

El salon de las mujeres.

Proyectos de desarrollo en comunidades
guaraníes del norte salteño argentino

*Natalia Castelnuovo Biraben*¹

*Mauricio Boivin*²

Introducción

A Buenos Aires y Salta las separan unos 1.605 kilómetros de distancia. Conocida esta última como “la linda” del norte, en gran medida por sus atractivos turísticos, es principalmente la provincia Argentina con mayor diversidad étnica. Nueve de los veinticuatro pueblos originarios del país, se encuentran localizados allí. Ahora bien, el foco de nuestra atención será, por lo menos en este trabajo, ya no la provincia toda, sino más específicamente uno de sus veintitrés departamentos: el Departamento General San Martín.³ Varias son las características que hacen de este lugar un sitio privilegiado para el análisis que nos proponemos llevar adelante.

En principio, nos interesa destacar que se trata de un Departamento que limita con la República de Bolivia, lo que implica, entre muchas otras cuestiones, una elevada circulación de mercaderías y un flujo de personas: migraciones. En definitiva, este hecho en particular, encontrarnos en una zona de fron-

1 Doutoranda em antropologia na Universidad de Buenos Aires.

2 Professor titular do Departamento de Antropologia da UBA.

3 La cabecera Departamental es Tartagal. Su superficie es 16.257 Km.2. Según el censo poblacional del Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina (Indec) de 2001, hay un total de 139.204 habitantes. De acuerdo a un diagnóstico realizado por el Componente de un Programa Nacional de Atención a Grupos Vulnerables con financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), en el Departamento hay un total de cincuenta y cinco comunidades indígenas dispersas en torno a la ruta nacional 34 y la ruta 86. La mayoría de las comunidades se concentra en círculos concéntricos en torno a tres áreas-ciudades: Tartagal, Aguaray y Salvador Mazza-Pocitos.

tera, es un sello distintivo en tanto sus pilares se alzan sobre toda una serie de transacciones tanto de carácter legal e ilegal que van desde el tráfico de personas indocumentadas al comercio ilícito de mercadería (sobre todo de drogas como la cocaína), entre muchas otras.

Sobresale asimismo, por ser la única zona del país donde siete pueblos indígenas comparten el territorio. Este hecho se debe, en gran medida, a la historia de los procesos productivos que marcaron la zona.⁴ Las migraciones internas de los pueblos originarios estaban (y aún lo están) íntimamente vinculadas con la demanda de mano de obra proveniente de ingenios azucareros, fincas, tabacaleras y colonias agrícolas. Además del desarrollo de una fuerte actividad agropecuaria, esta zona se caracteriza por las extracciones y explotaciones de gas y petróleo. Esta situación socioeconómica fue determinando sus lugares de residencia y desestructurando sus propias prácticas productivas al mismo tiempo que avanzaba la frontera agrícola vía el desmonte en áreas de yungas, la degradación de los suelos por el uso intensivo del ganado de los criollos y la novedosa sobreexplotación de la tierra con emprendimientos agrícolas tales como la soja y el poroto.

Es así como llegan a convivir allí pueblos indígenas tan diversos como son los Toba, Wichí, Guaraní, Chané, Chorote, Tapiete y Chulupí. De todos ellos, los guaraníes y los wichí no sólo son los más numerosos, sino que además son aquellos que mantienen relaciones con mayor nivel de fricción. Reconocidos los primeros con un tipo de economía de carácter agrícola, expresarán su percepción sobre los segundos, quienes son caracterizados por sus tradiciones como grupos cazadores y recolectores, en términos evolucionistas. Así la agricultura aparece para los guaraníes como un estadio claramente más avanzado que el de los wichí. Más allá de las fricciones interétnicas e incluso los frecuentes procesos de “fisión o fusión”, en términos de lo que entiende Evans-Pritchard (1940), al interior de las comunida-

4 A fines del siglo XIX con la instalación de los ingenios azucareros en las provincias de Salta y Jujuy -Ledesma, San Martín del Tabacal y la Esperanza- surge una fuerte demanda de mano de obra (G. Gordillo, “La Loma: Memorias e historias guaraníes”, *Indymedia Argentina*, out 2004). Para satisfacerla, éstos atraerán contingentes de indígenas de toda la región chaqueña Argentina y del Paraguay. El reclutamiento de los indígenas fue masivo, trasladándolos desde sus asentamientos originarios a los ingenios. En las décadas del 60 y 70, la agroindustria azucarera se mecanizó y muchas fueron las personas que quedaron desprovistas de trabajo. No obstante, según Gordillo, si bien es cierto que muchos guaraníes llegaron en el siglo XX a trabajar a los ingenios, existe documentación que confirma la presencia de “chiriguano”, como se llamaba entonces a los guaraníes, sobre el río Bermejo, Orán, Tartagal, Ledesma y San Lorenzo.

des wichí, lo cierto es que en la actualidad la gran mayoría de los hombres hacen changas⁵ como mano de obra barata en emprendimientos agrícolas, tales como cosechas de soja, poroto etc.

Lo interesante de este mundo multicultural, rico en diversidad y cruce de tradiciones, consiste en poder reconocer cómo mientras unas mujeres llevan faldas coloridas y estampadas compradas a cholás⁶ otras han optado por los jeans. O, también, cómo algunas creencias, tal es el caso del día de Todos los Muertos, se entremezclan y comparten entre guaraníes y chanés argentinos y bolivianos. Y, asimismo, sobre las distintas historias sobre los orígenes de los asentamientos: “Vinimos para trabajar en los ingenios azucareros”, o “Llegamos escapando de la guerra del Chaco”.⁷ En nuestro trabajo de campo, hemos escuchado relatos en los cuales, por ejemplo, fue posible distinguir una enseñanza guaraní, como es transmitir la prohibición de salir de la casa durante la menstruación por miedo a las víboras, de una wichí. Así acompañado al miedo a la “who” o víbora arco iris⁸ aparece, en los relatos wichí, la preocupación por la alimentación. En este período caracterizado también por el aislamiento de la mujer, ellas reciben alimentos con una preparación especial, evitando todo tipo de carnes animales, frutos y miel porque se cree que perjudica sus dentaduras. En otras palabras, fiestas, rituales, creencias, comidas, lenguas, cosmovisiones y formas de relacionarse nos ilustran este mundo diverso y complejo en el cual conviven criollos – población blanca –, bolivianos y diferentes pueblos indígenas.

En este panorama de vulnerabilidad ontológica para los pueblos indígenas y en tanto ciudadanos argentinos, las prácticas políticas que entrelazan a las

5 La changa es un término nativo utilizado para referirse a empleos de carácter ocasional, transitorios, de corta duración y que mantienen a sus trabajadores desprovistos de toda clase de seguridad y derechos del trabajador. Por lo general, las changas se asocian al trabajo en negro. En nuestro caso en particular, podemos afirmar que, con frecuencia, los hombres indígenas están realizando changas en la ciudad tales como en la construcción, aserraderos, madereras y ladrillerías, entre otros.

6 Se llama cholás a las mujeres campesinas, oriundas de Bolivia.

7 La presión de las incursiones militares y la Guerra del Chaco, entre Bolivia- Paraguay (1932-1935), fue otro factor de desplazamiento. Uno muy específico que provocó la migración desde Bolivia de los grupos guaraníes que hoy habitan la zona.

