

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
TESIS DE DOCTORADO

ESTRUCTURA SOCIAL Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO EN CLASES
SUBALTERNAS
PRODUCCIÓN MATERIAL Y SIMBÓLICA DEL MUNDO EN DOS PUEBLOS
RURALES DE JÁCHAL, PROVINCIA DE SAN JUAN:
CREENCIAS SOBRENATURALES, MEMORIA E IDENTIDAD POPULAR.

AUTOR: DOCTOR JOSÉ NICANOR CASAS
DIRECTORA: DOCTORA ALICIA GUTIÉRREZ
SAN JUAN, MARZO 2015

DEDICATORIA

A la memoria de Emilio Casas y Arcenia Castro.

A Paula Marina, Nahuel Emilio y Hana Marina.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco particularmente a mi directora, la doctora Alicia Gutiérrez.

A Hebe Almeida de Gargiulo y Carlos Semorile por sus aportes de textos.

A Silvina Lucero, Andrea Climent Andrea Rodríguez, Paloma Chouzal, Cinthia Liquitay, Gerardo Larreta, Dante Tejada, Víctor Algañaraz por su colaboración.

A la población de Mogna y de Huaco.

A los entrevistados.

INDICE	
INTRODUCCIÓN.....	9
PRIMERA PARTE: SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO	
CAPÍTULO I: PERSPECTIVA Y ABORDAJE DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN.....	13
Perspectiva teórica	16
Investigaciones cercanas al presente trabajo.....	33
Estudios etnográficos sobre las creencias en San Juan.....	42
Aspectos metodológicos.....	48
CAPÍTULO II: SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO.....	58
Producción natural y producción simbólica.....	63
Estructura social y estructura material: relación dialéctica.....	65
CAPÍTULO III: ESTRUCTURA SOCIAL Y CONCEPCIÓN	
DEL MUNDO DE LAS CLASES SUBALTERNAS.....	75
Estructura social.....	75
La concepción del mundo.....	78
Creencias, ideología y saberes.....	83
Creencias sobrenaturales, memoria histórica e identidad social.....	85
Creencias sobrenaturales.....	86
Creencias sobrenaturales subalternas.....	87
La memoria histórica.....	89
La memoria subalterna.....	90
La identidad social.....	91
La identidad subalterna.....	93
SEGUNDA PARTE: ESTRUCTURA ECONOMICO SOCIAL.....	94
CAPÍTULO IV: ESTRUCTURA ECONÓMICA DEL DEPARTAMENTO JÁCHAL.....	95
Proceso histórico económico de la provincia de San Juan.....	95
Estructura de clases.....	96
1880-1980: cien años de desarrollo capitalista sobre la base de la vitivinicultura.....	97
Jáchal: etapas económicas desde su fundación.....	101
Estructura económica de Jáchal.....	109

La población.....	110
Actividad agrícola.....	113
Actividad minera, industrial y terciaria.....	117
Estructura ocupacional.....	119
CAPÍTULO V: ESTRUCTURA SOCIAL DEL DEPARTAMENTO DE JÁCHAL.....	123
Estructura de clases sociales rurales	126
El campesinado.....	129
Los pequeños productores.....	131
Los trabajadores rurales.....	132
La economía campesina.....	134
La comunidad campesina.....	136
Procesos de campesinización y descampesinización.....	138
CAPÍTULO VI: HUACO Y MOGNA: CARACTERÍSTICAS GENERALES.....	140
Huaco.....	140
Mogna.....	143
Estructura social en Huaco y Mogna.....	146
Mogna y Huaco: situación social.....	148
TERCERA PARTE: ÁMBITO DE LO SOBRENATURAL, MEMORIA E IDENTIDAD.....	160
CAPÍTULO VII: DE VÍRGENES Y MUJERES BRAVÍAS: LA SANTA Y LA GAUCHA...161	
Huaco- Mogna: las fiestas de la santa Bárbara.....	163
Santa Bárbara de Nicomedia y Martina Chapanay de San Juan.....	165
Religiosidad popular.....	172
Nomos, teodiceia y anomia.....	180
CAPÍTULO VIII: DE GAUCHOS MALOS A SANTOS POPULARES.....	188
Huaco: la muerte de Pedro Pablo Selán.....	188
Mogna: Martina Chapanay.....	195
Los gauchos de la travesía: la gaucha bravía, el gaucho malo y el gaucho cuatrero.....	197
Los procesos históricos sociales.....	201
El santoral popular: proceso de transfiguraciones.....	203
CAPÍTULO XI: DE MUJERES A BRUJAS Y DE BRUJAS A PÁJAROS.....	207

Creencias en brujerías.....	207
De mujeres a brujas y de brujas a pájaros.....	210
Proceso de transmutación-transformación de las brujas.....	212
La tradición de las creencias en brujas	215
Las brujas-pájaros en las creencias actuales.....	216
La percepción social de las brujas.....	223
La magia como un tipo de conocimiento social.....	225
La brujería.....	228
CAPÍTULO X: LA MEMORIA: PROCESOS LARGOS Y PROCESOS CORTOS.....	231
Estructuración del tiempo pasado.....	241
Periodo corto.....	242
Mogna: el proceso largo.....	244
Etapas en la memoria.....	256
Proceso largo- proceso corto.....	257
El proceso corto en Huaco.....	258
CAPÍTULO XI: PROCESOS DE TRANSFIGURACIÓN DE LA MEMORIA.....	260
Cristalizaciones: etapas en los tiempos, procesos largos y cortos.....	264
Pasado mediato y procesos largos.....	266
Proceso largo en Mogna y en Huaco.....	267
Trasposiciones: alteraciones, olvidos y negaciones, cortes y rupturas.....	269
Procesos de cortes.....	274
Traslaciones: constitución de la memoria que regresa.....	279
Mitos y leyendas.....	283
CAPÍTULO XII: LA IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS DE MOGNA Y HUACO.....	286
Jáchal: la identidad colectiva como producción histórica.....	286
Identidad local en Huaco.....	288
Identidad local en Mogna.....	288
La identidad como pertenencia: el localismo.....	290
Identificación: el gaucho, representación simbólica de identidad.....	296
Reconocimiento como campesino: identidad sobre la base productiva.....	299
CAPÍTULO XIII: IDENTIDAD: DOJORTI EL POLÍTICO Y LUNA, EL FOLCLORISTA.....	302

Dojorti, el político y Luna, el folclorista, constituyen la conciencia posible del campesinado de la travesía.....	302
Conciencia real y conciencia posible.....	304
Tres textos de Buenaventura Luna.....	306
Manifiesto de la Unión Regional Intransigente.....	312
La travesía como espacio utópico.....	315
Dojorti como intelectual orgánico.....	319
CAPÍTULO XIV: CREENCIAS SOBRENATURALES, MEMORIA E IDENTIDAD.....	322
La santa y la bruja son entidades enfrentadas en el espacio simbólico.....	322
La santa y la gaucha: la dicotomía.....	325
Los santos populares son expresiones transfiguradas de si mismas de las clases subalternas.....	327
El proceso de transformaciones de la memoria.....	328
Las sociedades rurales y la memoria.....	329
Existe continuidad y discontinuidad en la constitución de la memoria.....	329
La memoria estatal induce olvido a los subalternos.....	331
Lo olvidado no es olvidado totalmente.....	332
Las condiciones de existencia subalternas producen la deshistorización.....	333
Las situaciones anómicas implican rupturas en la memoria.....	334
La memoria subordinada expresa resistencia y a la vez las relaciones profundas de manera transfigurada.....	335
Las luchas simbólicas por la memoria expresan la situación de los subalternos.....	336
La identidad se construye sobre estructuras subyacentes.....	337
La identidad no es sustancial, es una construcción social histórica.....	338
La identidad se constituye sobre la base de la actividad laboral.....	338
CUARTA PARTE	
CONCLUSIONES.....	340
Estructura social y estructura mental.....	341
La estructura social.....	341
Proceso de transformaciones sociales.....	345
Concepción del mundo.....	346
Concepción del mundo de las clases subalternas.....	348
El campesinado: concepción del mundo subalterna.....	349
Las luchas simbólicas.....	352
La comunidad como forma simbólica.....	356

La comunidad-economía campesina no es una utopía ni una ideología.....	357
BIBLIOGRAFÍA.....	361
FUENTES.....	371

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro N° 1. Población por localidades.....	112
Cuadro N° 2: Explotaciones agrícolas por escala de extensión y superficie.2002.....	114
Cuadro N° 3: Tenencia de tierras según tamaño de las propiedades. Jáchal.2002.....	115
Cuadro N° 4: N° de industrias manufactureras por tamaño del establecimiento. 2002.....	118
Cuadro N° 5: Población ocupada por ramas de actividad según asalarización.....	120
Cuadro N° 6: PEA de Jáchal y de San Juan por cat. ocupacional. 2001.....	124
Cuadro N° 7: Población por clases sociales. San Juan. 1980.....	126
Cuadro N° 8: Superficie de propiedades con derecho a agua. Mogna y Huaco. 2011.....	146
Cuadro N° 9: Población por grupos etarios. Mogna y Huaco. 2012.....	146
Cuadro N° 10: Comparación entre Huaco y Mogna según distintos indicadores. 2001.....	149
Cuadro N° 11: Indicadores de tipo de vivienda. Huaco y Mogna. 2012.....	150
Cuadro N° 12: Población ocupada por categoría ocupacional. Mogna y Huaco. 2001.....	151
Cuadro N° 13: Condición ocupacional en Mogna y Huaco. 2012.....	152
Cuadro N° 14: Nivel de ingresos por familia. Mogna y Huaco. 2012.....	153
Cuadro N° 15: Nivel educativo de jefes de hogar. Huaco y Mogna. 2012.....	155
Cuadro N° 16: Situación social de campesinos, campesinos asalariados y obreros rurales. Mogna y Huaco. 2012.....	156

INTRODUCCIÓN

El tema de la presente tesis doctoral es “Estructura social y concepción del mundo en clases subalternas. Producción material y simbólica del mundo en dos pueblos rurales de Jáchal, provincia de San Juan: creencias sobrenaturales, memoria e identidad popular”. Trata sobre las relaciones entre las estructuras sociales y las concepciones del mundo de las clases subalternas rurales. De allí que nuestro problema de investigación se centre en las relaciones entre el proceso de producción de la existencia material y el proceso de producción de sentido del mundo social, partiendo de la tesis del condicionamiento de las primeras sobre las segundas y de que dicho condicionamiento es una relación dialéctica. Nuestra perspectiva es la de la Sociología del Conocimiento. Al producir sus condiciones materiales de existencia, los seres humanos producen a la vez sus condiciones espirituales de existencia. Por lo tanto, los diferentes tipos y clases de conocimiento sufren las determinaciones de las condiciones sociales históricas concretas y condicionamientos de las estructuras sociales.

Existen mediaciones entre las estructuras materiales condicionantes de la realidad social y las concepciones del mundo. Si las estructuras del mundo objetivo condicionan la producción de las concepciones del mundo, estas concepciones actúan estructurando dicho mundo estructurado y a la vez lo reproducen de manera transformada. No es una relación mecánica, directa, sino que está mediada por los procesos y estructuraciones de la relación de condicionamiento. Las concepciones del mundo son producto de procesos de producción de sentido como configuraciones homólogas y a la vez transformadas de la realidad social, configuraciones que constituyen sistemas simbólicos que significan el mundo. El proceso de producción de sentido es homología y a la vez mediación. La homología es transfiguración de una estructura en otra conservando las características esenciales; la mediación es la forma específica de transformación por procesos de relación y correspondencia entre dos estructuras.

La realidad social comprende a las estructuras sociales objetivas. Las estructuras sociales se conforman en las formaciones económico-sociales, las configuraciones estructurales históricas de una sociedad, las cuales determinan la estructura de clases. La situación, posición y condición social son las formas concretas que expresan las condiciones sociales de existencia de los individuos, grupos y clases sociales en la estructura social. Son las estructuras sociales objetivas las que condicionan las

concepciones del mundo. Este proceso se produce a través una transformación de los elementos y relaciones en la transposición de las estructuras sociales a las mentales: proceso de homología y mediación que constituye el centro teórico de nuestro problema de investigación.

El problema planteado es la concepción del mundo de las clases sociales subalternas rurales, fundamentalmente constituidas por el campesinado y los obreros rurales. El trabajo de investigación se realizó en Huaco y Mogna, dos localidades rurales de Jáchal, San Juan, entre 2010 y 2012.

Los objetivos de esta investigación son:

General:

- Explicar y comprender los contenidos de la concepción del mundo de sectores rurales subalternos como producciones de sentido homólogas y mediadas de las estructuras sociales condicionantes de las estructuras mentales.

Específicos:

- Analizar la configuración de la formación económico-social del departamento de Jáchal, en particular de dos localidades rurales.
- Ubicar la posición y situación social objetivas de las clases populares dentro de la estructura social.
- Analizar la situación social y las condiciones de existencia de los sectores sociales subalternos en dichas localidades.
- Reconstruir la concepción del mundo sustentada por dichos sectores rurales subalternos.
- Determinar los contenidos de las creencias sobrenaturales populares relevantes.
- Reconstruir las determinaciones de la configuración de la memoria social de los grupos.
- Comprender el sentido de la identidad de estos grupos.
- Analizar cómo se expresa el condicionamiento de las estructuras objetivas en la producción de sentido de la concepción del mundo.
- Explicar y comprender los procesos de homología y mediación entre las estructuras materiales y la concepción del mundo.

Ello nos permite analizar el condicionamiento de las estructuras objetivas en la producción de sentido de la concepción del mundo y explicar y comprender los procesos de homología y mediación entre las estructuras materiales y la concepción del mundo.

La concepción del mundo de las clases subalternas se analiza a través de tres dimensiones: las creencias sobrenaturales, la memoria histórica y la identidad social. Su contenido está dado por la configuración de las concepciones del mundo enunciadas por sus portadores-productores. La estructura de sentido refiere a los procesos estructurantes que obran como transformaciones en la relación de homología entre estructuras sociales y estructuras simbólicas. Se trata de analizar las estructuras internas (elementos, relaciones y unidad) y los procesos de transformación en la homología entre estructuras que se hacen visibles a través del análisis profundo. Los procesos de transformación en las creencias sobrenaturales son los de transustanciación, transfiguración y trasmutación. En la memoria histórica son cristalizaciones, trasposiciones y traslaciones, en tanto que en la identidad social son identificación, pertenencia y reconocimiento.

