. (1991) “De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales”, en *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Madrid, Península-Ideas.
- Heritage, John, (1991), “Etnometodología”, en Giddens, A. y Turner, J., (1991) *La teoría social, hoy*, Buenos Aires, Ed. Alianza.
- Hevia, Fernando (1989) “Tucumán y el impacto del Bussismo”, en *Revista Norte Andino*, Núm. 4, diciembre.
- Hilhorst, D. (1992) “Discourse Formation in Social Movements. Issues of Collective Action”, en *Long Images and Realities of Rural Life*, Wageningen.
- Isla, A. y Taylor, J. (1995) “Transformaciones y fragmentaciones de identidades bajo el terror en el noroeste argentino”, en *Revista de Estudios Andinos*, Buenos Aires, diciembre.
- Jelin, Elizabeth (1987) *Ciudadanía e identidad*, Buenos Aires, CEAL.

- Jelin, Elizabeth (1993) “Mujeres, género y derechos humanos”, en Jelin y Herschberg (coord.) *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Nueva Sociedad.
- Jelin, Elizabeth (2000) “Memorias en conflicto”, en *Revista Puentes* Año 1, Núm. 1, agosto, Buenos Aires.
- Karasik, Gabriela (1987) “Reordenamiento de la producción, reordenamiento del espacio. El control de la mano de obra en un ingenio azucarero”. Informe de avance, CONICET, Buenos Aires, Argentina.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, España, Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1993) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- Laite, Julián (1981) “Expansión capitalista, migración y diferenciación social entre los campesinos de Perú”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Año XLIII, vol. XLIII, Núm. 1, enero-marzo.
- Lara Flores, Sara (1996) “Agricultura flexible y transformaciones en el mercado rural en América Latina”, Ponencia presentada al XXI International Congress, Latin American Studies Association, Chicago, Illinois.
- Lara Flores, Sara (1998) *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*, México, Juan Pablos Ed..
- Lara de Flores, Sara (2000) “Análisis del mercado de trabajo rural en México” en Giarracca, N., *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, Buenos Aires, Ed. CLACSO.
- Lewis, Oscar (1951) *Life in a Mexican Village. Tepoztlán Restudied*, USA, University of Illinois Press.
- Long, N. y Long, A. (1992) *Battlefields of Knowledge*, London, Routledge.

- Long, Norman (1994) “Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde la perspectiva centrada en el actor”, XVI Coloquio de México.
- Long, N. y Villarreal, M. (1996) “Exploring Development Interfaces: From the Transfer of knowledge to the Transformation of Meaning”, en Schuurman, F. (ed.) *Beyond the Impasse. New directions in Development Theory*, Londres, Zed Books.
- Long, Norman (1997) “Agency and constraint, Perceptions and Practices. A theoretical position”, en De Haan, H. y Long, N. (eds.), *Images and realities of rural life*, The Netherlands, Van Gorcum.
- Llanes Navarro, Alejandro (1997) “La educación en un ámbito regional de subdesarrollo: el Noroeste Argentino – Tucumán” en Bolsi, A.(dir) *Problemas poblacionales del Noroeste Argentino (contribuciones para su inventario)*, Instituto de Estudios Geográficos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán- Junta de Andalucía, San Miguel de Tucumán.
- Madariaga, Marta (1999) “Las Ferias de Tucumán”. Copia fofostática.
- Marcus, G. y Fischer, M. (1986) *Anthropology as Cultural Critique*, USA, University of Chicago Press.
- Martín Díaz, Emma (1998) “Entidad y procesos migratorios: reflexiones sobre algunas perspectivas teórico-metodológicas”, en Barceló, R. Y Sanchez, M. (coord.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. Migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso*, vol. III, Plaza y Valdés Ed., UNAM, México.
- Marx, Karl (1974) *El Capital*, México, Ed. Siglo XXI.
- Medina Toledo, J. Natividad (1953) “Aporte a la historia de la industria azucarera en Tucumán”, en *I Congreso de Historia de los Puebbs*, Gobierno de la Provincia de Tucumán.
- Melucci, Alberto (1996) *Challenging Codes*, Cambridge University Press, Londres.
- Mercado, Tununa (1996) “Reparaciones”, en Izaguirre, Inés (comp.) *Violencia social y derechos humanos*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Merleau-Ponty, Maurice (1956) *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Ed. Leviatan.