8 El momento de la menstruación es muy esperado en las mujeres del pueblo indígena. Tradicionalmente, nos dicen las mujeres haciendo memoria, cuando les llegaba la primera pérdida de sangre, los padres encerraban a la chica en un cuarto sin luz: durante esos días la hacían trabajar moliendo, hilando y haciendo yicas.

comunidades indígenas con el estado municipal, provincial e incluso nacional pueden pensarse en términos de lo que desde los análisis antropológicos se ha conceptualizado como “prácticas clientelares”,⁹ las cuales profundizan la dominación, la subordinación y las relaciones verticales, en vez de relaciones horizontales propias de un democracia representativa.

Se desenvuelven en este contexto un entramado de organizaciones no gubernamentales en las comunidades indígenas. El abanico de organizaciones presentes en la zona es, al igual que en el caso étnico, sumamente diverso. Ahora bien, lo cierto es que en este contexto específico tenemos, por un lado, organizaciones, asociaciones o fundaciones de cuño católico como Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino (Asociana),¹⁰ Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (Fundapaz)¹¹ y Servicio Paz y Justicia de Argentina (Serpaj)¹² y, por el otro, organismos no gubernamentales

9 Cf. E. Gellner & J. Waterbury (eds), “A conceptual framework for the study of clientelistic behavior”, in *European Journal of Political Research*, n. 4, Londres, 1976.

10 La iglesia anglicana creó Asociana como el programa social anglicano en el Chaco. El proyecto está financiado por South American Mission Society (Sams) que trabaja conjuntamente con la Diócesis Anglicana del Cono Sur en Sudamérica. Asociana se dirige sobre todo a las poblaciones indígenas wichí, chorote y toba. Tiene un fuerte campo de acción en las comunidades wichí, sobre todo en aquellas ubicadas a lo largo de la ruta 86. Su mayor área de influencia es el Chaco. Asociana asesora y organiza grupos y comunidades en lucha, tal como es el caso de *Lhaka Honhat*.

11 Fundapaz trabaja desde 1973 en desarrollo rural en el norte argentino con comunidades aborígenes y familias campesinas, promoviendo procesos participativos y sustentables de organización comunitaria. Es una organización no gubernamental de alcance nacional que nace a instancias de algunos miembros activos de la iglesia católica. Brinda capacitaciones en derechos, asistencia técnica y ayuda económica financiando proyectos de infraestructura, productivos y de comercialización a través de subsidios o de créditos con tasas reguladas.

12 Serpaj es una fundación constituida en 1974 por el Premio Nobel de la Paz: Adolfo Pérez Esquivel. Trabaja con víctimas de la violación a los derechos humanos, organizaciones barriales, sindicales, religiosas, estudiantiles, multisectoriales, en la protección de niños y adolescentes, indígenas y organismos del Estado. En relación a los pueblos indígenas, existe un programa denominado “Pueblos Originarios” que aborda la protección y difusión de los derechos indígenas. Su propuesta consiste en acompañar y atender los reclamos de comunidades a nivel nacional y continental relativos al debido reconocimiento de su existencia como pueblos indígenas, su identidad histórica, étnica y cultural, al derecho a una educación bilingüe e intercultural, a la posesión y propiedad comunitaria de la tierra que tradicionalmente ocupan y la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano.

(ONG) regionales, no confesionales, como Asociación para el Desarrollo (ADE)¹³ y Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo Aretede.¹⁴ Todas ellas comparten un papel central en las tareas de desarrollo: asesoramiento y organización de grupos indígenas y campesinos, asistencia técnica y ayuda económica financiando proyectos de infraestructura, productivos y de comercialización, instrumentación de proyectos, gestión de becas, capacitación en torno a problemas ambientales, de derechos humanos, de mujeres y de pueblos indígenas.

Más allá de la existencia de varias organizaciones en la zona, lo cierto es que entre ellas hay una clara distribución étnica-territorial, según las comunidades indígenas con quienes trabajan. En la ruta 86, donde se hallan numerosas comunidades wichí, existe una fuerte presencia de Asociana. Algo bastante distinto sucede con las comunidades de la ruta 34, en donde se desempeñan organismos como Aretede y Serpaj. En su gran mayoría son comunidades guaraníes que formaron parte de lo que se conoció como las misiones dependientes del Centro Misionero de Tartagal y que estaban bajo la tutela de frailes franciscanos.¹⁵ En la actualidad, todavía son varias las comunidades que asentadas en tierras de la Iglesia no han logrado desprenderse de antiguas “tutelas” para así avanzar en la regularización de la situación dominial de sus tierras.

En cuanto a la situación de tierras, es preciso destacar que gran parte de las comunidades del Departamento, cerca del 40%, se encuentran asentadas en tierras privadas y el resto en tierras fiscales. De acuerdo a un diagnóstico

13 ADE es una ONG de la localidad de Aguaray, Su preocupación es el desarrollo rural del Chaco. Promueven un modelo de desarrollo agroforestal alternativo, fomentado entre pequeños productores campesinos e indígenas. Brindan acompañamiento técnico e impulsaron la Feria Campesina.

14 Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (Aretede) está alejada de la concepción de “misión” religiosa, teniendo, en cambio, otro tipo de “misión” vinculada a objetivos institucionales y programas de desarrollo. Entre ellos se encuentran brindar acompañamiento a las comunidades para la ejecución de proyectos de desarrollo, apoyarlas en los reclamos de tierra y en la lucha y reconocimiento de sus derechos, entre otros.

15 La mayoría de las comunidades ubicadas a lo largo de la ruta nacional 34 estaban bajo la tutela de frailes franciscanos. Los frailes, en su mayoría italianos, se volcaron hacia las comunidades indígenas de chiriguano, tobas y maticos al norte del Chaco Salteño. Así fue como se fundó el Centro Misionero de Tartagal, en la localidad que ya existía con el mismo nombre. Teniendo como base este centro misionero, se fundaron varias misiones en las proximidades: Río Caraparí, Aguaray, Yariguarenda, Acambuco, Vespucio, Tablillas, San Pedrito, Pozo del Tigre, La Tablada, entre otras.

realizado en 1999, de un total de cincuenta y cinco comunidades sólo siete poseían títulos de propiedad comunitaria. Actualmente, algunas han podido regularizar su situación o están en trámite para obtener los títulos de propiedad. Empero, los reclamos no sólo continúan sino que además se expresan con una resistencia que, tal como sucede con la comunidad wichí Lapacho Mocho, asentada en la ruta 86, conduce a los pueblos indígenas a recurrir a distintas instancias judiciales en defensa de su territorio. Apoyados en el cuerpo de normativas y leyes internacionales,¹⁶ o en algunas figuras jurídicas e instituciones nacionales y provinciales referidas, los indígenas reclaman y demandan al Estado Nacional y/o Provincial el reconocimiento, en tanto pueblos preexistentes étnica y culturalmente a estas conformaciones, la posesión y la propiedad comunitaria de sus territorios. Específicamente, nos referimos, por un lado, al Artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional (Reforma de 1994)¹⁷ y el Artículo 15 la Constitución Provincial (1998). Al respecto, no olvidemos que, como apuntaron Jackson y Warren,

hasta 1980 y 1990, el discurso público y las políticas estatales latinoamericanas desalentaban la identificación política indígena, y que las políticas indígenas de la era estaban dirigidas a la asimilación.¹⁸