La dimensión creencias sobrenaturales tiene como contenidos la religiosidad institucional y popular, que comprende al santo o virgen principal local, las santificaciones populares y las creencias en aspectos soterrados. La estructura de sentido está dada por los procesos de transformaciones y la relación con las estructuras materiales. El objetivo es el de determinar los contenidos y estructuras de sentido de las creencias sobrenaturales para los habitantes.

La dimensión memoria histórica tiene por contenido la memoria sobre la historia de la localidad, que comprende los orígenes del poblamiento, los procesos de cambio, las etapas del tiempo anterior; los acontecimientos histórico políticos. La estructura de sentido está dada por los significados del proceso de las etapas. El objetivo es reconstruir las transformaciones y determinaciones en la configuración de la memoria histórica.

La dimensión de la identidad social tiene por contenido la pertenencia a un grupo, con el que se producen relaciones sociales inmediatas y la existencia. La estructura de sentido está dada por el sentido de pertenencia al lugar y al grupo social. El objetivo es reconstruir las transformaciones y determinaciones en la configuración de la identidad social.

La presente tesis está estructurada en tres partes. La primera parte, compuesta por tres capítulos, refiere a los términos teóricos, desde el estado del arte y la explicitación metodológica, pasando por la determinación de la Sociología del Conocimiento como la perspectiva de esta tesis hasta la configuración de las relaciones entre estructura social y concepción de mundo.

La segunda parte, que consta de tres capítulos, trata sobre la estructura económica del departamento Jáchal primero y luego sobre la estructura social, particularizando en las localidades en estudio (Mogna y Huaco), analizando los procesos de configuración de la estructura en la región junto con el proceso de estructuración social, a través del método de análisis histórico-estructural.

La tercera, compuesta por 10 capítulos, comprende la parte central del análisis de datos sobre la concepción del mundo en las tres dimensiones que planteamos: primero, sobre las creencias sobrenaturales, tema que a la vez, se trata en tres momentos: los santos institucionales de la iglesia católica, los santos populares y las brujas que se transforman en pájaros. La segunda dimensión (dos capítulos) trata sobre la memoria, a través de su estructuración en procesos, configuraciones, cortes y olvidos. En la tercera dimensión se analiza la identidad tanto a partir de las representaciones de los entrevistados como de las producciones de un representante intelectual como fue y lo continúa siendo el folclorista local Eusebio Dojorti.

La cuarta parte comprende las conclusiones con una síntesis del presente trabajo, bajo el subtítulo de creencias sobrenaturales, memoria e identidad y otro de estructura social y estructura mental.

Esta investigación aborda una temática no tratada frecuentemente en los medios académicos. Los trabajos de investigación al respecto son escasos, en particular los realizados desde la Sociología del Conocimiento. Intentamos -desde la perspectiva teórica aquí desarrollada- realizar un aporte a un campo del conocimiento muy vasto, en el cual las investigaciones son muy necesarias. Esperamos que el trabajo y las conclusiones aquí elaboradas signifiquen nuevos conocimientos sobre la estructura social y las concepciones del mundo de sectores rurales y contribuyan al desarrollo de nuevos estudios.

PRIMERA PARTE

SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO Y CONCEPCION DEL MUNDO

CAPÍTULO I:

PERSPECTIVA Y ABORDAJE DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

La perspectiva de esta investigación parte de la concepción central de la Sociología del Conocimiento sobre las relaciones de condicionamiento de las estructuras sociales materiales sobre las estructuras mentales. El abordaje específico del fenómeno de la concepción del mundo de sectores rurales subalternos significa tratar de abordar la complejidad y riqueza de la temática y al mismo tiempo de realizar una selección de las dimensiones a tomar. Tratar sobre la temática de trabajos similares dentro de la disciplina o de otras disciplinas cercanas presenta dificultades para acceder a un conjunto de trabajos representativos, no obstante ello abordamos un conjunto de investigaciones realizadas desde otros campos del conocimiento cercanas en su temática a la que aquí se despliega y otros trabajos realizados desde la Sociología del Conocimiento, los que desarrollaremos más adelante.

En esta tesis abordamos tres dimensiones: creencias sobrenaturales, memoria e identidad, como dimensiones componentes de la concepción del mundo de clases subalternas rurales de dos pequeñas poblaciones del departamento de Jáchal, San Juan. Los conceptos que se desarrollan son las relaciones entre estructura social y estructura mental; estructura de clases y concepción del mundo; clases subalternas y visiones subalternas; homología y mediación; producción material y producción simbólica y los sentidos y significados condensados en ese proceso complejo.

La Sociología del Conocimiento tiene una línea de continuidad-discontinuidad, que es la de su origen y estructuración, a través de la llamada posición convencional de la Sociología del conocimiento (Abercrombie, 1982) cimentada en una línea de continuidad Marx-Mannheim. Esta línea trata centralmente el estudio de las ideologías. La continuidad entre ambos se basa, al mismo tiempo, en una discontinuidad, ya que Karl Mannheim toma algunas concepciones de Marx pero no basándose en todo el corpus teórico de este. Según Abercrombie, los rasgos de la posición convencional serían:

1. La identificación de un sistema de creencias comunes. Las creencias individuales son compartidas por los individuos de una sociedad y de un grupo social.

2. La explicación del carácter compartido de las creencias debe ser una explicación social. La Sociología del Conocimiento es un campo de investigaciones particular que refiere al estudio de las producciones mentales en tanto se relacionan con factores sociales.
3. El centro de investigación es un grupo social en relación a la posición que tiene en la estructura social. Las clases sociales constituyen el grupo más importante, ya que de estas se originan diferentes creencias y concepciones del mundo y se constituyen a partir de distintos intereses que se encuentran en conflicto.

La primacía de los estudios sobre la ideología ha producido que las investigaciones sobre creencias y sistemas de creencias fuesen un tema secundario durante gran parte de la historia de la Sociología del Conocimiento. Una perspectiva de la Sociología del Conocimiento cuyo tema central fuesen las creencias fue planteada por Giner (1973) y Abercrombie (1982). Abercrombie considera creencias e ideología como sinónimos en unos pasajes y en otros remarca el concepto de creencias aunque no opuesto al de ideología. Giner plantea que no es fácil demarcar los límites entre las creencias y los elementos puramente cognitivos ya que están profundamente entremezclados pero que no interesa si el contenido de una creencia es verdadero o falso sino que es creído y sostenido como conocimiento por una sociedad. Lo que es definido por una sociedad como verdadero es considerado como tal: la creencia es inherente a toda sociedad. Una sociología de las creencias está implícita en ambos pero no se ha formulado un subcampo particular de investigación: la concepción de las creencias aparece más bien como una formulación teórica no incompatible con la ideología. Giner y Abercrombie consideran a este concepto como relativamente distinto al de ideología pero no como opuesto ni como superador. Como fuere los estudios desde tal perspectiva son escasos. En el campo específico de los estudios sobre ideología son mayoritarios los trabajos teóricos y las investigaciones concretas realizadas desde concepciones marxistas, pero puede considerarse que son escasos los trabajos sobre la concepción del mundo, perspectiva que -consideramos- no se contradice con los estudios de ideología.

La Sociología del Conocimiento tiene una subdisciplina especial, la Sociología de la Ciencia, que es la línea más desarrollada y en la cual se realizan ingentes investigaciones dirigidas a las condiciones y condicionamientos de producción del

conocimiento científico (Verón, 1974; De Espinoza, González García y Torres Alberó, 1994; Valero, 2004).

Pese a ello, la Sociología del Conocimiento no tiene la generalidad ni la difusión que merece dentro del campo de la Sociología. Antes bien parece ser la preocupación propia de un número reducido de sociólogos. Son contadas las publicaciones específicas realizadas y las ponencias en encuentros científicos en este subcampo de la Sociología.

PERSPECTIVA TEÓRICA

La concepción teórica de este trabajo parte de la relación entre Marx (estructura social-estructura ideológica), Bourdieu (homología entre estructuras sociales y estructuras mentales) y la concepción de clases subalternas de Gramsci, atravesadas por la Sociología del Conocimiento, a través de Mannheim, el fundador de dicha disciplina. La relación entre estructuras sociales y estructurales mentales es considerada en este trabajo como una producción homóloga donde las estructuras se transfiguran en su paso de una a otra.

Partimos de la concepción de las formaciones económicas sociales como totalidades estructurales e históricas, para caracterizar a las clases subordinadas. La condición social e histórica de subalternidad implica la dominación y el poder; se parte de la estructura social para perfilar a las clases subalternas rurales.

La relación de homología -génesis y construcción conjunta-entre las estructuras explica que las estructuras sociales se transforman y transfiguran en su conversión en estructuras mentales, adquiriendo nuevas características. Este proceso se configura en las clases subalternas, habida cuenta de su situación estructural e histórica y sus condiciones materiales de existencia, en sus concepciones del mundo como producciones simbólicas, es decir en los significados y sentidos colectivos que se atribuyen a la existencia y actividad de producción y reproducción de la vida social. Las formas simbólicas son producto de la mediación de procesos de transformación-transfiguración por homología de unas estructuras en otras.

Los seres humanos en su práctica realizan tres tipos de producción: producción material, producción de poder y producción de sentido. La producción material comprende la producción y reproducción constante de los medios de existencia y del conjunto de relaciones concretas que se establecen entre los hombres en ese proceso. Esta producción es determinante de los otros tipos de producciones: las de poder y de

sentido. Toda vez que se trata de relaciones sociales de producción, que se configuran como relaciones de explotación o de solidaridad entre los individuos, se generan a la vez y necesariamente relaciones de poder y de construcción de sentido de las prácticas sociales. No basta con producir las condiciones materiales de existencia, al mismo tiempo los seres humanos producen sus condiciones espirituales de existencia. El sentido ideológico-simbólico se produce junto con la producción material y determinado desde esa práctica misma, en las relaciones hombres-naturaleza y entre los hombres mismos.

Las concepciones del mundo emanan de la vida social misma, no existen a priori ni por sí mismas, sino que son producciones sociales e históricas condicionadas y homologas de las relaciones objetivas del mundo social. A la vez las concepciones del mundo actúan sobre ese mundo, a través de las acciones, motivaciones e intereses de los individuos y grupos sociales, transformando o manteniendo un orden social determinado.

Como producciones de sentido dentro de condiciones objetivas que las determinan constituyen fuerzas unificadoras y dadoras de sentido. El proceso de transformaciones es expresión de las mediaciones que suceden en la homología. Por la homología las estructuras se inscriben unas en otras, siendo unas más determinantes que otras, pero no significan un calco o reflejo sino mediaciones o transformaciones en dicho tránsito.

En la relación entre fuerzas materiales y formas simbólicas se comprende lo que unifica y que a la vez es contradictoria; allí se guarda, se esconde y se rebela una pugna sorda la mayoría de las veces, estentórea en algunas coyunturas.

La construcción teórica comprende los conceptos de intergénesis-homología-mediación-transfiguración. La relación entre estructuras sociales y estructuras mentales se realiza como reflejo y como mediación, concepto este último que privilegiamos. El proceso de homología sucede a través de transformaciones que son entendidas como transfiguraciones para dar cuenta de las características de un proceso particular. El concepto de transfiguración indica una manera especial de transformación; alude al proceso de cambio de estado de una estructura en otra a la vez que sucede simultáneamente y con preeminencia de las estructuras sociales sobre las mentales.

Las configuraciones simbólicas-ideológicas sobre el mundo están adheridas a los objetos y a las representaciones de la realidad, llenando de significados a la realidad y por ello produciendo realidad. Nuestra perspectiva comprende a las formas simbólicas

como expresiones transfiguradas del poder social extrañado, no reconocido como tal y como si fuese de otra naturaleza y tuviese autonomía propia. Tanto el poder divinizado como el poder demonizado son las formas que toma el poder extrañado, como existiendo fuera de la conciencia y devuelto luego a ella como algo extraño, que se impone sobre ella.

Los procesos de transformación-transfiguración son procesos de la homología entre estructuras sociales y mentales condicionados por las estructuras sociales. El concepto de proceso de transformación-transfiguración que desarrollamos en este trabajo, es un intento de aporte a la explicación de los procesos de homología y mediación. A través de este proceso se produce la constitución de significados y la configuración de sentidos al mundo, que es de simbolización.

En este trabajo no se aborda el estudio de representaciones, los cuales han alcanzado actualmente una importante expansión, a partir de Moscovici y Jodelet (Moscovici, 1986). Si bien las representaciones son contenidas en las concepciones del mundo y en la vida cotidiana, no es nuestro tema de focalización. En general las investigaciones realizadas sobre este tema parten de concebirlas como indeterminadas, como producciones sociales abstraídas de otras configuraciones de la conciencia y de las condiciones objetivas que actúan en su constitución. En nuestra perspectiva las representaciones no se anteponen al proceso material objetivo, sino que son dependientes y determinadas -en última instancia- por dicho proceso. Son formas preideológicas e ideológicas a la vez. La forma representación es una manera de configuración de los símbolos.

Las concepciones sobre lo simbólico y el poder simbólico han adquirido suma importancia en los trabajos actuales. Las formulaciones de Elías (1994) y Bourdieu (2000) han significado importantes aportes. En la antropología, lo simbólico tiene central importancia, al punto de constituirse la “Antropología simbólica” (Vallverdú, 2008) con diversas corrientes en su interior, varias de las cuales están en plena aplicación y desarrollo. Predominan una corriente estructuralista y otra simbolista. La corriente estructuralista francesa se centra en la estructura o modelos formales subyacentes en los sistemas simbólicos particulares y la corriente simbolista en la estructura social como base de los códigos simbólicos. El análisis estructural y relacional de símbolos estudia como estos se tornan eficaces en el proceso de producción de significados.

Vallverdú (2008) al abordar la teoría del símbolo y la cultura plantea la perspectiva de la Sociología del conocimiento a partir de la concepción de Durkheim y el concepto de simbolismo de grupo compuesto por representaciones colectivas, clasificaciones simbólicas primitivas y símbolos totémicos. El símbolo cohesiona al grupo y lo identifica, juega un papel fundamental en la integración y reproducción del conjunto social.