- Middleton, D. y Edwards, D. (comp.) (1992) "Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido", Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Moraes Silva, Maria A. (1998) *Errantes do fim do século*, San Pablo, Editora UNESP.
- Moraes Silva, Maria A. (2001) "Reestruturação produtiva e impactos sobre os migrantes", en Giarracca, N. (comp.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, Buenos Aires, Ed. CLACSO.
- Murmis, Miguel (1998) "Agro argentino: algunos problemas para su análisis" en Giarracca, N. y Cloquell, S. (eds), *Las agriculturas del Mercosur. El papel de los actores sociales*, Buenos Aires, Ed. La Colmena.
- Murmis, Miguel y Feldman, Silvio (1996) "El sistema de posiciones en la agroindustria frutícola del Alto Valle: algunas dimensiones para su análisis", en Bendini y Pescio (comp.) *Trabajo y cambio técnico. El caso de la agroindustria frutícola del Alto Valle*, Buenos Aires, Ed. La Colmena.
- Murmis, M. y Waisman, C. (1969) "Monoproducción agroindustrial, crisis y clase obrera: la industria azucarera tucumana" en *Revista Latinoamericana de Sociología*, Vol, 15, Núm. 69/2, Buenos Aires.
- Norte Andino (1989) "Atilio Santillán. La FOTIA de los '70" N° 4, CADIF, Jujuy.
- Olea *et al* (1993) "Mecanización total de la cosecha de la caña de azúcar en Tucumán. 30 años de Historia", *Revista Avance Agroindustrial*, Año 13, Núm. 52, marzo.
- Ortiz, Sutti (1999) "Los mercados laborales a través del continente americano", en Benencia, R. y Aparicio, S. (comp.) *Empleo rural en tiempos de flexibilidad*, Buenos Aires, Ed. La Colmena.
- Ortiz, Sutti (1999) *Harvesting coffee, bargaining wages. Rural labor markets in Colombia 1975-1990*, Michigan University Press.

- Ortiz, Sutti (2000) “La reestructuración de las industrias agrícolas y las teorías sobre los costos de las transacciones contractuales”, Ponencia presentada al Congreso Latinoamericano de Estudios del Trabajo, Buenos Aires.
- Ortiz D´Arterio, J. (1997) “Análisis geográfico de la inmigración internacional en el Noroeste argentino”, en Bolsi, A. (dir) *Problemas poblacionales del Noroeste Argentino (contribuciones para su inventario)*, Instituto de Estudios Geográficos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán- Junta de Andalucía, San Miguel de Tucumán.
- Pérez, Germán (2001) “Pálido fuego: Hannah Arendt y la declinación de la figura del trabajador en las sociedades contemporáneas. Apuntes sobre los piqueteros en Argentina“. Trabajo presentado en el marco del Seminario “Protesta y movimientos sociales” coordinado por el Prof. Federico Schuster en el Instituto Gino Germani, noviembre.
- Prigogine, I. y Stengers, I., (1992) *Entre el tiempo y la eternidad*, Buenos Aires, Alianza.
- Pucci, Roberto (1989) “La élite azucarera y la formación del sector cañero en Tucumán (1880-1920)” en *Conflictos y Procesos de la Historia argentina Contemporánea*, Núm. 37, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Radonich, M., Steimbregger, N. Ozino Caligaris, M. (1999) “Cosechando temporadas. Los trabajadores estacionales en el Valle”, en *De golondrinas y otros migrantes*, Cuadernos del GESA II, Buenos Aires, Ed. La Colmena.
- Reboratti, Carlos (1976) “Migraciones estacionales en el Noroeste argentino y su repercusión en la estructura agraria”, en *Demografía y Sociedad* Vol. X, Nº 2, El Colegio de México.
- Reboratti, Carlos (s/f), “Peón golondrina: cosechas y migraciones en la Argentina”, Cuadernos del CENEP Núm. 24, Buenos Aires.
- Redfield, Robert (1930) *Tepoztlán. A Mexican Village*, Chicago, Chicago University Press.
- Revilla Blanco, Marisa (1994) "El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido", en *Zona Abierta* Núm. 69, Madrid.
- Ricoeur, Paul (1985) “La acción entendida como un texto”, en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia.

- Robin, Regine (1989) *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo*, Buenos Aires, Publicaciones del C.B.C, UBA.
- Rodríguez, M. A. *et al* (1999) "Diagnóstico de situación del Área Materno-Infantil, 1999". Tucumán.
- Rodríguez, M. Teresa (1994) "La relación entre movimiento social y democracia desde una perspectiva de género. El caso de las 'Madres de Plaza de Mayo' 1980-1988", en Knecher, L. y Panaia, M., *La mitad del país. La mujer en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Centro Editor América Latina.
- Rosenzvaig, Eduardo (1987) *Historia Social de Tucumán y del Azúcar*, Tomo II Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- Rosenzvaig, Eduardo (1997) *La cepa. Arqueología de una cultura azucarera*, Universidad Nacional de Tucumán, Ed. Letra Buena.
- Rouquié, Alain (1986) *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, Tomos I y II, Buenos Aires, Hyspamérica.
- Rubinstein, Gustavo (s/f) *Actores sociales en el surgimiento del peronismo en Tucumán (1943-1946)*. Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán. Universidad Nacional de Tucumán.
- Sabalain, C. y Reboratti, C. (1982) "Vendimia, zafra y alzada. Migraciones estacionales en la Argentina", en Lattes (comp.) *Migración y desarrollo*, Serie Población 6, Buenos Aires, CLACSO.
- Santamaría, Daniel (1984) *Las huelgas azucareras de Tucumán 1923*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Santamaría, Daniel (1986) *Azúcar y Sociedad en el noroeste argentino*, Buenos Aires, Ediciones del IDES.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000) *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, Brasil, Ed. Cortez.