Tal es así que, como apuntaron Gordillo y Hirsh, entre otros, en la Argentina había una “invisibilización” de los indios.¹⁹

16 El Convenio (n.169) de la Organización Internacional del Trabajo (1989).

17 Las reformas constitucionales reconociendo naciones multiculturales conteniendo ciudadanías plurales ocurren en Guatemala, Nicaragua, Brasil, Colombia, Perú, Argentina, Brasil, México, Paraguay, Ecuador y Venezuela. Y en relación a ello lo que aparece es que, de varios modos, el movimiento de los derechos de los pueblos indígenas “nació transnacional”. Puesto que no sólo las organizaciones transnacionales y coaliciones abrieron oportunidades para que los pueblos influenciaron las agendas legislativas nacionales, sino que además muchas ONGs que se especializaban en desarrollo o derechos humanos empezaron a ver a los pueblos indígenas como sus clientes (E. Jackson Jean & B. Warren Kay, “Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions”, *The Annual Review of Anthropology*, 2005, p. 551).

18 Idem, p. 551.

19 La invisibilización remite a las descripciones de las narrativas dominantes sobre los grupos indígenas como fuerzas bestiales, destructivas y del pasado, el énfasis en una supuesta hegemonía cultural del país y, por último, a una reducida población indígena (G. Gordillo & S. Hirsh, “Indigenous struggles and contested identities in Argentina”, *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, n. 3, 2003).

Por el otro, subir a la inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Renaci),²⁰ es decir, el reconocimiento jurídico de las comunidades. Aunque los recursos de amparo legal e institucional se presentan casi como un modelo de tipo ideal (son contados los pueblos indígenas que han encontrado eco a sus demandas), esta situación no paraliza a las organizaciones no gubernamentales sino que todo lo contrario. Muchas de las organizaciones encuentran sentido precisamente en esa búsqueda de justicia, lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, el fortalecimiento de las organizaciones indígenas y la concientización de los grupos.

La Cooperación Técnica Internacional

Es precisamente en este concierto que se desempeñó, entre los años 2000 y 2005, el Componente de Atención a la Población Indígena (Capi).²¹ El Capi²² formaba parte de un Programa de Atención a Grupos Vulnerables y surgió en el marco de un convenio entre el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y el Banco Interamericano de Desarrollo. Se desarrolló en la región del chaco argentino comprendiendo diferentes departamentos de cuatro provincias: Salta, Jujuy, Formosa y Chaco. Los criterios de selección de las áreas y las comunidades indígenas estuvieron íntimamente vinculados a una serie de indicadores regionales que revelaron la existencia de una situación crítica en

20 El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (Inai) es la institución del Estado Nacional que tiene la responsabilidad de crear canales interculturales para la implementación de los derechos de los Pueblos Indígenas consagrados en la Constitución Nacional (Art. 75, Inc. 17). Fue creado a partir de la sanción de la Ley 23.302 en 1985 y, conforme a sus disposiciones, se constituye como una entidad descentralizada con participación indígena, dependiendo directamente del Ministerio de Desarrollo Social. Una de sus principales funciones consiste en disponer la inscripción de comunidades indígenas en el Renaci. Para ello coordina su acción con los gobiernos provinciales y presta asesoramiento a las comunidades con el objetivo de facilitar la presentación de la documentación requerida.

21 El Capi benefició de un total de cincuenta y cinco comunidades a veintidós. Sus objetivos generales fueron: contribuir a disminuir la exposición a riesgos sociales; mejorar su calidad de vida, implementar un proceso de gestión participativo; articular iniciativas comunitarias locales; fortalecer la capacidad de gestión operativa de las organizaciones indígenas y articular los programas sociales de los organismos públicos y privados con las organizaciones indígenas. En este artículo, nos centraremos en el área del Departamento General San Martín y, más específicamente, en una de las comunidades guaraníes “beneficiarias” del programa: la comunidad de Campo Blanco.

22 Era una cooperación técnica no reembolsable.

materia de salud, nutrición, educación, vivienda, saneamiento ambiental y desempleo, conocidos como necesidades básicas insatisfechas (NBI).

Como su nombre lo indica, el Capi se dirigió específicamente a las poblaciones indígenas que, en el marco del programa, pasaron rápidamente a ser denominadas como beneficiarias, al mismo tiempo que se les atribuían entre otras funciones la de diseñar, gestionar, elaborar, ejecutar, evaluar y administrar los fondos de cada proyecto. El Capi proponía el desarrollo de cuatro líneas de proyectos específicos: capacitación, infraestructura comunitaria, infraestructura productiva y proyectos productivos.

En este trabajo nos centraremos en el análisis del proceso socio político desencadenado al interior de la comunidad guaraní de Campo Blanco desde el momento de la implementación del programa, al gestionar un proyecto de tipo de “infraestructura comunitaria”,²³ elegido por un grupo de mujeres de dicha comunidad. Un programa que, como veremos a continuación, en su implementación, se asentó sobre fracturas pretéritas, generó conflictos y potenció alianzas. Consideramos que esta situación nos permitirá reflexionar en torno a algunos tópicos metafóricos -principalmente participación y organización comunitaria- que sugieren los proyectos de desarrollo pautando las relaciones entre los organismos de financiamiento internacional, el Estado y las organizaciones indígenas. Es a través de la etnografía de este proceso que intentaremos iluminar los significados que adquiere la participación de las mujeres en el proyecto. El proyecto fue llevado adelante por distintos actores, funcionarios técnicos del Capi, técnicas de la ONG Aretede, mujeres indígenas agrupadas en la organización La Esperanza y varios miembros de la comunidad.

La comunidad elegida

En la comunidad indígena guaraní de Campo Blanco viven aproximadamente 140 personas y 32 familias agrupadas en 30 lotes.²⁴ Si bien las familias son numerosas, ocho integrantes promedio, esto claramente no se refleja en los

23 El Componente define a esta clase de proyectos como aquellos que apuntaban a “iniciativas para mejorar la calidad de vida en el espacio comunitario, referidas básicamente a la protección de los territorios propios, salud, provisión de agua y electricidad, viviendas y salones (utilizados para las actividades propias a la vida comunitaria: comedores infantiles, cursos de capacitación, organización política, educación formal, salud, confección de artesanías o ropa y otros)” (Cuadernillo Capi). Los proyectos más solicitados por las comunidades fueron los de infraestructura comunitaria y lo de tipo productivo.