Consideramos junto con Lévi-Strauss (1970) que la estructura social es la base condicionante de los sistemas simbólicos. El símbolo expresa la consonancia del individuo con el grupo, lo que abre las posibilidades de pensarlo como identidad a través de la pertenencia e identificación. Si es así a la vez expresa la configuración del grupo y su homología con las estructuras sociales y las condiciones de la dominación. El proceso de transfiguración es proceso de estructuración en la homología. El símbolo es una de las formas acabadas de mediación en la homología.

En la perspectiva de la presente tesis se consideran las configuraciones simbólicas desde una concepción sociológica, abordándolas no solamente como producciones de significados sino como formas transformadas de procesos y fuerzas sociales. Las tensiones y contradicciones que el análisis puede develar que operan al interior de los símbolos no son entendidas por procesos de su propia dinámica interna sino por los conflictos sociales que se transustancian por homología de los procesos materiales y los mentales, donde los símbolos operan como mediaciones. El poder sintetizador y estructurador del símbolo se expresa en los contenidos que operan al interior de estos por procesos de su propia dinámica interna pero particularmente por homología de los procesos materiales concretos. La perspectiva de la concepción del mundo de este trabajo no está centrada en la ideología, aunque la ideología está presente en ella. Lo simbólico y lo ideológico tienen una inmediata correlación.

Desde la Sociología del Conocimiento se comprenden las formas y categorías del pensamiento como resultado de condiciones y condicionamientos sociales de producción que emanan de las estructuras materiales.

Al considerar a las concepciones del mundo como más amplias que la ideología, (la cual es una de sus dimensiones) incluimos a saberes y creencias. Esta perspectiva permite tener una concepción más amplia que la reducción a una sola dimensión.

Las dimensiones creencias sobrenaturales, memoria e identidad podrían considerarse como secundarias ante los estudios más generalizados de ideología, de creencias religiosas o de saberes populares. Pero en este trabajo son centrales,

considerando que a través de ellas es posible perfilar la estructura y contenidos generales de una concepción del mundo, aunque -claro está- no la agotan. Este trabajo tiene su impronta ya que las reúne dentro de una concepción de totalidad y porque a través de ellas puede perfilarse la estructura general de una concepción del mundo, además de comprender cada una de estas configuraciones ideológicas, creenciales y de saberes.

Las creencias, identidad y memoria populares por un lado han sido tratadas por disciplinas relativamente cercanas (Psicología, Historia, Antropología, Folklore) y por otro lado, desde la Sociología del Conocimiento hay pocos estudios empíricos específicos, aunque se han realizado sobre otras temáticas como ideología, representaciones, mitos, sentido común. Las investigaciones sobre saberes populares, creencias, representaciones y cosmovisión en general no son realizadas desde las condiciones y condicionamientos socio históricos. Las investigaciones sobre creencias se han realizado fundamentalmente desde la Antropología. Las creencias han estado asociadas a estudios de magia y religión, que fueron planteadas desde los albores de la Antropología, en particular por la Antropología del Conocimiento y la Etnología del Conocimiento (Vázquez, 1986) que se aproximan a la Sociología del Conocimiento pero desde el ámbito de la cultura, no llegando a significar lo mismo.

Las creencias y saberes populares aparecen en lo empírico como una amalgama con lo mágico y lo religioso en la investigación sobre “Otras formas de curar, otras formas de conocer” (Casas, 1995) basada en el rescate de las prácticas y conocimientos de una “médica” de la medicina popular. En tal sentido, la presente investigación continúa en dicha línea de trabajo; propone explicar y comprender fenómenos que tienen una creciente envergadura en la existencia y procesos sociales. Esto permite una comprensión del modo de pensamiento de los sectores populares, de las configuraciones que desarrollan desde la realidad estructural y sus modos de vida, como diferentes de las hegemónicas. Se trata de aportar a la comprensión de los procesos, formas y contenidos de las creencias populares vigentes a la luz de los condicionamientos de las estructuras materiales.

El estudio de la religión ha estado en el origen de la sociología. Marx y Engels planteaban en La Ideología Alemana las fuerzas y relaciones materiales que daban origen a las concepciones religiosas. El aporte de Emile Durkheim a la Sociología del

conocimiento lo realiza en “Las formas elementales de la vida religiosa”, aporte que algunos autores (Schaub en Remmling, 1982, De Espinosa et al: 1994) consideran que constituye en realidad una teoría sociológica del conocimiento. Desde posturas diferentes, los primeros planteaban las creencias religiosas como formas de conocimiento ideológicas y como representaciones el otro, pero con un central contenido en los aspectos del conocimiento.

Montenegro y Renold (2007) afirman que entre las concepciones de los sociólogos y autores clásicos (Durkheim, Weber, Malinowski, Herkowitz, Lévi-Strauss, Geertz, Luckmann) existen diferentes definiciones de las que surgen temáticas y problemas que marcan las investigaciones antropológicas-sociológicas de los hechos religiosos. Beltrán Cely afirma que una de las definiciones más difíciles en ciencias sociales es la de la religión, pero que la comprensión de la dimensión religiosa es fundamental para comprender la sociedad (Cely, 2007). Después de las diferentes miradas de los clásicos de la Sociología varios autores han intentado construir síntesis teóricas o teorías de convergencia que armonicen los clásicos, escribe Beltrán Cely. La primera síntesis sería la construcción social de la religión de Berger y Luckmann (1988), que luego Berger profundiza en “El Doseil sagrado” (1998). “Ambos autores logran ubicar la sociología de la religión como un capítulo de la sociología del conocimiento” (Cely, 2007:83). Esta afirmación ubica una vertiente que es la que nos planteamos en la presente tesis: analizar los fenómenos creenciales sobrenaturales desde la perspectiva específica de la Sociología del Conocimiento.

Berger desarrolló en “El doseil sagrado” un estudio en mayor profundidad. Lo religioso, producto humano, se objetiviza y adquiere una densidad tal que aparece como independiente de la conciencia de sus productores. Lo objetivado y externalizado es interiorizado, convirtiéndose en un aspecto de la subjetividad. Las concepciones religiosas internalizadas se constituyen en un *nomos*, un configuración creencial que ordena y da sentido a la existencia social. Esta vertiente es fundamental para abordar los fenómenos religiosos.

Otro intento de convergencia es la propuesta de Bourdieu sobre el campo religioso, ya que considera la sociología de la religión como un capítulo más de la sociología del poder.

Siguiendo a Marx, Bourdieu afirma que existe una correspondencia entre las estructuras sociales de dominación y las estructuras mentales, correspondencia

que se establece a través de los sistemas simbólicos, en este sentido el campo es por excelencia un campo donde se estructura la dominación simbólica. (Cely, 2007:84).

Y Bourdieu agrega:

La oposición entre los detentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado y los laicos, objetivamente definidos como profanos, en el doble sentido de ignorantes de la religión y de extraños a lo sagrado y al cuerpo de gestores de lo sagrado, está el origen de la oposición entre lo sagrado y lo profano (2006:47).

Por ello se encuentra entre la manipulación legítima de lo sagrado y la profana de la magia y la brujería. En la religión se diferencia entre los dominantes que poseen fuerza simbólica y poder social y las expresiones religiosas populares, que producen otras concepciones simbólicas; la confrontación constituye una expresión en el plano de lo simbólico de la lucha de clases.

La Sociología de la religión es un vasto campo especializado y son constantes las investigaciones. Los campos de interés se centran en la problemática estructural de la religión en la sociedad, su papel social y político y el contenido de esta. Se investiga sobre las nuevas religiones y movimientos religiosos, como fenómenos típicos del siglo XX y del presente, en tanto reflexiones sobre las formas y manifestaciones religiosas, sobre su origen y sentido. La religión es abordada en muchos trabajos como parte del proceso interno que da cohesión o que posibilita la protesta social (Carozzi y Cernadas, 2007).

La Sociología de la religión y la Sociología del conocimiento religioso van paralelamente, se funden y confunden pero no constituyen una misma disciplina. La primera es una visión social general, la segunda atiende al aspecto cognitivo. En tanto que priman los estudios institucionales antes que los cognitivos y sus determinaciones sociales, en este trabajo nos planteamos la segunda perspectiva, la religión en su forma cognitiva, desde la perspectiva de las creencias como una forma del conocimiento. Las creencias sobrenaturales comprenden tanto las formas sagradas -institucionales, hegemónicas- como las no sagradas -no institucionales- que no entran en una definición estricta de lo religioso, como son las creencias y prácticas de la religiosidad popular y las mágicas soterradas. Entendemos a las creencias sobrenaturales como un espacio de confluencia y lucha y a la religiosidad popular como persistente y resistente a las formas

inculcadas desde las instituciones dominantes, en que se expresa una lucha por imponer un sentido, que es simbólico.

Hay diferenciación e institucionalización de los estudios religiosos en América Latina, tal que puede entenderse como un campo de estudios consolidado. En una suerte de continuidad se plantean brevemente dos obras sobre la temática en dos momentos distintos.

Frigerio y Carozzi en su “Estudio científico de la religión a fines del siglo XX” (1994) realizan una reseña de los estudios de los últimos años desde la sociología, la antropología y las ciencias políticas acerca de diversos aspectos de la religión, teniendo en cuenta que se ha incrementado el interés por estos estudios. Las ciencias sociales, según los autores, comienzan a considerar que la religión no solamente no va a desaparecer sino que en realidad se acrecientan diversas formas de religiosidad y movimientos religiosos. Los nuevos paradigmas tornan relevantes fenómenos que antes no eran atendidos y las investigaciones ahora apuntan a nuevas direcciones. En las anteriores concepciones se planteaba un modelo dicotómico donde la religiosidad popular aparecía con connotaciones negativas que actualmente han sido superadas. Se estudia el desarrollo de nuevos fenómenos como el pluralismo: el crecimiento del pentecostalismo y de nuevos movimientos religiosos significa un impulso a la religión. Continúa teniendo predominio la religión católica pero se expanden nuevos movimientos, se visibilizan las creencias mágico-religiosas, se incrementan las santificaciones de la religiosidad popular. Las características comunes de los trabajos expuestos en el libro son las de superar las concepciones valorativas acerca de la superioridad de unas religiones sobre otras, de acercarse al universo de significaciones de los creyentes, reflejando la diversidad de comportamientos religiosos y resaltando la importancia de estos. En esta obra se perfila un acuerdo entre distintos autores acerca de la situación de los fenómenos religiosos y del proceso académico: los fenómenos sociales se constituyen en motivo de preocupación social y de atención de la ciencia.

Los encuentros periódicos realizados entre investigadores del Mercosur constituyen un indicador de ello y uno de sus productos es el libro de Carozzi y Cernadas (2007) sobre las ciencias sociales y la religión en América Latina. Los temas generales tratados son los de secularización, monopolio religioso, nuevas religiones, religiosidad popular, comprendiendo las dimensiones históricas y políticas y la diversidad de las prácticas religiosas. Cernadas plantea que se produce un

desplazamiento de la temática de la identidad nacional y de las condiciones de existencia para abarcar y explicar las transformaciones de la religiosidad.

Fortunato Mallimaci (1993) señala los mismos temas como los estudios actuales y los nuevos actores sociales con nuevas demandas que son puntuales, como son los movimientos sociales que muestran la emergencia de una nueva sociedad en los valores, mentalidades e imaginarios y en la conversión en mercado de bienes simbólicos de salvación.

Montenegro y Renold (2007) plantean el estudio del análisis de sistemas religiosos en tanto constituyen sistemas de representaciones simbólicas en su relación estructural, dinámica, funcional con otros subsistemas. Los temas de estudio son del sincretismo, mesianismo y milenarismo en culturas diferentes en relaciones de dominación-subordinados y al estudio de diversidad de grupos y de la religiosidad popular. “El abordaje analítico y comprensivo desde la perspectiva sociológica se efectúa en su relación con teorías y metodologías generales (funcionales, estructurales, marxistas, interpretativistas, fenomenológicas, entre otras)”. (p. 27)

Los estudios sobre religiosidad popular constituyen una parte importante en la Sociología de la religión. Eloísa Martín (en Carozzi y Cernadas, 2007) destaca que diversas temáticas, como el de jerarquía de los seres sobrenaturales, las fiestas patronales, los sistemas de reciprocidad, las peregrinaciones a lugares sagrados, los santos populares, son los que comprenden los estudios de religiosidad popular. Ante la discusión y tensiones implícitas que contiene el concepto religiosidad popular propone otro, el de religión en los sectores populares. Propone también, a partir de la lectura de los trabajos sobre dicho tema producidos durante 25 años en la Argentina, su categorización en cuatro grupos, configurado cada uno por una definición específica de la religiosidad popular: la identificación de la religión popular como la religiosidad del pueblo; las funciones de la religiosidad popular en los sectores más pobres; la existencia de otra lógica para analizar los fenómenos religiosos de las clases populares. Por último propone una cuarta lectura, partiendo de una mirada crítica sobre el concepto de religión, “que considere lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado, al mismo tiempo reconocida en su autonomía y creada por la agencia humana” (Martín, en Carozzi y Cernadas, 2007:65).

Pablo Semán plantea que la matriz dominante en los estudios sobre religión ha sido el paradigma de la secularización, que implicaba el debilitamiento de la religiosidad ante la creciente racionalización. Pero la realidad muestra la emergencia y

diversidad de lo religioso en distintas manifestaciones, en particular dentro de los sectores populares. Las ciencias sociales han definido a lo popular como la producción simbólica de grupos subalternos en relación con otras clases sociales, con las características de no esencialista, inestable y heterogéneo. El autor marca “la diferencia entre la religión de la modernidad que está en tensión con los efectos racionalizantes y la religión popular que parte de una plataforma cultural diferente” (Semán, 1997:8).

Una de las temáticas de la religiosidad popular es el papel de la magia. Al respecto Bourdieu distingue entre una manipulación legítima de lo sagrado -la religión- y una manipulación profana de lo sagrado -la magia-. “En este sentido, la magia sería una expresión religiosa de los dominados; y pese a su ubicación en una posición subordinada del campo religioso, representa una amenaza para la religión dominante.” (Cely, 2007:84).