- Sautu, Ruth (1999) “Estilos y prácticas de la investigación biográfica” en Sautu, R. (comp), *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano.
- Schuster, Federico (1995) “Exposición, hermenéutica y ciencias sociales”, en A.A.V.V, *El oficio del investigador*, Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, facultad de Filosofía y Letras, UBA, Homo Sapiens Ediciones, Rosario.
- Schutz, Alfred (1974) *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schutz, Alfred (1995) *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Scott, Joan (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, Londres.
- Scott, James (1990) *Domination and arts of resistance, Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- Scribano, Adrián (1998) “Argentina `cortada’: visibilidad social en el contexto del ajuste”, en López Maya, M. *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los años de ajuste*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Sennet, Richard (1976) *Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden*, Barcelona, Ed. Península.
- Seoane, María (1991) *Todo o nada*, Buenos Aires, Ed. Planeta.
- Seur, Han (1992) “The engagement of researcher and local actors in the construction of case studies and reserach themes”, en Long, N. y Long, A., *Battlefields of Knowledge*, Routledge, Londres.
- Sigal, Silvia (1970) “Crisis y conciencia obrera: la industria azucarera tucumana”, en *Revista Latinoamericana de Sociología*, Núm. 70/1, Buenos Aires.
- Stiglitz, Joseph (1998) “Más instrumentos y metas más amplias para el desarrollo. Hacia el consenso post-Washington”, en *Desarrollo Económico*, Núm. 151, Vol. 38, Buenos Aires.

- Stolcke, Verena (1986) *Cafeicultura. Homens, mulheres e capital (1850-1980)*, San Pablo, Ed. Brasiliense.
- Stölen, Kristie Anne (1996) *The Decency of Inequality. Gender, Power and Social Change on the Argentine Prairie*, Scandinavian University Press, Oslo.
- Teubal, Miguel (1998) "Transformaciones en el sistema agroalimentario: impacto sobre los precios relativos" en *Informe de Coyuntura: El complejo agroalimentario, estructura y perspectivas de desarrollo*, Buenos Aires, Centro de Estudios Bonaerenses.
- Thomas, W. y Znaniecki, F. (1919) *The polish peasant in Europe and America*, EE.UU., Gothan Press.
- Torre, Claudia (1994) "Eduarda Mansilla de García. El espacio doméstico como espacio de poder", en Knecher, L. y Panaia, M. , *La mitad del país. La mujer en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Centro Editor América Latina.
- Turner, Víctor (1988) *El proceso ritual: estructuración y antiestructuración*, Madrid, Taurus.
- Vasilachis de Giladino, Irene (s/f) "Métodos cualitativos y análisis lingüístico de textos. Un estudio interdisciplinario". Copia fofostática.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (1992) *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-metodológicos*, Buenos Aires, Centro Editor América Latina.
- Velasco y Díaz de Rada (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Buenos Aires, Ed. Trotta.
- Vigiani, Sergio (2000) "Adherencia a la medicación anticonceptiva hormonal en el consultorio de planificación familiar". Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Medicina. Pasantí Rural, Monteros.
- Vigorito, Raúl (1979) "Criterios metodológicos para el estudio de los complejos agroindustriales" en *El Desarrollo Agroindustrial y la Economía Internacional*, Documento de Trabajo para el Desarrollo Agroindustrial, Nro. 1, SARH-CODAI, México.

Weber, Max (1944) *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Winch, Peter, (s/f) *Ciencia Social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.

Wittgenstein, Ludwig (1988) *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Barcelona, Ed. Crítica.

Otras fuentes

- ✍ Entrevistas y trabajo de campo (1998-2001).
- ✍ Decreto de Desregulación (1991).
- ✍ “Diagnóstico de situación del Área Materno-Infantil,1999”. Informe elaborado por la Dra. Amelia Rodríguez *et al.*
- ✍ Diarios: “La Gaceta” de Tucumán; “Clarín” de Buenos Aires.
- ✍ Encuestas Grupo de Estudios Rurales (1988, 1996 y 1999).
- ✍ INDEC, 1991.
- ✍ Informe INTA-Tucumán, 1997.
- ✍ Listado de migrantes elaborado por FOTIA.
- ✍ “Plan de ordenamiento territorial de Monteros”, Tucumán. Informe de IPNUD IPDU-FAU (Instituto de Planeamiento Desarrollo Urbano- Facultad de Arquitectura” de la Universidad Nacional de Tucumán).
- ✍ Revista *Norte Andino*, CADIF, Jujuy.
- ✍ *Revista Avance Agroindustrial*, Año 13, N° 52, marzo 1993