24 E. P. Archetti & K. A. Stolen, *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p. 51.

cifras anteriormente registradas. Pues, lo cierto es que muchas de esas personas ya sea por las migraciones estacionales por trabajo o por estudio se hallan residiendo fuera de la comunidad. Además, actualmente, son muchas las mujeres, sobre todo las más jóvenes, que confiesan que con las capacitaciones en planificación familiar propuestas por las técnicas han adquirido conocimientos en relación a la anticoncepción, el cuerpo y la sexualidad. Este descenso de los nacimientos es más visible entre las parejas jóvenes. Por lo general, los matrimonios son mixtos (indígenas y criollos). Más aún, una condición excluyente para residir y usufructuar los cercos de la comunidad es haber establecido algún tipo de unión con un indígena. Las personas que allí viven se reconocen como guaraníes. Aunque la lengua se mantiene viva únicamente entre los mayores de cincuenta años. En los relatos de los primeros pobladores de la zona, su llegada aparece asociada con la Guerra del Chaco o el trabajo en los ingenios azucareros.

La comunidad tiene 196 hectáreas con derecho de usufructo. En cuanto a las construcciones en donde residen los pobladores, hay tanto viviendas de ladrillo y cemento como de adobe y paja. En la gran mayoría de las casas, los pisos son de tierra y los techos de chapa. Adentro de las casas hay por lo general dos habitaciones y un comedor. Las piezas están divididas con telas, cortinas o sábanas. Esta configuración del espacio habitacional es bastante nueva para los pobladores. De hecho, aún es posible ver muchas casas donde no existe ningún tipo de compartimentación en su interior. “Antes vivíamos todos juntos en una casa”, contó Norma. La comunidad no cuenta aún ni con puesto sanitario ni con red cloacal pero, según Arce, el cacique, afortunadamente, ya quedó atrás la montaña de fotocopias de años de notas pidiendo solícitamente la instalación del tendido eléctrico. A mediados de octubre de 2006 la comunidad de Campo Blanco tenía luz.

Los miembros de Campo Blanco están distribuidos en el territorio siguiendo criterios específicos. La mayoría de los grupos domésticos cuentan con dos lotes mensurados por el Municipio, en donde han edificado sus casas, huertas, gallineros. Utilizamos el concepto de “grupo doméstico” de Eduardo Archetti, en tanto resulta “un sistema de relaciones sociales que basado en el principio de residencia en común, regula y garantiza el proceso productivo”.²⁴ En otras palabras, nos referimos a grupo doméstico cuando la unidad residencial coincide no sólo con la unidad de consumo, sino también con la unidad de producción. Los terrenos de los grupos que residen en la comunidad están cercados y cada uno cuenta además con unas parcelas de tierra en el cerco que son utilizadas para cultivar maíz, mandioca y batata.

Se llama cerco a las tierras que se utilizan para actividades productivas. El trabajo es realizado conjuntamente por hombres y mujeres. Los cercos están

al sur de la comunidad y los hay de dos tipos: los familiares y los comunitarios. Los familiares son llevados adelante por los grupos domésticos. Las parcelas asignadas a los núcleos familiares es en función de su capacidad productiva. Así hay cercos de mayor extensión que otros. Dentro de la última clasificación ingresa el único que me identificaron como comunitario: el cerco del grupo de las mujeres que ocupa 10 hectáreas. El origen del cerco de las mujeres está asociado con un programa social agropecuario (PSA) implementado por la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos de la Nación. Luego, en función de la implementación del Capi, el trabajo en el cerco por parte de las mujeres surgió como una propuesta más de trabajo para llevar adelante la producción de dulces y conservas. Con lo sembrado en el cerco, las mujeres producen sus dulces y escabeches que luego salen a vender por el pueblo de Aguaray y en la Feria Campesina.

Los hombres, más allá de esta actividad productiva, salen a realizar trabajos informales afuera de la comunidad, lo que implica, en la mayoría de los casos, migrar a alguna provincia. Tradicionalmente, la mayoría de ellos trabajaba en empresas de la zona o fincas cercanas, pero desde la privatización de YPF a principios de los 90, las posibilidades laborales disminuyeron drásticamente. Esta situación laboral, conllevó a que las mujeres fueran quedando responsabilizadas de una serie de tareas comunitarias²⁵ y que su trabajo conjunto diera origen a un tipo de organización de mujeres.

La Esperanza es el nombre que le dieron las mujeres indígenas a su primera organización, en la cual participaron activamente un total de catorce mujeres desde 1997, si bien su experiencia y participación en grupo y en programas de desarrollo productivo data de 1992 en adelante, cuando comienzan a recibir financiamientos de la Embajada de Canadá, de un Plan Social Agropecuario por la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (SAGPyA) del Ministerio de Agricultura y de la ONG ADE. La experiencia adquirida de las mujeres nucleadas alrededor de La Esperanza -relacionamiento con instituciones gubernamentales y no gubernamentales- se reflejó en la presentación de un proyecto específico,²⁶ una vez que el Capi comenzó a trabajar en la zona. El

25 Asimismo, son muchos los hogares en donde la economía doméstica se apoya o cuenta regular y casi exclusivamente con los planes sociales que muchas de ellas reciben por sus prestaciones en el comedor infantil, la huerta comunitaria o por la limpieza del salón comunitario.

26 En el momento de presentación del proyecto, las mujeres plantearon que ellas emplearían el salón, principalmente, para capacitarse, cocinar y desplegar todas aquellas tareas relacionadas con la producción, procesamiento y comercialización de

mismo consistió en la solicitud de un subsidio para la construcción de un salón comunitario en donde se llevaría adelante la producción de dulces y conservas, procesando las frutas y hortalizas obtenidas en el cerco de las mujeres.

Es así como la comunidad se inicia, conducida por la Comisión Directiva del grupo de mujeres La Esperanza y el acompañamiento de una técnica de Aretede, en la construcción del salón.²⁷ La construcción recayó principalmente en los hombres de la comunidad: los maridos o compañeros de las mujeres de La Esperanza, mientras que las mujeres fueron las encargadas de diseñar, gestionar y administrar el proyecto.

En un primer momento, las mujeres diseñaron el proyecto del salón, asociándolo a fines productivos y sociales (reuniones, cumpleaños, festejos del día del niño y de la madre etc.). Terminado el diseño, ellas tuvieron que interesar al cacique, en tanto el proyecto requería su aval. Puesto que él es el representante de la comunidad ante el Estado, según lo establece la inclusión de la comunidad en el Renaci. Pero las mujeres no sólo dependían del aval del cacique. Conquistado el cacique, salieron a seducir a los hombres de la comunidad que trabajarían voluntariamente en la construcción del salón. Pues, el Capi suponía la mano de obra de la construcción como el aporte de la comunidad. Aunque luego se consiguieron “planes trabajar” financiados por el Ministerio de Trabajo de la Nación, con lo cual se les reconoció el trabajo desarrollado.

Ahora bien, lo cierto es que este proceso – el cual abarcó tanto la participación del cacique para el reconocimiento jurídico de la comunidad, la gestión del proyecto por las mujeres, la participación de los hombres en la construcción del salón y el asesoramiento y apoyo de la técnica y los funcionarios del Capi – supo expresarse en fracturas pretéritas como también en alianzas y conflictos nuevos.

Un paneo etnográfico de fracturas y alianzas

Desde la ruta nacional número 34 pueden observarse las dos primeras casas de la comunidad guaraní de Campo Blanco. Separadas una de otra por una calle de tierra, ella también dividía las aguas entre familias. A la derecha

dulces, encurtidos de frutas y hortalizas. La articulación entre el salón y la producción se centraba fundamentalmente en que la venta de los productos les permitiría sustentar los gastos que éste ocasionara.