Los trabajos de investigación sobre la memoria constituyen una nueva temática en el campo de la Antropología y la Sociología del Conocimiento. En tiempos recientes la memoria histórica ha sido destacada en encuentros multidisciplinares, como el rescate de las voces que recuerdan hechos históricos traumáticos o los tiempos anteriores que constituyen el ser presente de los grupos. La temática de la memoria promueve actualmente una importante cantidad de investigaciones. Quien inició estos estudios fue Maurice Halbwachs, con sus obras “Los marcos sociales de la memoria” (1925) y “La memoria colectiva” (1950, edición póstuma). Para este autor, los individuos recuerdan mediante la interacción social y las representaciones colectivas, de tal manera que reactualizan la memoria del grupo social y lo hacen dentro de marcos sociales que condicionan la memoria. La memoria colectiva de cada individuo está dentro de marcos de referencia colectivos. La memoria colectiva es el “conjunto de las representaciones del pasado que un grupo produce, conserva, elabora y trasmite a través de la interacción entre sus miembros” (Jedlowski, 2012:125).

Halbwachs habla de marcos sociales como estructuras lógicas de sentido que permite la reflexión y como representaciones de acontecimientos o individuos localizados en el tiempo y el espacio. Se trata de recuerdos estables colectivos que les son impuestos a los individuos. Si los individuos piensan en grupos, como dice Mannheim, recuerdan dentro de marcos sociales, diría Halbwachs. Ese marco determina criterios de significación y relevancia, de plausibilidad y significatividad. Los cambios en estos explicarían las deformaciones de algunos recuerdos e incluso su olvido.

A partir de sus trabajos el desarrollo de este subcampo de la Sociología del Conocimiento se ha ido ensanchando. Tres grandes temáticas se han abierto a partir de Halbwachs: el estudio de los aspectos sociales de la memoria individual, la exploración de las representaciones culturales de la memoria (historia social de la memoria) y el análisis de problemáticas de la memoria. (Jedlowski, 2012).

Montesperelli habla de una “Sociología de la memoria” (Montesperelli, 2004) aunque no define sus términos ni delimita sus espacios. Como quiera que sea, pese a su importancia actual, aún no parece haberse extendido el concepto de Sociología de la memoria como tampoco, por otra parte, el de Sociología de la identidad, en comparación con el de Sociología de la religión. Se trata, a nuestro entender, de espacios relativamente nuevos de investigación que aún están en desarrollo. Pese a ello, los estudios sobre la memoria sí tienen una gran relevancia y son de más larga data que los de la identidad.

Los estudios sobre la memoria se han deslindado de la Psicología. La Sociología y la Historia configuran caminos cercanos en su interés por el tema. Los historiadores, al asumir conciencia, hacia mediados de la década de 1970, de la relatividad del conocimiento en su disciplina -habida cuenta del conflicto entre las diversas interpretaciones históricas-, comenzaron a promover la noción de memoria en Ciencias Sociales (Lavabre, 2007). Luego la memoria se convirtió en objeto de investigación, diferenciada de la historia en sí. “La memoria colectiva remite a la memoria compartida de acontecimientos del pasado o vividos en comunidad por una colectividad, amplia o restringida, nacional, aldeana o familiar, por ejemplo.”(Lavabre, 2007,37)

Los trabajos sobre la memoria han adquirido una destacada importancia como una forma de dar voz a los desposeídos o subalternos: es otra manera de concebir y escribir la historia, desde los protagonistas que no ejercen la escritura dada su condición de subalternidad. También sirven para reconstruir la historia reciente. Se parte ya no de los documentos sino de la historia vivida por los mismos que la gestaron.

La memoria colectiva es constitutiva, en tanto social e histórica, y forja la identidad colectiva. La memoria constituida da paso a la identidad: son dos temáticas inseparables.

La Sociología ha contribuido de forma importante a la comprensión de los fenómenos de la memoria. La Sociología de la memoria, la Antropología de la memoria y la Historia de la memoria constituyen espacios temáticos relativamente nuevos y de

creciente importancia. Por ello si Montesperelli habla de una Sociología de la memoria, Joël Candau habla de una “Antropología de la memoria”. En otra de sus obras, “Memoria e identidad” (2008), Candau diferencia la memoria social histórica de la memoria individual y de otras memorias. La memoria no es una sustancia, es construcción social; por lo tanto es colectiva e histórica, tiene estructura y sufre transformaciones. Los marcos sociales “facilitan tanto la memoración, como la evocación (o el olvido)” (Candau, 2008:43).

El autor trata sobre lo que denomina la memoria larga, a la que:

Françoise Zonabend describe como la visión del mundo propia de una colectividad, es un tipo de memoria fuerte porque organiza perdurablemente la representación que un grupo hace de sí mismo, de su historia y su destino. [...] La memoria larga ignora la cronología rigurosa de la Historia y sus fechas precisas, que circunscriben ocasionalmente el fenómeno del tiempo. (p. 84)

La fuerza de la memoria es destacada por “su capacidad para organizar identidades colectivas” (Candau, 2008:177). Hay memorias de alguna manera privilegiadas, ya que aún existen y tienen soportes sociales; donde existe memoria existe capacidad de organizar el mundo. Las categorías organizadoras de las representaciones identitarias colectivas son eficaces y existen grandes memorias organizadoras a través de medios de la memoria como escuela, iglesia, estado, familia. Las sociedades y sus instituciones sostienen memorias (y olvidos) pero también sucede el proceso contrario, el agotamiento de las grandes memorias organizadoras, como las denomina el autor, concepto que refiere a la pérdida de capacidad de las memorias para organizar las identidades colectivas. Las sociedades anteriormente podían proponer estructuras memorizables explícitas, como cuentos y mitos. Las memorias fuertemente estructuradas apoyan y orientan en un grupo social las representaciones, creencias y tienden así “a mantener la ilusión de su comunidad absoluta y unánime” (Candau, 2008:178).

Para Candau la actual preocupación e interés sobre los temas de memoria e identidad no se deben a su fortalecimiento, sino que está en relación con la pérdida de ambas. Plantea que hay ausencia de grandes memorias organizadoras (que en otro plano son similares a metarrelatos, de los que reniega la postmodernidad). La pérdida de las

grandes referencias de la memoria significa que ya no existirían memorias predominantes y organizadoras y sí muchas memorias parciales y extrañas entre sí.

Los cambios en la modernidad, “en las sociedades contemporáneas, las estructuras de la memoria y del recuerdo colectivo se habían vuelto tan vagas, numerosas y complejas que su adquisición y asimilación serían, en adelante, muy aleatorias” (Candau, 2008:179).

Los estudios de la memoria como memoria histórica del pasado reciente han adquirido particular importancia en las últimas décadas y están unidos directamente a los estudios de historia reciente. Refieren a las relaciones entre memoria e historia; la memoria como testimonio oral de acontecimientos cruciales en una sociedad.

Los estudios sobre la memoria de los subalternos a través de los procesos que son sus condiciones de producción y también sus condicionantes son escasos. Se trata de la memoria social como memoria histórica, que reconstruye el proceso de cambios general en un periodo relativamente breve del tiempo. Está en referencia a rescatar la historia y la memoria oculta, desconocida, de pueblos, clases, etnias, grupos de quienes se consideraba anteriormente que no tenían memoria ni historia. Estos trabajos tienen el propósito de devolver, restituir o reconocer la historia, la condición social y la voz de los grupos subalternos.

La memoria sobre acontecimientos traumáticos (guerras, genocidios, violencia) tienen importancia en el plano científico y en los procesos políticos de distintas sociedades. En este trabajo perfilamos el estudio de la estructuración de la memoria, entendiendo no sólo a lo memorizado sino también a lo olvidado como consecuencia de procesos y acontecimientos sociales-históricos. El proceso de estructuración de la memoria en la confluencia de tres generaciones, que comprenden entre 50 y 100 años, es la memoria pensada como configuración estructural colectiva y no individual-subjetiva. El análisis de la memoria entre dos poblaciones rurales muestra una misma estructura que tiene relación por homología con los procesos y estructuraciones sociales e históricas similares.

La memoria en tanto memoria social e histórica, en especial sobre el pasado reciente, tiene una importante difusión y extensión en la actualidad, (Jelin, 2002; Del Pino y Jelin, 2003), vinculadas fundamentalmente a las luchas populares y represiones. Considerada la memoria como constitutiva de pueblos y grupos sociales, este trabajo aborda un sentido más amplio, al considerar su cristalización y estructura a través de dos o tres generaciones.

Amparán y López Gallegos (2007) plantean que en la temática de la identidad en la década de 1970 predominaron las corrientes microsociológicas de la psicología social y el interaccionismo simbólico, desde una perspectiva de la psicología social y analizando las interacciones personales que actuaban sobre el individuo. Posteriormente los estudios se volcaron hacia la identidad colectiva, desde una perspectiva esencialista primero (el carácter natural o psicológico o estructural de la identidad) y luego antiesencialista (la identidad como una construcción social). Esta nueva perspectiva ha cambiado el contenido y los temas tratados: la identidad de género, la identidad nacional, la política y la movilización colectiva son los temas desarrollados por Menucci, uno de los más destacados estudiosos (Amparán y López Gallegos, 2007). La perspectiva constructivista sobre la identidad colectiva es denominada por estos autores como esquema de análisis o paradigma de la identidad.

En el tema de identidad se deben diferenciar los procesos de identidad individual y la social:

(...) ello no da lugar a confundir los procesos de identificación individual, (cuyo campo de límites y posibilidades el sujeto los constituye y se constituye mediante identificaciones que operan en su trayectoria de confirmación como sujeto único) con los procesos de identificación colectivas (cuyo campo de límites y posibilidades de un grupo determinado los constituye y se constituye mediante funciones que operan su trayectoria conformadas como sujeto social, su historicidad.” (Trincheró, en Karasik, 1994:98).

La identidad entendida desde una perspectiva subjetivista significa que el individuo se define a sí mismo:

Las perspectivas sociológica y antropológica sobre la identidad centran su atención en el punto de vista de los actores mismos: de ahí que conciben a la identidad como una construcción subjetiva, determinada por el contexto social...” (Mercado y Hernández, 2010:235).

El peso de la cultura es importante pero las determinaciones en última instancia se encuentran en los procesos estructurales históricos objetivos. Se trata de una perspectiva no esencialista ni culturalista. “La identidad colectiva en la sociedad moderna ya no resulta de imposición sino de una elección por parte de los sujetos”

(Mercado y Hernández, 2010:237) pero las elecciones posibles están dadas dentro de ciertos grados de libertad y plausibilidad a la vez, condicionados por procesos objetivos.

El concepto de identificación social “remite el carácter procesual de la construcción social de la etnicidad y al mismo tiempo al trabajo simbólico por eludir el paradigma cuyos extremos absolutos (socialmente inexistentes) son de la mimesis y la diferencia” (Larrain, 2009:100).

Giménez (1999) considera que la identidad es un concepto estratégico recientemente incorporado en las ciencias sociales, por el poder condensador que tiene y por la necesidad teórica de su uso, ya que la identidad es un aspecto fundamental de la existencia social. Cultura e identidad se muestran como conceptos inseparables. La perspectiva de la cultura-identidad es una de las líneas más importantes en desarrollo actualmente.

El autor habla de identidades colectivas como analogía de las identidades individuales. Ambas son diferentes y semejantes entre sí. Se comprende a la identidad como un sistema de relaciones y de representaciones. Habida cuenta de un grupo y su acción colectiva, la identidad implica permanencia en el tiempo de un sujeto; de unidad con límites; diferente de otros sujetos y a la vez de reconocimiento de estos.

Las concepciones postmodernas plantean que las clases sociales ya no determinan identidades pero que sí lo hacen los movimientos sociales. Pero estos no atraviesan toda la sociedad sino a ciertos grupos y de forma fragmentada. En nuestra perspectiva no se trata de identidades fragmentadas productos de los procesos actuales sino de la identidad subalterna, que se plantea desde la perspectiva histórico-estructural. Pese al proceso de globalización, como proceso de homogeneidad cultural, este proceso es desigual y no tiene el mismo impacto en las distintas clases y los ámbitos sociales, como en los rurales.

La identidad, según Larraín (2001) debe entenderse desde una perspectiva histórica estructural, de carácter constructivista, diferente de la esencialista. Define la identidad:

(...) como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. Por otra parte no concibe la construcción de la identidad únicamente como un discurso público, sino que también considera las prácticas y significados sedimentados en la vida diaria de las personas. (p.15)

La identidad implica pertenencia a un grupo social. La identidad cultural significa el:

(...) sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales como costumbres, valores y creencias. Se recrea individual y colectivamente y se alimenta continuamente de la influencia externa. Surge por oposición y como reafirmación frente al otro. (Milano, 2006:6)

La identidad es un fenómeno histórico en el que coexisten distintas temporalidades condicionadas por las distintas generaciones, como lo socioeconómico, lo productivo o lo étnico, que determina una particular conciencia y periodicidad de la propia historia. La identidad es histórica porque se sitúa (y sitúa) en actores en un tiempo y un espacio delimitado y hace historia ya que es constitución de sí y de grupo que los afirma en el mundo social.

La impronta de la identidad local versus la identidad universal es objeto de estudios realizados desde la Antropología (Bayardo y Lacarrieu, 1999), que pone en situación a individuos y grupos en la construcción de identidades como subjetividades en el proceso que compromete a las identidades tradicionales; se trata de las identidades consideradas como construcciones, y como configuraciones culturales antes que sociales. Las identidades son consideradas como construcciones aparentemente sin determinaciones históricas sociales estructurales. Los cambios actuales van de la Sociología de la identidad a la Sociología del sujeto, debido a las transformaciones en la sensibilidad social y en la Sociología, el reflujo del objetivismo dominante en décadas anteriores, lleva a instalarse en la subjetividad del actor y la mirada sobre sí mismo (Dubet, 1989).

Habida cuenta del reflujo del pensamiento objetivista se produjo una recuperación de la subjetividad del actor y su punto de vista. Pese a poner el acento en la identidad como vertiente subjetiva de la integración, Tajfel, uno de los impulsores de los estudios sobre el tema, afirma que la identidad personal es inseparable de las identidades colectivas. La actual concepción de la identidad social es como producto histórico y de la socialización, a las que se debe agregar la experiencia vivida colectivamente y la asunción de un compromiso con un perfil identitario: se produce el

paso de la identidad al sujeto, de tal manera que la identidad es entendida como autoproducción.

Una teoría de las identidades debe ser considerada como un conjunto problemático pero necesario, como concepción relacional y situacional que persiste en el tiempo y en un sentido multidisciplinario, afirma Chihu Amparán (2002). En este trabajo enfocamos la identidad como una dimensión de la concepción del mundo condicionada por la situación que las clases subalternas tienen en la estructura social.

La perspectiva de las creencias sobrenaturales está relacionada con las dimensiones de la memoria y la identidad como configuraciones subalternas de clases subalternas que están sufriendo un proceso de transformación. Memoria e identidad son dos temas que han tenido una suerte de explosión y de moda académica, afirma Sowroujon (2011), ya que se han propagado los estudios, habida cuenta del proceso de “globalización” y de las concepciones de la posmodernidad que han provocado cambios en los grupos sociales y una crisis identitaria, con fragmentación y pérdida de memoria histórica y social. Ambos son fenómenos que se han transformado en objeto de estudio muy importante en las Ciencias Sociales y que no pueden estudiarse por separado.

La memoria genera identidad y es anterior a esta y la identidad es el marco de selección y significación de la memoria (Candau, 2011). La identidad colectiva actúa a modo de un cemento, ya que constituye imágenes sociales que permiten la cohesión del colectivo, en tanto la identidad dota de sentido, pese a que no exista una cohesión total ni aun en las pequeñas comunidades, ya que están atravesadas por procesos y conflictos de distinto tipo y donde los saberes sometidos se expresan como mediatizados y subalternos.

Nuestra perspectiva es del abordaje de las clases rurales subalternas. Partiendo de la concepción de totalidades estructurales históricas, se trata de perfilar el conjunto de clases subalternas con especificidad en lo rural. La perspectiva de este trabajo es la que planteó Antonio Gramsci (1974) y no la de los estudios subalternos (Spivak, 2011) sin entrar en el análisis de sus proposiciones.

La condición de subalternidad es el concepto que permite explicar desde sus raíces estructurales e históricas las características que tienen las concepciones de la conciencia. Ello configura una conjugación compleja entre los símbolos de los dominantes y los de los subalternos. La subalternidad es considerada como una

situación estructural en el sentido teórico de Gramsci y las concepciones del mundo de las clases subalternas como disgregadas, incoherentes y discontinuas.

Consideramos a la memoria subalterna como saber sometido, a la identidad no como una generalidad grupal abstracta sino también como subalterna y asimismo las creencias sobrenaturales son pensadas desde la situación de producción de los subalternos.

El proceso de descampesinización es considerado como producto de los procesos propios del capitalismo y de los factores de su expansión, comprendiendo también los fenómenos naturales que provocan que los campesinos sufran una situación inestable. Se trata de situaciones de inestabilidad que fungen en sus concepciones del mundo.

INVESTIGACIONES CERCANAS AL PRESENTE TRABAJO

Realizaremos un análisis de trabajos realizados sobre temáticas similares a la Sociología aunque las perspectivas disciplinares y teóricas sean diferentes.

Desde el campo de la Psicología, el trabajo de tesis doctoral de Faro de Castañares, publicado luego en formato libro denominado “De magia, mitos y arquetipos”, si bien ya tiene años de haber sido publicada (1985) es posible rescatarlo para enunciar otra perspectiva muy diferente al de la Sociología del Conocimiento. Se trata de un análisis sobre las creencias populares de la región chaco-santiagoueña en el que se destaca que el folklore espiritual tiene gran riqueza en el mundo mítico y el pensamiento mágico popular configurando seres imaginarios extraordinarios, en el marco de la coexistencia de dos culturas, ya que el quichua, idioma del conquistado, persiste como lengua viva. El folclore, como un proceso dinámico, colectivo, es típico de las comunidades más marginadas de las ciudades, de la ciencia y la técnica y donde se ha conservado en sus formas más genuinas. Se trata de ritos, costumbres, artesanías, mitos, etc., expresiones diversas que son proyecciones del alma popular creadora. Incluye dentro de estas a las canonizaciones populares que se realizan generalmente sobre la base de una persona que tuvo una muerte violenta e injusta en manos de las fuerzas del orden. Pero como quiera que sea, el vínculo con lo sagrado, en la participación mística con la naturaleza y los demás seres humanos, nace “de la fuente

más profunda, más desconocida de su psique, del inconsciente colectivo”. (Faro de Castañares, 1985:87).

La autora desarrolla la concepción de las formas simbólicas universales, partiendo del pensamiento de Carl Jung sobre el inconsciente colectivo, los mitos y arquetipos. Así pues la autora realiza un análisis del contenido latente y la interpretación psicológica de leyendas. Es por ello que trata de “probar que, por encima de las diferencias témporo-espaciales y todas sus implicancias, los pueblos adhirieron a semejantes creencias.” (Faro de Castañares, 1985:305)

El pensamiento no se rige solamente por las leyes de la lógica, sino también por reglas más amplias y profundas. El proceso del racionalismo creciente que acompaña al desarrollo de la ciencia fue suplantando a las formas míticas. Pero toda vez que la ciencia y la tecnología son limitadas y cuando se producen rupturas de la dominación de ese tipo de pensamiento, reaparece lo olvidado y reprimido del mundo interior del individuo.

El hombre está subsumido en el terror (eterno) y lo configura en seres o en elementos, lo desplaza hacia el mal (afuera de él), así proyecta, sublima o reprime. El hombre está atrapado entre la ley moral y sus instintos inconscientes, conflicto que desplaza a seres o elementos superiores a él, que lo guían y lo predeterminan.

“El símbolo es el arquetipo que se ha hecho visible o consciente...” (Faro de Castañares, 1985:27). Y agrega que los símbolos más importantes son colectivos y que se encuentran expresados en las religiones.

El mito es estudiado por distintas disciplinas científicas pero “como tal, sigue siendo irreductible” (1985:56) en tanto que “los arquetipos vinculan a los hombres por sobre el vacío que los separa” (1985:57). La riqueza del mito aparece transformada en folclore popular. La autora estudia sus manifestaciones en leyendas de cavernas y salamancas, en el diablo, en pactos con éste y en creencias y costumbres sobre la muerte.

El mal es un arquetipo. El diablo, simbolización de lo instintivo, es la “sombra” de la que habla Jung. El arquetipo es “la proyección del inconsciente personal y su posterior elevación a un plano supernatural en la figura de Zupay” (Ser fabuloso de las creencias del norte andino). “El símbolo arquetípico de la sombra es por antonomasia ‘el diablo’, el mal.” (1985:146). El diablo es animal, es monstruo: es el inconsciente, escribe más adelante. Y la sombra es el inconsciente personal: deseos y emociones no domesticados que se presentan bajo la forma de demonios y brujas.

La perspectiva parte de que las estructuras están en el inconsciente colectivo, al interior de la conciencia de los seres humanos, en tanto que la Sociología del Conocimiento parte de lo contrario; el pensamiento y el conocimiento están condicionados desde afuera por los procesos y estructuras que existen en el mundo objetivo: las estructuras de la conciencia están basadas en la homología con las estructuras del mundo, en la producción conjunta de ambas, con predominio de las estructuras externas. No reconoce las relaciones sociales materiales condicionantes del conocimiento: antes bien las estructuras mentales son formas y contenidos preexistentes. No son analizadas como producciones condicionadas, determinadas por estructuras sociales sino por contenidos de la conciencia. El conflicto social ha desaparecido; son los fenómenos interiores que son inconscientes para sus propios portadores-productores.

Este trabajo, si bien en las antípodas de nuestro enfoque, tiene varios aspectos a destacar. Uno de ellos es que estudia un universo de creencias de una región que guarda relación en el tiempo con la región de nuestro estudio, aunque estén separadas geográficamente. Varias de las creencias que analiza la autora también se encuentran en nuestra región de estudio. Ello permite acercar los dos enfoques, que muestran preocupación por destacar la importancia de estos fenómenos.

Las creencias populares aún vigentes en el norte argentino han dado motivos para varios estudios, partiendo de los trabajos ya legendarios de Juan Ambrosetti (1994) y de Adán Quiroga (1994) sobre supersticiones, leyendas y distintos aspectos que componen el folclore, algunos de origen indígena, otros posteriores.

En esa tradición, el trabajo de Elena Saganias (2000) “La Salamanca en el imaginario popular de Santiago del Estero” aborda el modo en que los pobladores rurales utilizan el complejo mito ritual de la Salamanca y su vasto repertorio de símbolos, sentidos y significaciones como una forma particular de orientarse y comunicar su visión de un mundo en un contexto sociocultural como el nuestro [...] símbolos a través de los cuales nuestra gente perpetúa y resignifica a la vez, antiguas formas de pensar y de expresarse, de percibir su mundo -el mundo del sufrido y postergado interior santiagueño-, y de darle significado e infundirle emociones. (p. 1).

La autora se propone explorar el contexto sociocultural que les da sentido y aproximarse a las significaciones de ese “imaginario” y sus usos simbólicos. Recoge relatos orales de habitantes para configurar el imaginario sobre el fenómeno, al que

también aborde desde el contexto socio-económico y cultural de los narradores y desde los antecedentes coloniales de “este complejo ritual” que aún perdura. Para abordar el fenómeno los relatos son asumidos como “indicios” que permiten acceder:

(...) a la comprensión de este complejo mito-ritual; esto implica “leer” estos relatos como portadores de elementos reveladores de fenómenos más generales [...] Para comprender estos elementos o símbolos culturales debemos relacionarlos con las experiencias y prácticas del mundo en el que circulan, poner este sistema simbólico en relación con el sistema de producción por el cual es engendrado. (Saganias, 2000:2).

Entendida la Salamanca desde la perspectiva de la interpretación de las culturas implica concebirla como un sistema de significados transmitidos encarnado en símbolos. La Salamanca, en el imaginario popular, es la morada del diablo, un sitio en la espesura del monte o en cuevas, donde el demonio y sus seguidores realizan sus encuentros y adonde van quienes quieren hacer un pacto con él para aprender magia negra. La Salamanca y el diablo son resignificaciones populares de las creencias traídas por los conquistadores españoles.

La iglesia europea tergiversó a Zupay y lo convirtió en un ser maléfico, la forma del diablo en la región. El Zupay de los pueblos originarios andinos era un ser neutro, ni bueno ni malo, finalmente no satánico: fue la interpretación católica, dominada por la concepción de combatir los dioses indígenas como falsos y como formas de Satanás.

La autora distingue en el mito de la Salamanca dos partes que provienen del posicionamiento de dos grupos étnicos en relación al poder: la cosmovisión europea y la cosmovisión indo-africana (los grupos sometidos). En este último ámbito hay a su vez dos momentos: el mundo indoafricano evangelizado cristiano y la cosmovisión original indoafricana, esta última es la que trata de rescatar en la incidencia y trascendencia del mito, en su singularidad histórica, en la elección y acento en algunos conceptos y en símbolos culturales.

La Salamanca es producto de la “aculturación forzada”, la que significa, en este caso, la institucionalización de los conceptos del bien y del mal y del diablo en estructuras cosmológicas que comprendían al mundo de manera distinta.

En el campo de la propia Sociología del Conocimiento encontramos dos trabajos de crucial importancia. El primero es el libro que compilan Figueroa-Dreher, Dreher y Soeffner, “Construcciones de identidad y simbolismo colectivo en Argentina”, de 2001,

que reúne trabajos de dos grupos de investigadores en Sociología del Conocimiento: uno que trabaja en Alemania y el otro en la Argentina. Su intención es el análisis cualitativo “de la construcción de identidad(es) y de órdenes simbólicos en sociedades pluralistas modernas” (Figueroa-Dreher et al; 2011:11) en la cual se comprende a la Argentina.

Los autores-compiladores parten de la concepción de que las:

(...) sociedades necesitan desarrollar soluciones específicas para establecer y mantener un orden social, así como para asegurar su integración. Estas ‘soluciones’ se plasman en formas simbólicas producidas y aceptadas socialmente que les permiten a los individuos construir y representar una identidad relativamente ‘constante’, que a su vez garantiza un orden social. (p. 11).

Los símbolos colectivos son producto de la respuesta social ante las situaciones de crisis y estas formas contienen -aunque ocultándolos- los problemas y contradicciones de las crisis sociales.

Las sociedades pluralistas, según los autores, ofrecen una:

(...) pluralidad de visiones del mundo, que son parte del proceso de globalización. Así muchas comunidades, regiones o naciones redescubren tradiciones locales. Tales son los casos del tango y del gaucho, fenómenos socioculturales desarrollados tempranamente en la historia y que retornan como parte del simbolismo colectivo de la Argentina. De allí que se plantean indagar sobre los procesos culturales que permitieron el desarrollo de estos dos mitos y analizar los patrones de construcción subjetiva de identidad a partir de estos mitos. Un tercer aspecto que analizan es el de la importancia social que tiene el psicoanálisis en la vida cotidiana de los argentinos, pero para este caso nos interesa el del gaucho. De todas maneras los autores postulan que dichos fenómenos son campos de ‘soluciones’ que permiten superar los quiebres entre individuo y sociedad y que ‘responden a problemas sociales con una raíz común: la integración social en la Argentina.’” (p. 15)

Los autores desarrollan una teoría del símbolo, debido a que sus “reflexiones que se enmarcan en la sociología del conocimiento que ofrece una concepción adecuada para el estudio de lo simbólico y particularmente para el análisis del funcionamiento del simbolismo colectivo”. (Dreher, J. y Figueroa-Dreher, S., en Figueroa-Dreher et al, 2011:170)

Lo simbólico tiene tres momentos:

- a) signos que se usan en la comunicación del mundo de la vida cotidiana.
- b) signos especiales que hacen referencia a ideas extra cotidianas, como las religiosas o las científicas.
- c) signos colectivos, que son representaciones de entidades ideales como, por ejemplo, nación, Estado y que tiene la característica de ser una solución para lograr la cohesión y el orden social en un grupo social o en una sociedad.

Existe lucha simbólica en la construcción de símbolos e imposición de estos, desde aquellos que configuran las clases dominantes y las clases dominadas y también aquellos de los que se apropia la clase dominante para resignificarlos.

Existen fenómenos culturales que se originan en los márgenes de la sociedad y que luego pueden llegar a ser transformados en símbolos colectivos y aceptados por el resto de la sociedad. Así pues: “Los símbolos colectivos constituyen el sentimiento de unidad entre los miembros del grupo y, del mismo modo, contribuyen a reforzar tanto la conciencia colectiva como la continuación de esas entidades sociales” (Figuerola-Dreher et al, 2011:173).