27 Para ejecutar el proyecto se partió de un presupuesto de \$ 20.500 (U\$S 1: 1 peso argentino). La compra de materiales fue realizada por el grupo “La Esperanza”. El salón ocupa una superficie de 240 metros cuadrados. Cuenta con una cocina, dispensario y sanitario. Además, fue equipado con una cocina industrial, máquinas y los implementos correspondientes para la producción de dulces y conservas: frascos, tapas, trituradoras, tapadoras etc.

del camino, la familia Cuellar. Más al fondo, detrás del terreno y donde comenzaba un imponente trapiche, otra familia: los Gallardo. Allí, en una casa de adobe, viven Lidia y Roberto, un matrimonio sin hijos.²⁸ Conocida por estar casada con uno de los jóvenes más apuestos de la comunidad, Lidia debía su popularidad, si es posible llamarlo así, al hecho de ser la hija de Catuari, el primer cacique.²⁹ De ahí que ella, como descubriríamos más tarde, fuera poseedora de todo un caudal de conocimientos vinculados a creencias, prácticas e historias de su comunidad.

Del otro lado de la calle, a la izquierda, en un terreno alambrado, una huerta y una vivienda de material en donde reside la familia de Arce, el cacique actual. Éste hombre de unos cincuenta años aproximadamente – casado con María, padre de tres mujeres y adoptivo de dos más –, se desempeña en su cargo desde 1998, año en el que Pérez,³⁰ el cacique anterior, renunció debido a la incompatibilidad entre su cargo y su nueva religión evangelista.³¹ Su cacicazgo, a diferencia del anterior, y como veremos más adelante, aparece claramente marcado por una época de expansión de proyectos, de una colonización de programas de desarrollo. Detrás de la casa de Arce, se encuentran la casa de Bernardina. Una mujer que encarnaba algo así como el mal para la mayoría de las personas de la comunidad, un comentario que nos llegó tan rápido a nuestros oídos como la advertencia de que los vientos del mes de junio arrastraban polvorines.

Responder al interrogante sobre el por qué de esta caracterización negativa que recaía en Bernardina, no fue, en un primer momento, central para nosotros. Serían, por el contrario, los agudos y sucesivos comentarios sobre su

28 Realizamos esta aclaración ya que no tener hijos se tradujo, en varias oportunidades, en la imposibilidad de ser beneficiario de un proyecto, como le sucedió a esta familia con un programa provincial de casillas -las viviendas de material podían tener una habitación y una cocina, o dos habitaciones- de las que quedaron excluidos.

29 Detallamos la genealogía de los caciques que se sucedieron: Catuari, Pérez, Arce, Gallardo como interino y, en la actualidad, nuevamente, Arce.

30 En los tiempos de Pérez, como él mismo nos explicó: Más que de proyectos y programas hablábamos de leyes. El fue uno de los representantes indígenas del país que participó activamente en reuniones, realizadas en Salta capital y Buenos Aires, donde se llevaron adelante discusiones que luego se plasmaron en la Reforma de la Constitución Nacional del año 1994.

31 En una conversación, Pérez dijo: El evangelismo me prohibía como practicante desarrollar una actividad política, ser cacique, hacer el Pim Pim, tomar chicha.

persona, desplegados por varias mujeres y familiares suyos a modo de chisme,³² los que nos condujeron a recuperar esa historia, a indagar en los fundamentos de esa abominación que, hasta ese entonces, sólo podíamos suponer se asentaba en alguna disputa de orden familiar. El análisis de esa situación fue la puerta de entrada al mundo de alianzas y rupturas anudadas en la comunidad a partir del proyecto del salón comunitario. Estas acusaciones de brujería, correteos con machete, discusiones, amenazas y denuncias que recaían en su persona sirvieron de disparador para indagar en el conflicto existente.

Si bien la idea nunca fue verificar la correspondencia o la verosimilitud de los testimonios que tenían como protagonista a Bernardina, dedicamos varios días de trabajo a indagar las bases del conflicto comunitario iniciado con el desarrollo del proyecto del salón. Así fue como recuperamos el dinamismo permanente de los grupos sociales, su tendencia a la fisión y la fusión. Advirtiendo la existencia de rupturas, desmembramientos, alineamientos, nuevas alianzas y agrupamientos de poder. En otras palabras, la coexistencia recurrente de agrupamientos en diferentes niveles. Los relatos que compartieron los pobladores sobre el conflicto fueron de lo más variados. Al punto de llevarnos a descubrir que había diferentes tipos de tensiones entre las distintas familias de la comunidad y la familia de Bernardina y que algunas de ellas antecedían al salón del Capi. De modo que preguntar por ella, por el salón o por su pelea con Norma nos condujo a un abanico de temas comunitarios.

Bernardina no tiene una buena conducta, es una mujer muy mala, dijo el cacique en una soleada mañana de junio de 2005. Recién tomó el lote que era de otra familia de la comunidad y se instaló allí con la suya no respetando nuestra costumbre.³³

Vale la pena aquí contextualizar que su recuerdo afloró a la luz de la reciente usurpación de un territorio tradicionalmente convenido para la sobrina del

32 Entendemos al chisme desde la perspectiva desarrollada por Max Gluckman (“Gossip and scandal”, *Current Anthropology*, Vol. 4, n. 3, jun 1963, p. 308) es decir, en tanto fenómeno que no tiene un rol aislado en la vida comunitaria, sino que, por el contrario, es parte constitutiva de ella. Y en ese sentido consideramos, siguiendo al autor, que su análisis es central para nuestro estudio, puesto que el chisme y el escándalo sostienen y expresan una unidad moral y valores de los grupos sociales.

33 Este artículo se desprende de sucesivas campañas de campo, enmarcadas dentro del proyecto de doctorado de Natalia Castelnuovo en el marco de la Investigación UBACyT, código FI084, “Representaciones sociales y procesos políticos: Análisis antropológico del lugar del ritual en el dominio político”, dirigido por Mauricio Boivin.

cacique. No obstante, Arce continuó contando que su maldad se manifestaba con recurrencia:

Me denunció varias veces en derechos humanos y en la policía. Tengo tantas actas y me presenté tantas veces a la policía para contar la verdad que ahora cuando voy ni el documento me piden porque se lo saben de memoria.

Y fue entonces, aprovechando la pausa, que su esposa explicó:

Por eso él se enfermó. Desde que ésta mujer empezó con las maldades estamos todos enfermos. Yo ando con problemas de tensión.

Ahora bien, como el lector atento irá descubriendo, el origen de esta representación de Bernardina o la Berna (como indistintamente la llamaban las mujeres agrupadas en La Esperanza) estaba asociado con un acontecimiento específico. Para las personas de la comunidad, su figura cumplía una función clave recordándoles un conjunto de avatares que, si bien desencadenados a partir de un proyecto específico (el salón comunitario), podían reactualizarse ante un nuevo proyecto de desarrollo.