Ruth Sautu, en el libro mencionado, trata en particular la figura histórica del gaucho como símbolo colectivo. Analiza la construcción socio-histórica de los símbolos y su presencia en la vida cotidiana, centrando el gaucho dentro del imaginario social argentino. Para ello desarrolla el análisis de documentos y bibliografía especializada sobre los contextos históricos donde existió el “gaucho-persona”, la constitución de formas simbólicas significativas sobre el gaucho y el análisis del modelo gaucho como parte de la cultura hegemónica agroexportadora de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. La autora indaga sobre las condiciones sociales y económicas que produjeron el proceso de apropiación del gaucho como símbolo por las elites, como respuesta a los significados contenidos en el campo popular. Realiza un análisis cualitativo de textos que tiene el propósito de reconstruir los contenidos de la memoria colectiva en relación a la imagen del gaucho y las interpretaciones recogidas por la tradición. Así recoge testimonios en el ámbito rural, donde las actividades ganaderas mantienen hoy algunos rasgos del pasado, pese a las transformaciones en las actividades ganaderas pampeanas que significaron cambios muy importantes que impactaron en las prácticas y por lo tanto en los saberes del hombre de campo.

La reivindicación del gaucho por parte de la literatura, después de 1850, en personajes como Santos Vega, Anastasio el Pollo y Martín Fierro, fue el principio del proceso de simbolización del gaucho. Posteriormente, ya en el siglo XX, varios autores (entre ellos, agregamos nosotros, Eusebio Dojorti) aportaron para mistificar la figura del gaucho, cuando este, como sujeto real ya había desaparecido. El gaucho fue un tipo social concreto en sus condiciones materiales, sociales e históricas de existencia, pero luego de su extinción por los procesos históricos, lo “gaucho” ha sido apropiado por la “gente común” como un símbolo de identidad, como modos ideales de ser de la gente de campo. Estos símbolos dicen de rasgos propios de lo que significa ser gaucho y de la gauchada. El gaucho actual es un modelo de estratos populares en general ocupados en actividades rurales relacionadas con el ganado. La imagen del gaucho “muestra la fuerza de la sociedad ganadera que se encuentra en la constitución (simbólica) de la Argentina como nación, y que se asocia con su potencial (el de la sociedad ganadera) como creadora de riqueza” (Sautu en Figueroa-Dreher et al, 2011, 58), de modo que el gaucho es considerado como arquetipo de lo argentino, como símbolo colectivo. Este fenómeno histórico-cultural ha sufrido la conversión de bandido a héroe como una forma de continuidad de la vida premoderna a la moderna y cumple la función de “integración a través de la armonización de lo irreconciliable”, tal que “el problema argentino específico el individualismo existencial puede ser resuelto con la ayuda del símbolo colectivo del gaucho” (Dreher en Figueroa-Dreher et al, 2011:185).

Los autores consideran como concepto explicativo el de marginalidad, entendido a través de Gino Germani, que es un concepto diferente al de Antonio Gramsci, que habla de clases subordinadas. Desde las concepciones de Gramsci puede postularse que si se es marginal es porque primero se es subordinado. Desde la categoría estructural de la situación de subordinación se explica la condición social de marginalidad. El gaucho fue un marginal como figura real en su momento histórico convertido en elemento simbólico central posteriormente a su desaparición.

El gaucho de la región de Cuyo fue diferente al prototipo del gaucho pampeano. Se encontraba a medio camino entre la actividad ganadera y la agrícola, como un hombre disciplinado, trabajador. Su imagen más identificatoria era la del arriero. Entre los terratenientes dedicados al cultivo extensivo para el engorde de ganado y los dueños de arrias que lo transportaban, se encontraba lo que estos llamaban la “chusma”, que estaba a su servicio; eran criados, peones, arrieros entre otros, sobre los que ejercían una relación patriarcal. La “chusma” o el “gauchaje” constituían el grupo subordinado pero

a la vez tenían un potencial rebelde expresado en las insurrecciones montoneras y en los últimos gauchos fuera de la ley (Guayama, Martina, Celán, entre 1860 y 1920).

El paisano actual de las regiones rurales cuyanas no es el gaucho pero guarda una cierta línea de continuidad. Las comunidades rurales se identifican con el mundo simbólico del gaucho. La imagen del gaucho prototípico de la literatura argentina, Martín Fierro, se ha impuesto como una forma simbólica general.

El otro aporte desde la Sociología del Conocimiento es el realizado por Taussig, autor de “El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica”, de 1993, trabajo en el que se propuso investigar “la importancia social del diablo en el folclor de los trabajadores contemporáneos de las plantaciones y las minas de América del sur” (Taussig, 1993:11). Su tema central es el análisis sobre la relación entre la imagen del diablo y el desarrollo capitalista. El diablo aparece como un símbolo relacionado con los rasgos de la historia política-económica. La historia social del diablo es inseparable de la codificación simbólica de la historia que lo crea. El proletariado surgió del campesinado en las plantaciones y minas, campesinado que tenía una concepción precapitalista de la economía, la cual incide en la visión del proceso de proletarización que sufren. El diablo surge entonces “como una figura poderosa y compleja, que mediatiza maneras opuestas de valorar la importancia humana de la economía” (Taussig, 1993:12). El contrato con el diablo es considerado como una situación que denuncia el sistema socioeconómico que obliga a los hombres a vender sus almas por los fetiches del consumo y por lo cual quedan dislocados de la comunidad de la que provienen. “El objetivo de la economía es la producción, no el hombre, y los artículos de consumo gobiernan a sus creadores” (Taussig, 1993:12).

El concepto de fetichismo que utiliza Taussig proviene del concepto marxista del fetichismo de la mercancía, y le permite analizar el espíritu del mal en las relaciones capitalistas de producción. El mal es plasmado en el fetichismo del diablo que es “un complejo dinámico de representaciones colectivas -dinámico porque refleja la dialéctica de atribución y contra atribución que los distintos grupos y clases se imponen mutuamente” (Taussig, 1993:109). El análisis simbólico concretiza los símbolos en lugar de las cosas, son “las relaciones sociales simbolizadas en las cosas” (Taussig, 1993:25). La fetichización actúa en el modo de configurar el mundo, como parte del proceso ideológico y de producción simbólica.

El paso de las formas no mercantiles a las formas mercantiles está naturalizado: aparece como no social, no histórico, no humano. La proletarización es un fenómeno natural, cosificado en un mundo de objetos elementales, inmutables. Así pues el diablo es “intrínseco al proceso de proletarización del campesino y la mercantilización de su mundo y campesinos y proletarios neófitos entienden que el mundo de las relaciones de mercado está íntimamente asociado al espíritu del mal” (Taussig, 1993:36).

El modo de producción campesino es:

(...) donde los mismos productores controlan los medios de producción y organizan su propio trabajo, junto a un modo de producción capitalista, donde no controlan ni el material de trabajo ni la organización. Al vivirla cotidianamente esta comparación real y no abstracta crea la materia prima de la evaluación crítica. (Taussig, 1993:37).

De dicha comparación crítica:

(...) surgen las creencias en el diablo, a medida que la situación de trabajo asalariado en las plantaciones y las minas contrasta con las situaciones drásticamente distintas que existen en las comunidades de donde salieron estos nuevos proletarios, donde nacieron y con las que aún mantienen contacto personal. (Taussig, 1993:37).

En la transición al modo de producción capitalista en “la clase trabajadora se tendría que desarrollar todo un nuevo conjunto de tradiciones y hábitos, hasta que el sentido común tornea las condiciones nuevas como naturales” (Taussig, 1993:41).

Este libro es un aporte muy importante al campo de la Sociología del Conocimiento, en particular por partir de la concepción de que las relaciones sociales materiales son las determinantes del pensamiento y que distingue entre relaciones reales y relaciones fenomenológicas.

En nuestra región de estudio la figura del diablo no aparece como central, aunque sí en las creencias en el departamento vecino de Iglesia, que fue estudiado por Krause. En Jáchal la figura predominante es la de la bruja, que entendemos como forma transfigurada (y fetichizada) de relaciones deshumanizadas. La bruja simbólicamente aparece como una degradación de relaciones sociales, donde el conflicto es propio del grupo social. Si esto es así -recuperando los aportes de Taussig- se debe a los procesos de transformación de las sociedades rurales. No está dentro del orden impuesto pero le es necesario a este, sin ser alternativa. En estas creencias locales el mal se desplaza, está

en los pliegues más oscuros de la sociedad: es el daño que se realiza sobre una persona para que pierda su salud física y psíquica, que no proviene de fuerzas materiales sino simbólicas. Como sea, el imaginario religioso domina la conciencia del campesinado, centrado en una dualidad entre el bien y el mal. Desde las concepciones dominantes el bien está representado por dios y su pléyade de santos, en tanto el mal está encarnado en el diablo y las brujas. El desarrollo del catolicismo popular, como manifestación religiosa de los subalternos, reniega del poder de la iglesia. Si en la virgen o en el santo local se afirma la unidad y seguridad en la comunidad, en la figura del diablo y las brujas se configura la pérdida de la condición de campesino-comunidad. El diablo en nuestra región no aparece como la figura central, como dijimos, antes sí las brujas, quienes están en relación directa con este. Mientras la imagen transmitida oralmente por los antiguos paisanos es la de un diablo vestido de gaucho, las brujas no aparecen con una forma determinada, ya que, en todo caso, son personas de la comunidad.

La tarea de Taussig es “interpretar la experiencia social que se refleja en la magia popular, en la medida que esa experiencia cambia cuando un grupo pierde el control de sus medios de producción”. (p. 288).

Las bases teóricas del autor son similares a las que sostenemos en este trabajo. Las concepciones del mundo se configuran en su complejidad en una relación dialéctica -incluyendo intergénesis, homología, mediación- con el mundo social concreto que los individuos producen y que los producen.

ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS SOBRE LAS CREENCIAS EN SAN JUAN

Hemos podido acceder, para la realización de esta tesis, a una documentación particular, que tiene gran valor en sí misma. Se trata de un conjunto de trabajos que realizó Cristina Krause, antropóloga investigadora de la Universidad Nacional de San Juan y que tiene el mérito de ser prácticamente las únicas investigaciones sistemáticas sobre la temática de las creencias populares en la provincia de San Juan. Algunos de estos trabajos fueron publicados, otros fueron presentados como ponencias en eventos académicos. Habiendo fallecido prematuramente la autora, la lectura de estos trabajos nos ha permitido acercarnos a la comprensión de los fenómenos de las creencias andinas. Realizaremos un análisis y síntesis de estos trabajos, perfilando sus aportes a la temática.

En su trabajo sobre sistemas de creencias en la región andina escribe:

(...) las creencias configuran el conjunto de saberes que tiene una sociedad para construir un mundo significativo donde la naturaleza, los hombres, los dioses, el tiempo, el espacio, la vida y la muerte adquieren un significado que pasa a formar parte indisoluble de su propia esencia. (1980; s. f.)

Desde este marco se acerca al análisis de la organización del sistema de creencias de los Andes. Afirma que el orden del cosmos tiene dos niveles: el sobrenatural y el humano. Las creencias (o ideología) de la sociedad constituyen un sistema simbólico que actúa como un modelo del universo y del comportamiento, de allí se erige la identidad. Se fundan dos dimensiones simbólicas: la devoción por las ánimas y por el santo/a patrón/a.

Las ánimas tienen un poder mediador con lo divino. La forma son los santuarios de los difuntos mistificados por las creencias populares. Las ánimas son difuntos mitificados en cultos sociales, como son -en el caso de San Juan- la virgen de Pachaco, el taxista Caputo, el ánima de Puntas Negras, el gaucho José Dolores, el ánima de Las Tranquitas, la difunta Correa, el Carrerito. La autora afirma que la devoción a las ánimas en San Juan es un culto generalizado, no es propiedad de un grupo social, religioso o étnico determinado, sino que atraviesa a toda la sociedad.

El ánima vaga separada de sus restos: encender una vela al difunto (la vela es el símbolo de la vida), lo restituye y entonces se le pide un milagro. Los milagros que otorga el ánima, como intermediario con lo divino, se producen a ojos vistas y son distintos a los que otorga el santo o la santa. El ánima representa un punto límite entre lo sagrado y lo humano.

Estas creencias tienden a definir lo que Krause denomina ética social de los Andes, ya que perfilan una conducta solidaria y recíproca, necesaria para subsistir en el desierto. Estos cultos, afirma, serían de origen huarpe y operan en el tiempo a través del sincretismo religioso.

Para explicar algunas manifestaciones de las creencias cordilleranas acude al análisis de la actividad humana, que es la agrícola-ganadera, y del análisis de la división del trabajo familiar de la región de estudio, considerando a ambas como datos contextuales, no como elementos constituyentes y fuente de determinación de las creencias.

En la “Transformación diacrónica del mito”, la autora (Krause, 1980b) analiza dos momentos, separados por tres siglos, de configuración de dos creencias similares y a la vez distintas para tratar de explicar los cambios sucedidos en un fenómeno

particular en el tiempo. Analiza el mito de la difunta Correa, que tiene una gran difusión en las creencias populares de San Juan. Afirma, apoyándose en las concepciones de Lévi-Strauss, que los cambios en un elemento de la estructura de un mito implican cambios en el sistema. Plantea que el mito tiene una armazón (secuencias), un código (categorías o clase de términos) y un mensaje (contenido). Así realiza la comparación de dos creencias en el tiempo, que estructuralmente serían la misma. La primera es una leyenda huarpe -recogida en el siglo XVI- que relata que en un viaje por la travesía de una pareja y su hijo pequeño, muere la madre del recién nacido y el padre, desesperado, trata de alimentarlo de su pecho, saliéndole finamente leche. La segunda es la leyenda de la difunta Correa, del siglo XIX, que narra la muerte de una mujer en la travesía por la sed y de como su bebé sobrevive alimentándose de sus pechos y que luego fue encontrado vivo por unos arrieros. La autora realiza el análisis estructural de los relatos concluyendo que en la transformación diacrónica -en un análisis diferente al de Lévi-Strauss sobre mitos sincrónicos- la armadura se transforma, el código también y el mensaje se invierte. Las transformaciones inversas simétricas entre individuos terrenales y fuerzas celestiales son producto de una relación de homología entre cielo-tierra en estas sociedades. Los relatos míticos muestran la estructura del cosmos en la sociedad sanjuanina en tanto relaciones simbólicas. El mito se transforma porque acompaña a la cultura en sus transformaciones, así en una sociedad más compleja la armazón mítica se torna a su vez más compleja.

La autora realiza un análisis de la estructura del mito en sí, abstrayéndolo del conjunto de relaciones en las cuales se origina y cristaliza y que lo explican, es decir el conjunto de las condiciones y condicionamientos históricos y sociales.

En un trabajo titulado “El diablo y los duendes cordilleranos” (1995), Cristina Krause identifica el espacio geográfico humano como el mundo cordillerano, donde perfila un conjunto de creencias que considera corresponden al folklore, en particular en el departamento de Iglesia, ubicado entre la cordillera y precordillera, limítrofe hacia el oeste con el departamento de Jáchal, en el cual se localiza nuestro trabajo. Krause estudia las creencias sobre distintas entidades maléficas que considera son elementos simbólicos estructurales de la organización popular del cosmos.

Considera que sus trabajos de investigación se inscriben en la etnoliteratura de carácter oral. Los relatos orales constituyen “instrumentos para la cohesión y continuidad de la sociedad” (Krause, 1982:3) ya que reproducen y transmiten formas de

comportamientos en la organización social, donde a través de los sistemas de creencias se ubica al hombre en relación con la naturaleza, la sociedad y lo sobrenatural.

En ese sistema simbólico el diablo y los duendes representan el mal y ocupan lugares diferentes en el cosmos cultural. Sobre las mutaciones que pueden sufrir estos seres sobrenaturales afirma que “la metamorfosis es la esencia de la identidad de estos seres” (Krause, 1982:15). La metamorfosis significa caos y anomia, ya que transgrede los límites entre animales, humanos y seres sobrenaturales.

Los aportes realizados por Cristina Krause en sus estudios sobre el sistema de creencias en el departamento de Iglesia, están realizados desde la Antropología y desde el estructuralismo, perspectiva cercana a la que planteamos en este trabajo, pero distinta a la vez, ya que en tanto su análisis se centra en la estructura de las creencias, el nuestro, si bien realiza también un análisis estructural, está centrado en los condicionamientos de la estructura social sobre las producciones del pensamiento y en que la base de esas transformaciones está en la misma realidad social, en la pérdida de las propias fuerzas sociales que se objetivan, naturalizan, fetichizan y se imponen a los propios productores.

En el campo de la literatura encontramos el libro de Rosa Cantoni “El sistema alimentario cuyano en los cuentos de Draghi Lucero”, editado en 2000, basado en su tesis de Maestría, el cual es un estudio de literatura regional para interpretar los rasgos culturales cuyanos, en el cual analiza cuentos de un importante escritor mendocino, Juan Draghi Lucero. La autora aborda la elaboración de un modelo cultural sobre la cocina cuyana y la industria artesanal de vino y bebidas, es decir sobre las costumbres alimentarias de fines del siglo XIX y comienzo del XX. El abordaje del discurso literario de Draghi Lucero se realiza desde los avances teóricos de Iuri Lotman en el campo de la semiótica cultural. Los relatos de Draghi Lucero junto con el modelo cultural cuyano es un modelo oralizado, que conlleva la trasmisión de saberes colectivos. La autora considera que los elementos culturales de la que denomina sociedad criolla mestiza, que subsisten en núcleos comunales dispersos en la serranía, y que en particular se reflejan en La Ciénaga, Jáchal (pequeño valle ubicado a 9 km. antes de llegar a Huaco). Define la región histórica como:

(...) un conjunto de signos culturales que diseñan, en el espacio del texto literario, la relación hombre, tiempo y espacio geográfico. El sistema cultural será el resultado de la manifestación en el entramado literario, de la red

semiótica sociocultural tejida en el inter diálogo con el sistema de la región histórica, social y geográfica de Cuyo. (p. 28)

Configurando las relaciones entre sistemas agrega:

En la estructura profunda del sistema productivo, constituyendo su tejido, se encuentra el sistema alimentario” [...]. El sistema alimentario tiene un sentido que coincide con la representación del habitante cuyano sobre su mundo cósmico. Se trata de la interacción del sistema productivo con el piso cósmico supraterráneo, a través del sistema alimentario. De esta homologación resulta que los elementos del mundo natural obtienen su carácter de primordiales, y el sistema alimentario, su valor sobrenatural. Este se multiplicará en el entorno del hombre cuyano como célula del tejido productivo. (p. 29)

Para Cantoni (2000) existen:

(...) relaciones homomorfas entre el sistema de creencias y el sistema de producción económica cuyano. Entendemos este último como el conjunto de acciones por las cuales el hombre modifica su medio físico en provecho propio y como resultado de su diálogo con aquel. (p.27)

El sistema de creencias se divide entre el mundo natural y el mundo sobrenatural y la posición del hombre entre esos dos mundos o entornos. En el mundo natural está el sistema productivo, que comprende el sistema alimentario y los elementos naturales, en tanto que el mundo sobrenatural significa un entorno que es duplicación especular del primero y en él se encuentran los alimentos y los elementos primordiales. Para comprender el lenguaje del sistema alimentario se deben traducir los elementos naturales (fuego, agua, tierra y aire) en elementos de valor sobrenatural, es decir en elementos primordiales en el mundo natural y en elementos simbólicos sobrenaturales sagrados y por otro lado satánicos. Tienen un valor simbólico, un valor natural y otro valor sobrenatural sagrado de uso y un valor satánico de uso, por ejemplo el fuego sagrado es una luz que no quema en tanto que el satánico sí lo hace.

Cantoni (2000) analiza los cuatro elementos primordiales a través de los alimentos y su valor en relación con el estrato supraterráneo en relación con los primeros. A partir de los elementos primordiales y los alimentos fundamentales analiza el sistema de creencias. El hombre cuyano, escribe, tiene un conocimiento específico sobre el medio geográfico donde priman el desierto y la problemática del agua.

El hombre construye su mundo con los bienes que le otorgan las entidades sagradas en permanente lucha con el mal y lo ordena en torno a un sistema productivo. El valor sagrado temporal de los elementos primordiales destinados a alimentar la vida en el piso cósmico terrenal, está garantizado por el diálogo del hombre con las entidades del bien, la vida es el tejido alimentario primordial del universo cósmico cordillerano. Nutriéndola, el hombre preserva el equilibrio del cosmos al que su propia vida está sujeta. (pp. 99-100).

Esta obra configura un universo de creencias y representa una suerte de continuidad teórica con los planteos de la obra de Krause, estudiando ambas regiones geográficas, históricas y culturales semejantes, aunque ambas consideran que son configuraciones generales de la región andina. Krause, desde una perspectiva antropológica estructural estudia el mundo andino; los usos, costumbres y creencias de la cultura popular campesina. Cantoni, desde el campo de la literatura, investiga sobre temas similares, como una continuación de Krause.

Cantoni configura un sistema de creencias estructurado entre dos mundos, cuyas relaciones homomorfas son dadas por las relaciones simbólicas entre ambos antes que por las relaciones de configuración y condicionamiento desde las estructuras materiales de la sociedad. Parte de un supuesto que sería el modo de ser y de pensar andino, es decir la existencia de un mundo andino que dice relación con el paisaje.

Partimos de la concepción de totalidades estructurales y sociales históricas, desde la perspectiva de las clases subordinadas. Las relaciones entre estructuras sociales y estructurales mentales son consideradas como producciones homólogas donde las estructuras se transfiguran en su paso de una a otra. En este sentido los estudios subalternos parten de la estructura social para perfilar el conjunto de clases subalternas con especificidad en las formas de organización y resistencias o acomodamientos que se producen. La subalternidad implica la dominación y el poder; en el complejo de producción del mundo se configuran las concepciones de ese mundo dentro de las estructuras de poder y dominación. La situación de relaciones entre clases se estructura y se configura pero no de forma final, acabada. El proceso de determinaciones estructurales y coyunturales produce continuamente nuevos fenómenos que transforman aspectos de la estructura y su forma transfigurada como concepción del mundo, pero la estructura permanece relativamente invariante en el tiempo.

Creencias sobrenaturales, memoria e identidad como dimensiones de la concepción del mundo de clases subalternas rurales de pequeños pueblos-poblaciones al

interior del país, con estancamiento económico y en transición con procesos de descampesinización, marcan la línea singular de esta tesis que abarca la estructura social y la estructura mental; la estructura de clases y la concepción del mundo; las clases subalternas y las concepciones subalternas; la producción material y la producción simbólica y los sentidos y significados condensados en un proceso social e histórico complejo.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

La presente investigación se plantea desde las concepciones del relacionismo metodológico (Bourdieu, 1995), que comprende el momento objetivista y el momento fenomenológico, tal que permite configurar las estructuras sociales objetivas por un lado y por otro la concepción del mundo, como configuración de las estructuras mentales homólogas a las sociales. Se trata de superar la dualidad metodológica entre las dimensiones cuantitativas y cualitativas, ya que la naturaleza del objeto de investigación requiere que sea abordado en sus múltiples características. Configurar la estructura de las relaciones materiales comprende el momento objetivista y el analizar las relaciones simbólicas, abarcando los procesos de mediación y las significaciones emergentes, comprende el momento fenomenológico.

El momento objetivista se orientó a analizar las características fundamentales de la estructura económica y la estructura social del proceso histórico de la región, utilizando datos secundarios censales, muestrales, de archivo, de investigaciones anteriores y datos propios tomados para esta investigación.

Los antecedentes desarrollados sobre esta temática por este autor tanto en libros publicados como en informes de investigaciones son: investigaciones anteriores realizadas por este mismo autor. Los trabajos son “Huaco, hondonada de piedra” -coautor con Dante Tejada- (2001); “Identidad cultural en San Juan” (2002) -Informe de investigación-; “Jáchal, piedra acarreada. Documentos para su historia” (2001); “Las poblaciones cuentan su historia” -coautor- (2008); “Molino de agua, molinar de piedra” (2008); “Mogna, larga distancia. El pueblo de la travesía” (2010). A ello se agrega “Sociología del Conocimiento” (2008).

Para analizar el proceso histórico de configuración de la formación económico social se utilizó el método de análisis histórico estructural, enfoque teórico-

metodológico que fue desarrollado por científicos latinoamericanos en el estudio de las características del subdesarrollo y dependencia en los años 60 (Sánchez Ruiz, 1991). Este método permite el estudio de las sociedades capitalistas dependientes y los procesos de cambios que se operan, entendiendo a la sociedad como una totalidad estructurada en el proceso histórico, en el cual los intereses de las clases sociales se enfrentan y las clases dominantes pueden imponer determinados proyectos o modelos económicos sociales sobre el conjunto. El análisis histórico estructural permite una aproximación dialéctica al estudio de la sociedad y es considerado de importante utilidad, tal que puede ser aplicado al estudio de regiones específicas.

La investigación se realizó en dos localidades rurales del departamento de Jáchal, al norte de la provincia de San Juan, lindante con La Rioja. Este departamento está cubierto en un 90% aproximadamente por montañas, serranías y travesías. La población, de 20.000 habitantes, que se asienta en valles agrícolas, sufre una constante emigración, la cual indica los límites que impone su actividad económica. Las localidades donde se realizó la investigación fueron Huaco y Mogna, dos poblaciones que han sufrido los mismos procesos históricos estructurales pero que presentan a la vez ciertas diferencias. La población objeto de observación son las clases subordinadas rurales, caracterizadas según la condición socio-ocupacional: campesinos y peones rurales, pequeños comerciantes, artesanos, empleados del Estado y beneficiarios de planes "jefe de hogar"; grupos que ocupan posiciones socialmente subordinadas en el espacio social, con condiciones de existencia y modos de vida similares. Las clases subordinadas rurales son difusas en sus fronteras de diferenciación social -comprenden a propietarios y a no propietarios de tierra- pero que tienen en general una situación, condición y posición social relativamente similares. Ello llevó a determinar al campesinado como el sector social más representativo de la población en determinados momentos, subsumiendo a los obreros rurales y demás sectores ocupacionales no dentro del campesinado sino dentro del conjunto de sectores subordinados de la estructura social rural. La caracterización de rural y campesino es predominante y cubre al conjunto de los grupos sociales subordinados.

La elección de las unidades de observación se realizó a través de un muestreo intencional no estadístico, cuya cantidad llegó hasta el momento de la saturación. Este es un muestreo secuencial conceptualmente conducido, signado por la preocupación de completar la información sobre los distintos aspectos, momentos y lugares que configuran el fenómeno en estudio. Las unidades de observación fueron agentes

pertenecientes a los sectores populares, como productores-portadores de concepciones del mundo determinadas. Son estas configuraciones las que constituyen nuestras unidades de análisis.

Una fuente secundaria de información fue la denominada en aquel entonces como Encuesta sobre Folclore Argentino, ordenada por la Inspección Nacional de Escuelas en 1921, tomando las escuelas del departamento de Jáchal.

Como fuente de datos primarios para esta investigación se realizó una encuesta, que se aplicó en Huaco y Mogna con una diferencia de dos semanas entre una y otra (abril de 2012).

Huaco y Mogna son dos pequeñas localidades rurales de menos de 1000 habitantes. En este tipo de poblaciones la estructura es poco diferenciada por lo cual se trata de perfilar los grupos ocupacionales a fin de hacer visibles los agentes sociales (grupos, sectores y clases) principales. En estos dos casos partimos de que la actividad agrícola es la central para acercarnos a la complejidad real. Ambas poblaciones han sufrido y sufren los efectos de la naturaleza y de la actividad humana conjunta, lo que provocó la salinidad de aguas en Huaco y en Mogna la revenición (proceso natural). Ello ha influido sobre la actividad económica de los habitantes, desplazándola de la agricultura a actividades de pastoreo y/o de conversión en obreros rurales (Mogna) o en obreros de empresas mineras o viales (Huaco).

El concepto de estructura social aquí utilizado refiere al conjunto de relaciones relativamente invariantes en el tiempo entre grupos sociales que se diferencian por el lugar o posición que ocupan en la división social del trabajo y la propiedad sobre los medios de producción. Lugares o posiciones que son definidas por las relaciones de producción. Estos grupos constituyen clases sociales definidos por sus determinaciones económicas en las que se encuentran fracciones de clase (por ramas o sectores de producción) y capas sociales (por diferencias jerárquicas). La estructura social, en términos operacionales, se configura a través de la posición, la situación y la condición social. El objetivo de conocimiento en esta dimensión fue el de perfilar la posición, la situación social y las condiciones de existencia objetivas de los sectores rurales populares dentro de la estructura social. La posición social indica el conjunto de relaciones establecidas en la vida social dadas por la posición que se ocupan los agentes y grupos sociales en la estructura económica, en condiciones de ser grupos dominantes

o dominados, dirigentes o subalternos. La condición social se establece a través del nivel educacional y la inclusión social. La situación social comprende las condiciones de existencia materiales, en tanto el concepto de condición social dice de la tenencia de características o atributos que definen una consideración particular en la estructura social.