Hace diez años o por ahí, habíamos formado un grupo de mujeres para trabajar en Campo Blanco, el grupo se llamaba La Esperanza. Teníamos algunos proyectos, el Capi..., pero ella (se refiere a Bernardina) terminó llevándose todas las cosas que pedíamos para el comedor y el salón: tablonés, sillas... Se quedó con todo lo que pedíamos, dijo Norma rememorando esa época en la que ella también había estado muy enferma.

Que esta situación se presentara para Norma como especialmente delicada y compleja, se debió a que ella junto a Bernardina eran las responsables comunitarias del proyecto ante el Capi. Con respecto a la gestión del proyecto por parte de las mujeres, el cacique expresó:

Yo no estaba enterado de nada de lo que estaba sucediendo. Era un cacique ficticio porque ninguna de las mujeres se acercaba a preguntarme ni consultarme nada. Así que terminé retirándome: renuncié a mi cargo.³⁴

La acefalía comunitaria, la malversación de fondos, el principio de la desintegración de La Esperanza, no fueron para las mujeres indígenas los únicos factores problemáticos. La personalidad egoísta de Berna también fue considerada como desencadenante del conflicto. El grupo de mujeres indígenas había logrado organizarse y tener por primera vez a su cargo un proyecto de

34 El cacique renunció en 1999 y reasumió en 2002.

las características del salón. Entre otras atribuciones estaban las de comprar los artefactos de cocina, viajar y capacitarse en dulce por el país. No obstante, de acuerdo a la percepción del grupo de mujeres, todo esto era insignificante para la ambición de Berna. Inteligente o astuta, ladrona o emprendedora, adjetivos que utilizan los pobladores para describirla, lo cierto es que la representación de esta mujer sacudía el mito de la mujer incorruptible que con tanta frecuencia presenta el discurso del desarrollo.

Las acusaciones de brujería, el egoísmo, el carácter peleador, la actitud interesada y la búsqueda de beneficio personal fueron las expresiones utilizadas por la comunidad y sobre todo las mujeres para caracterizar esa relación hostil que mantenían con Bernardina. Sin embargo, lo cierto es que este tipo de acusaciones no sólo recaían sobre ella. A Norma, que había sido la otra responsable junto a Bernardina por el proyecto, también la culpaban por el manejo de fondos, la desorganización de la ejecución del proyecto que condujo a la renuncia del cacique o la falta de participación (en la toma de decisiones sobre el proyecto) que le daba a las mujeres evangélicas de la comunidad. El turno de Virginia llegó más tarde, cuando asumió como presidenta del segundo grupo de mujeres: la Fortaleza. Desde ese momento, y sobre todo entre las mujeres que no fueron convocadas a formar parte del grupo La Fortaleza, los chismes la tienen como protagonista en una serie de situaciones sospechosas. Muchas personas creen que su cercanía al cacique esconde su búsqueda de beneficios personales. Sospechan de las visibles mejorías externas de su casa y de la cantidad de becas estudiantiles que tienen sus hijos. La ampliación de la casa la atribuyen a unos fondos que recibieron como una donación para comprar materiales de construcción para mejorar el comedor infantil y que nunca aparecieron. Además, critican que su grupo es principalmente de mujeres evangélicas. Claro que nada de esto fue lo que nos contó Virginia:

Ahora armamos un nuevo grupo: La Fortaleza. Ahí tenemos la participación de todas las mujeres de la comunidad. Nosotras convocamos a una asamblea para contar lo que estamos haciendo. Cuando llega un beneficio en nombre mujeres, vemos quien lo necesita más y para tomar una decisión lo hacemos en asamblea. No es que porque él sea cacique (Arce) es quien decide. Las decisiones se toman por asamblea. Los beneficios que llegan a la comunidad los repartimos para todos por igual.

Con el Programa de Desarrollo Social en Áreas Fronterizas del Noroeste y Noreste Argentinos (Prosofa) se hicieron treinta y dos baños. Se beneficiaron la mayoría de personas de la comunidad. Quedó afuera Bernardina y sus hijas, las que nos hacían guerra en el salón. Trabajó la gente de la comunidad en la construcción y Arce y yo nos hicimos cargo de controlar los materiales. Éramos los encargados (Virginia).

En suma, las mujeres no estuvieron exentas de cuestionamientos respecto al desempeño, en el marco del proyecto de desarrollo. Lo cual introduce el desmoronamiento de algunos de los “mitos de género”, con fuerza en el desarrollo, basados en representaciones idealizadas de las mujeres y de sus relaciones con los hombres y entre sí. Como sostiene Andrea Cornwall, las representaciones idealizadas de las mujeres están asentadas en dos elementos centrales de las fábulas feministas sobre la liberación de la opresión masculina: la solidaridad y la autonomía.³⁵

Por otro lado, y en oposición a todas estas acciones, nos encontramos frente a un abanico de significados que el grupo de mujeres le dio a su participación en el proyecto del salón. Más allá de la disolución del grupo La Esperanza por los conflictos, la experiencia de trabajo conjunta sentó las bases para la constitución de otro grupo de mujeres: La Fortaleza, en el cual se reagruparon algunas mujeres de La Esperanza, excluyendo a Bernardina y sus hijas.

Los comentarios de la técnica de Aretede responsable del proyecto del salón comunitario, nos hablan, en cambio, de algunas de las fracturas pretéritas en las que éste conflicto se asentó:

El conflicto entre Berna y las mujeres de Campo Blanco viene desde hace años, mucho antes que el Capi. Parece que el esposo de Virginia (una de las mujeres de la Comisión Directiva de La Esperanza) estuvo con una de las hijas de Bernardina...

Podríamos pensar entonces que lo decisivo de su figura consistía en recordarles a los miembros que allí donde habían fracturas de tipo amoroso y familiar (Bernardina es la hermana del padre de Virginia) los proyectos podían no sólo asentarse, sino además sacudir o quebrar nuevos lazos familiares y afectivos. Así lo que podía pensarse como una implementación aséptica de proyectos de desarrollo social, durante su gestión, comienza a aparecer asociada a una serie de significados por parte de los distintos miembros de la comunidad. Consideremos entonces algunos de esos significados que las mujeres de la comunidad y de la comisión le otorgaron al proyecto comunitario del salón.

Sobre el tiempo y los orígenes de la constitución del primer grupo de mujeres, Vicenta, una de las más ancianas de la comunidad recordó:

Nosotras elegimos el nombre La Esperanza cuando nos organizamos. La Esperanza porque algún día vamos a adelantar. Teníamos la esperanza

35 A. Cornwall, E. Harrison & A. Whitehead, *Gender myths & feminist fables. The struggle for interpretative power in gender and development*, New Jersey, Blackwell Publishing, 2008, pp. 141-161.

de estar mejor para las mujeres. Con ese grupo se trabajaba bien. Sembrábamos sandía, melón, limpiábamos hectáreas [...] Salíamos a las ocho de la mañana a desmontar el cerco y volvíamos a las cinco de la tarde cansadas del trabajo. [Además,] teníamos sueldito.

De modo que, en principio, el salón se asoció a una forma de relacionarse grupalmente, entre mujeres y con instituciones (programas y ONGs), la cual a su vez cobró un valor positivo en relación al trabajo organizado que juntas desarrollaban y al ingreso monetario que percibían. Norma, por su parte, nos relató que el salón implicó relaciones con nuevos actores sociales. En este caso, ella se refiere a una técnica de Aretede:

En ese entonces nadie quería a Olga (técnica). Ni Arce (cacique) la quería. Él decía que la gente de afuera venía a aprovecharse de las comunidades y que Olga iba a vivir de nosotros. La gente del pueblo de Aguaray, él nos decía, son como los chanchos.

Esta relación con una técnica criolla, blanca y del pueblo, significó, entre otras cosas, un nuevo posicionamiento para las mujeres indígenas de la comunidad. Aceptar trabajar con una técnica en un proyecto, fue tomar una posición frente a esa mirada desconfiada de los hombres, y del cacique especialmente. Una sospecha basada en la acusación de que los recursos no llegaban porque se los quedan los técnicos, o el municipio, o los partidos políticos, utilizándolos éstos últimos, sobre todo en los períodos de campaña electoral.

La gestión del proyecto supuso una organización administrativa a cargo de las mujeres, quienes debieron realizar un conjunto de tareas novedosas tales como abrir una cuenta bancaria, administrar y realizar rendiciones de los fondos recibidos, comprar los materiales de construcción, en definitiva, ejecutar la obra. Al respecto, Inés, una de las mujeres de la comisión contó:

Organizar a las mujeres fue difícil porque no estábamos acostumbradas a participar. Estábamos acostumbradas a estar en la casa. Nadie salía sin pedirle permiso al marido. Si salías sin autorización, el marido podía pegarte. Al marido no le gustaba que participásemos porque decía que íbamos a chusmear.

O también como contó Julia:³⁶

A mi me gustaba participar, pero a veces era difícil salir de mi casa porque Hugo (su compañero) era una persona muy celosa. Con las capacitacio-

36 Actualmente, Julia es la vice Presidenta de la Comisión de Mujeres “La Fortaleza”, el nuevo grupo de mujeres surgido en reemplazo de “La Esperanza”, y cuya presidenta es Virginia.

nes y encuentros en los cuales las mujeres se cuentan sus experiencias empecé a dejar de tener miedo de salir de mi casa.

De modo que si por un lado la organización implicó el aprendizaje y desarrollo de nuevas capacidades, como participar en la toma de decisiones sobre diversas cuestiones vinculadas a la gestión del proyecto, por el otro, también reunirse y participar significó estar fuera de la casa y lejos del control del marido, al mismo tiempo que reflexionaban sobre su lugar y derechos en tanto mujeres indígenas.³⁷ La resistencia, la oposición y las demostraciones de la autoridad masculina, en diversas etapas de la ejecución del proyecto fueron acompañando el progresivo avance de las actividades emprendidas por las mujeres.

Con respecto al lugar que tradicionalmente ocupaban las mujeres de su comunidad, Norma dijo: “Antes nadie nos tenía en cuenta a nosotras. A los hombres no les interesaba. Creían que como mujeres no podíamos hacer nada por la comunidad”. Pero a este tipo de reflexiones vinculadas al rol de las mujeres, y paralelamente al recuerdo del proyecto del salón, se sobreimprimen o yuxtaponen otras en donde las mujeres van adquiriendo algunos reconocimientos. O como también dijo Virginia:

Antes ninguna institución nos tenía en cuenta. Nadie nos tenía en cuenta a nosotras. Creían que como mujeres no podíamos hacer nada por la comunidad. Ni el cacique nos tenía fe que nosotras íbamos a salir adelante, pero ahora somos la mano derecha.

En algunos momentos, las mujeres también aparecían disputándose entre sí el protagonismo en función de proyectos y fondos. Unas disputas que ellas decían llevar adelante no tanto por considerarse más aptas que los hombres, sino principalmente porque ese hecho se traducía en prestigio, honor y respeto. Habían logrado el reconocimiento de la comunidad y del programa. Superar toda una serie de complicaciones por el proyecto del salón había reposicionado a las mujeres en el universo de prácticas posibles de la vida cotidiana comunitaria. Ahora bien, ahí donde es posible ver un reacomodamiento o incluso un cambio del status y rol femenino, se produce una tensión con la percepción de las mujeres sobre la actitud del cacique y de las autoridades del consejo comunitario:

Con el salón tuvimos problemas. Ni el consejo comunitario ni el cacique nos querían firmar los papeles. Entre seis mujeres levantamos la personería

37 La construcción del salón comunitario supuso un espacio de reflexión sobre los derechos indígenas y de las mujeres.

jurídica. Eso era lo que nos trababa para los proyectos y los trabajos en la comunidad.

De igual manera, se expresó otra de las mujeres de la comisión:

Nos apuramos para sacar el estatuto (personería) por el salón. El cacique no quería firmar el proyecto del salón porque no creía que fueran a hacer el salón. El grupo La Esperanza llamó al consejo comunitario, pero los principales se negaron. El cacique decía que firmando lo comprometían y que si el proyecto fracasaba la responsabilidad iba a caer sobre él. El cacique no veía a las mujeres capaces de hacerlo. El grupo de mujeres le dijo entonces que firmase o no, el proyecto iba a salir. Ni el marido de Virginia (una de las mujeres de la Comisión)... ni Cruz (también esposo de una de las mujeres Comisión)... querían firmar (ambos ocupaban cargos en el consejo comunitario).

De modo que en el proceso de participación en las distintas etapas de ejecución del proyecto del salón, las mujeres también reconocieron momentos en los cuales autoridad, jerarquía y control, es decir, relaciones de subordinación, se reactualizaban, tal como lo demuestra el hecho de que dependieran de la/s firma/s de hombres para poder avanzar con el proyecto y que ellos encontraran allí un intersticio para ejercer control sobre un proyecto en donde las mujeres mandaban. Como nos contó Norma:

Cuando salió el proyecto fueron los hombres y el cacique los que se beneficiaron con el trabajo. Hasta el cacique trabajó junto a diez hombres en la construcción del salón. Nosotras les mandábamos porque estábamos a cargo de los planes y eso no les gustaba. Que les mandásemos no les gustaba. Así que un día el cacique dejó de trabajar. Estaban todos los hombres trabajando en el salón y cinco mujeres. Pero el cacique no soportó ser mandado por mujeres.

No obstante, sobre dicho contexto, ellas continuaron expresando que su participación en el proyecto había coadyuvado en la adquisición de un conocimiento de tipo práctico administrativo (por la ejecución del proyecto), sino también sobre su conocimiento como sujetos de derecho en tanto mujeres indígenas. Como dijéramos, el proyecto, no se restringió a la construcción del salón. Además, sirvió como un espacio de capacitación en temas de derechos indígena, de mujeres, de salud reproductiva y planificación familiar. Temas en los cuales las mujeres de la comunidad se habían interesado. Esos conocimientos de derechos y de gestión, como nos contó una mujer de la comunidad, les permitieron, entre otras cosas, comenzar a pensar en cómo tener cosas para la comunidad, sentarse a pensar cómo tener un proyecto y que los hombres comenzaron a creer en nosotras. En otras palabras, la participación no

sólo consistió en una experiencia que las capacitó en el diseño, la elaboración y la gestión de un proyecto, sino que además significó un reacomodamiento de su posición en la vida comunitaria en términos del reconocimiento, la confianza y el apoyo que los hombres les manifestaron, en definitiva, de su valor social. Pero a su vez dicha participación agudizó los conflictos anteriores entre las mismas mujeres de la comunidad.

Conclusiones

Intentar responder nuestro objetivo inicial sobre el proceso socio político que se desencadenó con la implementación del programa nos ha conducido a una serie de tópicos que fueron desde normas y valores a la participación y el reposicionamiento de las mujeres en la vida comunitaria.

El significado de la participación iluminó las pautas que estructuran tanto las relaciones entre los organismos de financiamiento internacional y el Estado, y/o el Estado y las organizaciones indígenas como, y principalmente, como intentamos demostrar aquí, aquellas otras que acontecen entre las miembros de las comunidades indígenas.

El Capi se apoyó en el trabajo que Aretede venía realizando con las mujeres indígenas del Departamento y particularmente en la comunidad guaraní de Campo Blanco. Acciones que Aretede realizó mediante financiamiento nacional e internacional teniendo como objetivos principales conformar organizaciones de mujeres indígenas y fortalecer las organizaciones comunitarias. En ese encuentro la comunidad y sobre todo las mujeres habían adquirido conocimientos y experiencias en relación al mundo de la cooperación. Tales características hacían a su vez que la organización de mujeres indígenas apareciera a los ojos del programa del Capi con sustentabilidad organizativa, en relación a su experiencia en la organización y su relación con los técnicos de programas.

Analizar los testimonios de las mujeres indígenas como Norma que había sido responsable del salón, participado de la pelea con Bernardina y de varias de sus hermanas que habían participado de La Esperanza fue central para nosotros. Asimismo lo fueron los testimonios del cacique, las autoridades del consejo comunitario y los hombres que construyeron el salón. Y también las representaciones que las propias mujeres tenían de las actitudes masculinas frente a su ejecución del proyecto.

En cierta medida, podríamos pensar la participación de las mujeres indígenas en términos de una “participación política”, en tanto que las mismas diseñaron y ejecutaron un proyecto de desarrollo social que las tenía como protagonistas claves, aún cuando el Capi no había adoptado una perspectiva

de género para su programa ni tampoco había dirigido específicamente su proyecto a una organización de mujeres indígenas.

Las mujeres significaron su participación con el poder del conocimiento y decisiones sobre asuntos de política comunitaria tales como fue el caso de la implementación del proyecto del salón. Asimismo, desde la concepción de las mujeres, el proyecto alteró las relaciones entre los géneros al interior de la comunidad y permitió repositionar las relaciones entre hombres y mujeres al interior de la comunidad. Como apunta Rita Segato, si bien las intervenciones no siempre introducen transformaciones, las ideologías de los proyectos pueden modificar las reglas sociales.³⁸ Dicho en otras palabras, desde diferentes niveles se interpelaron las relaciones entre los hombres y las mujeres indígenas de la comunidad. En un primer momento, los hombres fueron caracterizados por las mujeres, durante el diseño del proyecto, como duros de convencer y resistentes, para luego pasar a ser descriptos como manipulados por las mujeres, al mismo tiempo que aceptaron y cooperaron en la construcción del salón. Pero lo cierto es que el conjunto de las mujeres no se desplegó de forma homogénea, sino que la ejecución del proyecto fue el resultado de una negociación constante entre ellas mismas, la cual reflejaba viejas fracturas ancladas en diversos temas y establecían nuevas alianzas.

En Campo Blanco, ante la ausencia masculina por motivos laborales, las mujeres comparten mucho tiempo juntas. Es así como grupos conformados por tres o cuatro mujeres llevan adelante la huerta comunitaria, otras se ocupan de manejar el comedor infantil, otros grupos elaboran y venden pan (dependen para su elaboración de los recursos que les entrega gratuitamente el municipio), otras, según la estación del año, siembran maíz, mandioca o batata en los cercos o producen dulces y escabeches que luego venden. También en grupos pequeños organizan la fiesta del Pin Pin³⁹ comparten el tiempo tejiendo, elaborando sus artesanías.

Pudimos reconocer las alianzas y las fracturas sobre las cuales se habían ido tejiendo las disputas entre las mujeres de la comunidad. Las mujeres asociaron la participación con la hostilidad que se abrió en el grupo. Lo cual no es sino un

38 R. L. Segato, "Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil", *Série de Antropologia*, n. 326 (nova versão), Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2003.

39 El Pin Pin o el arete es un ritual agrario, un agradecimiento a la madre naturaleza centrado en el maíz. Con frecuencia se confunde esta celebración con el carnaval ya que se realiza durante el mismo período del año. Los criollos denominan a las fiestas con el nombre de pin pin, pero en realidad es una danza en la cual hombres y mujeres forman ruedas y giran en un mismo sentido.

reconocimiento que se vincula a esta metáfora o ilusión de solidaridad e inherente cooperativismo que el desarrollo postula hacia los grupos de mujeres.

El hecho de que la participación forme parte del discurso y de las intervenciones del desarrollo, nos obliga a reflexionar sobre los límites y alcances del término. Pues, lejos están las condiciones asociadas con la participación en el desarrollo de ser similares a aquellas de la cultura a la que se dirige. Propone nuevas formas de relacionamiento entre los grupos (mujeres y mujeres, hombres y hombres, hombres y mujeres). Y en ese sentido, no necesariamente promueve “empoderamiento”. De hecho, como afirma Andrea Cornwall:

Ver a las mujeres pobres como individuos que persiguen estrategias y objetivos de independencia como suele ocurrir en los discursos de empoderamiento y elección en el desarrollo, es negar las complejidades de sus lazos relacionales y las contingencias de su experiencia vivida.⁴⁰

Este desconocimiento de las formas de organización comunitaria y de las relaciones entre los géneros conlleva con frecuencia al aumento de las tensiones intra comunitarias como es el caso que hemos analizado.

La participación en el proceso de implementación del proyecto del salón comunitario no sólo significó la construcción del salón en tanto bien material, sino que además dió la posibilidad de un espacio de expresión política frente a un conjunto de preocupaciones comunes. Dicho en otras palabras, supuso la adquisición de un conjunto de saberes de los cuales las mujeres se hicieron hacedoras. De un conjunto de posibilidades, ellas eligieron capacitaciones que fueran de su interés, tales como planificación familiar, derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Esto propició una posterior reflexión por parte del grupo de mujeres guaraníes sobre sus condiciones de vida. Compartiendo sus experiencias (alegrías y sufrimientos) las mujeres ejercitaron sus derechos postulando un nuevo posicionamiento frente a una serie de preocupaciones comunes en torno a la injusticia social y de género: la mortalidad materno-infantil, la situación precaria de los títulos de tierras comunitarias, la tala indiscriminada del monte, el analfabetismo, el desempleo y la discriminación, entre muchos otros.

Luego de haberse constituido como un actor social y entrado en conflicto con las estructuras y el orden comunitario, las mujeres guaraníes de Campo Blanco participan, actualmente, de las estructuras formales de poder comunitario tales como los consejos comunitarios y, además, participan en reclamos y luchas en nombre de los pueblos indígenas.

40 A. Cornwall, E. Harrison & A. Whitehead, op. cit., p. 153.