A los fines operativos de la encuesta, las dimensiones tomadas fueron:

Familia como unidad doméstica: Comprende al grupo familiar donde se reproduce la vida cotidiana y la reproducción biológica, las actividades económicas y no económicas necesarias para la realización de las condiciones materiales y no materiales de existencia. Los grupos familiares fueron consignados por su composición: cantidad de miembros, relaciones parentales, edad y sexo.

Condición socio ocupacional: Considera las relaciones establecidas entre la población económicamente activa en tareas de producción de bienes y servicios, lo que define las posiciones ocupadas por los grupos sociales en la estructura social. La ocupación se consignó -para mayores de 14 años- a través de la actividad productiva específica, la categoría ocupacional, las características de la labor desarrollada (para perfilar con mayor precisión las tareas realizadas), el tipo y tamaño del establecimiento (por la cantidad de personas ocupadas) y las condiciones de trabajo.

La CSO se construye a través de 6 dimensiones (Torrado, 1994): condición de actividad, grupo de ocupación, categoría ocupacional, sector de actividad, tamaño del establecimiento y rama de actividad.

- **Condición de actividad:** Definida por la relación con la actividad económica: Población económicamente activa (PEA) que comprende a la población económicamente activa ocupada (PEAO) y a la desocupada (PEAD), y a la población inactiva (PEI). En la PEI se comprenden a menores de seis años, estudiantes, amas de casa, jubilado o pensionados, inválidos y rentistas.
- **Grupo de ocupación:** Clasificación de ocupaciones de acuerdo a: posición jerárquica, profesionalidad y calificación (calificado-no calificado), carácter manual- no manual, que estructuran 9 grupos de ocupaciones.
- **Categoría ocupacional:** patrón; obrero o empleado; cuenta propista y trabajador familiar.
- **Tamaño del establecimiento:** Definido por la cantidad de personas que trabajan en este: unipersonal; 2-3; 4-5; 5-15; 16 y + personas ocupadas.

- Rama de actividad: Definida por la esfera de la economía a la que pertenece el establecimiento. Las ramas son: agricultura, industria, construcción, comercio y servicios.

Nivel de Ingresos: Refiere a los medios que proveen las familias para su existencia. Se indagó sobre el monto de los ingresos, origen de estos y otros ingresos (ayuda de familiares, planes sociales).

Nivel educacional: El nivel alcanzado en el sistema educativo formal por los miembros de la familia.

Tipo de vivienda: Comprende la forma de propiedad sobre esta, los materiales de paredes, techos y pisos, el tipo de sanitarios, número de habitaciones y provisión de servicios.

Propiedad sobre la tierra: Se operacionalizó como propiedad sobre los medios de producción particularmente sobre la tierra y la actividad económica específica que se desarrolla en ella. La propiedad sobre la tierra es central en una población rural para determinar la situación de los campesinos y propietarios medios, su situación y condición social. Se indagó sobre el tipo de tenencia, el tamaño del predio, la actividad realizada en este, el trabajo propio (o familiar) empleado, los medios con que cuenta el grupo familiar para el proceso de producción.

La propiedad sobre la tierra determina un conjunto de categorías:

Minifundistas (1/2 a 3 has.): Propietarios de pequeñas propiedades que no alcanzan para la subsistencia, por lo cual deben dedicarse a otra actividad económica.

Campesinos (3,01 a 5 has.): Propietario rural que cultiva una unidad productiva con escaso capital, con su fuerza de trabajo y la de su familia. La unidad productiva campesina es conocida también como explotación agrícola familiar (EAF), donde no se contrata mano de obra extrafamiliar. El tamaño del predio es relativamente adecuado, aunque mayor que el minifundio.

Arrendatarios: Comprende a quienes alquilan tierras para explotarlas a propietarios generalmente ausentes y que estar o no en mejores condiciones relativas respecto al campesinado. El campesino puede alquilar eventualmente otras tierras. El arrendatario puede ser minifundista. Existen varios entrecruzamientos posibles

Propietarios medios (5,1 a 10 has.): mayor capital, mayor cantidad de tierras, empleo de mano de obra rural extrafamiliar.

Propietarios grandes (10,1 a 30 has.)

Grandes propietarios (30, 01 has. o más): empresas agrícolas.

La encuesta fue aplicada a un 30% de la población, a través de la determinación de distintos grupos de viviendas y hogares en los tres lugares en Huaco (Alto, Centro y Barrio Olivares), estimándose -en base a un registro realizado por el mismo autor en 2002- la cantidad de viviendas y hogares en cada lugar. A través de ello se realizó la encuesta en forma proporcional a la cantidad de hogares en cada lugar. En Mogna se confeccionó un plano de las dos localidades (la Villa y Los Puestos), ubicando en base a datos de informantes claves las viviendas y hogares y sobre ello se determinaron los hogares a ser encuestados. El muestreo se realizó de manera intencional, eligiendo las zonas y calles de manera que fuesen representativas del conjunto y para la selección se tomó una de cada dos viviendas. Los datos procesados de la encuesta fueron elaborados en un conjunto de cuadros tales que configurasen las situaciones sociales en ambas localidades. Estos datos se cotejaron con los datos desagregados del Censo Nacional de 2001, para Huaco y Mogna. Del Censo 2010 solamente fue posible conseguir algunos datos desagregados, ya que la mayoría de estos no están aún a disposición del público.

Los cuadros obtenidos ofrecieron un perfil de la población en dimensiones que caracterizaban las condiciones de existencia, la condición socio ocupacional, los ingresos y la propiedad y explotación de la tierra para determinar la situación de los hogares en la estructura social.

En el momento fenomenológico las fuentes de datos fueron las entrevistas en profundidad realizadas en ambas localidades durante 2011 y 2012. En algunos casos se introdujeron entrevistas realizadas anteriormente (2009-2010), pero ya instaladas en la temática de la tesis.

La fase de trabajo de campo se realizó sobre la base de tener un conocimiento anterior de las dos localidades. Al ser reconocido el investigador por los pobladores permitió un abordaje más definido sobre las temáticas, facilitando en buena parte el trabajo de campo. Este se centró en la realización de entrevistas dirigidas en principio a informantes claves, para determinar aspectos económicos y sociales generales, luego a un número más amplio de personas para indagar sobre las dimensiones más específicas de la investigación. Posteriormente se seleccionaron determinadas personas como informantes claves en temas muy específicos, como el de profundizar en las creencias soterradas, utilizando entrevistas en profundidad. Esta estrategia fue clave para abordar temáticas complejas de las que la población ofrece resistencias a hablar espontáneamente. Podría llamarse estrategia de condensación, ya que se trató de elegir

aquellas creencias y concepciones que condensaban un cúmulo de contenidos significativos, tal que expresasen más nítidamente las relaciones sociales transfiguradas en formas simbólicas a través de la producción de sentido. Estas fueron pocas en cada localidad pero fundamentales por su contenido. Se partía de la caracterización de estos informantes como aquellos que expresaban lo que era un pensamiento común en cada población pero que es soterrado.

Para abordar las concepciones del mundo se utilizaron distintas estrategias de análisis de la información cualitativa, con el objeto de determinar las configuraciones y significados simbólicos, entendiendo a las entrevistas como discursos-textos emitidos por los entrevistados en contextos históricos sociales determinados que condicionan sus formas y contenidos. El análisis de las entrevistas tenía por objetivo desentrañar la estructura de significados y los procesos de mediación existentes.

No solamente las entrevistas fueron la fuente de información sino también, cuando fue necesario y por imperativo de los mismos datos de los entrevistados, se trabajó sobre textos literarios que expresaban contenidos latentes, como fue el caso de los escritos de Eusebio Dojorti (Rovira, 2006; Gargiulo, Yanzi y Vera, 1985).

Una estrategia de análisis fue la de centrarse en los aspectos más relevantes de una de las dos localidades alternadamente, aunque significase en dichos momentos analíticos una especie de suspensión de una de las dos, como una suerte de subsunción de una en la otra, en tanto que en otros momentos se analizaron determinados fenómenos por separado en cada localidad. En otros momentos se abordaron distintos aspectos realizando una comparación entre las dos localidades. Ello se debió a la naturaleza de las dimensiones analizadas y a su importancia en cada localidad.

Las estrategias de análisis cualitativas aplicadas fueron varias, de acuerdo a los requerimientos de la naturaleza de los temas que se trataban. Se aplicó el método de imputación desarrollado por Karl Mannheim (1993) que consiste en configurar una concepción ideológica o una idea e imputársela como característica propia de una determinada clase social, la cual sería su portadora-productora en determinadas condiciones históricas. Este es el método que el creador formal de la Sociología del Conocimiento planteó en su obra central, *Ideología y utopía*. Su uso resultó adecuado para imputar determinada manera de pensar al campesinado (y como configuración predominante se extendió al conjunto de la población en condición subalterna, incluyendo a los peones rurales), tal que permitió comprender su configuración del mundo en virtud del lugar que ocupan en la estructura social. La imputación de

determinada concepción no se realiza de manera antojadiza sino teniendo en vista todos los aspectos teóricos y empíricos que la respaldan.

También se utilizó el método de análisis de estructuras significativas de Lucien Goldmann (1967) que este autor desarrolló para el análisis de textos literarios y que permite comprender las estructuras inmediatas y luego explicarlas mediante el análisis de otras estructuras que son mediatas, más generales y que resultan englobantes de las primeras. De tal manera la estructura de los textos no se estudia en sí misma sino como producción condicionada por procesos estructurales sociales históricos. Su orientación metodológica es la del estructuralismo genético. Sus conceptos centrales son la estructura dinámica y significativa, la conciencia posible y la posibilidad objetiva. El método que propone y aplica es una forma de abordar el estudio científico de los hechos humanos: el análisis comprensivo y explicativo de las relaciones concretas de cada fenómeno, aplicado a la creación cultural y la sociedad. Es una investigación de doble contenido: sociológico y literario en función de la Sociología del Conocimiento ya que parte y encuentra correlaciones significativas entre literatura y sociedad. Su objetivo es analizar la actividad intelectual de los grupos humanos, es decir el conocimiento, como el verdadero sujeto de la creación cultural.

Sobre el análisis cualitativo partimos del concepto de que la teoría debe precederle y de que entre el conjunto de técnicas y recursos para el análisis de estos datos, hay aspectos o partes sistematizables, pero gran parte es muy personal y tiene carácter artesanal (Valles, 1999). Se utilizó en un caso como estrategia de análisis el cuadrado semiótico de Greimas, entendiéndolo como un instrumento o un recurso posible.

Los análisis de discurso no se centran en el estudio sobre sus orígenes y condicionamientos, en las raíces materiales (económicas, sociales, políticas) del discurso pero sí en el estudio del texto como construcción discursiva. Desde nuestra perspectiva nos centramos en el análisis de la historia social y los procesos estructurales para comprender el sentido y la estructura del discurso.

En el análisis cualitativo el análisis de discurso tiene creciente relevancia para desentrañar estructuras y contenidos. Consideramos el discurso como lo emitido por los entrevistados como producciones históricas y sociales contextualizadas y condicionadas por el proceso estructural y las situaciones históricas. No se parte del discurso como producto en sí mismo, sino entendido como un objeto de análisis que guarda en su

interior significados y estructuras que tienen una importancia crucial en la investigación. Se trata de aplicar lo que Valles (1999) denomina análisis sociológico del discurso, que consideramos como el análisis de textos y de entrevistas objetivadas como producciones de la conciencia como expresión de la estructura mental en interrelación homóloga con las estructuras objetivas, para dilucidar las estructuras y sentidos profundos que tienen.

Keller (2010) ha planteado el análisis del discurso basado en la Sociología del Conocimiento (ADSC), explicitando las bases teóricas, las implicaciones metodológicas y realizaciones metódicas de este tipo específico de análisis del discurso. Este enfoque es contrario a los enfoques lingüísticos de investigación de discursos. Se centra en el análisis de saberes, el interés por las luchas discursivas como ideologías dentro de las prácticas de poder/saber y el análisis desde las relaciones estructurales. Pero su perspectiva paradigmática interpretativa no se adecúa a la del presente trabajo por ser diferente.

Planteamos para este trabajo un análisis cualitativo acorde con la perspectiva teórica, en el que se considera:

- Análisis de la estructura del discurso para explicitar su contenido.
- Análisis del discurso para encontrar sus condiciones de producción.
- Análisis del discurso para definir los condicionamientos sociales-históricos que tiene.
- Determinación del grupo social al que pertenece dicha producción. La relación del discurso con la posición en el espacio social de sus productores (entrevistados).
- Caracterización de los contenidos como formas simbólicas de configuraciones del mundo de los sectores subalternos.

Se trata de relacionar el discurso con los grupos sociales fundamentales. En el campo específico se trata del análisis de la lucha simbólica que se expresa en los discursos o textos. La lucha simbólica es la lucha por imponer determinados marcos e interpretantes en vez de otros, plantea Valles, lo que ubica en el tema del poder de control sobre las condiciones de recepción de los mensajes. En el caso de la presente tesis se considera que es la lucha por imponer determinados contenidos para reforzar o reproducir discursos dominantes o, por otro lado, de tratar de imponer otras concepciones dentro del conflicto de clases con distintas concepciones del mundo.

La clase subalterna no tiene productores de ideología, es decir un grupo especializado que produzca concepciones: su pensamiento surge de la realidad inmediata y la práctica de sus existencias en condiciones que los determinan, que se expresan en condicionamientos en la estructura y contenidos de su conciencia social.

En todos ellos se hace una lectura crítica de los enfoques semiológicos-estructurales primeros, pero sin dejar de reconocer la utilidad de algunas de sus herramientas y, en general, la importancia del "giro lingüístico" para la investigación social. Todos ellos se suman a la tendencia, que viene imponiéndose en los últimos lustros, hacia el análisis del discurso más sociológicos y apoyados en una semiótica revisada. (Valles, 1999:336).

CAPÍTULO II: SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

La Sociología del Conocimiento trata sobre el condicionamiento del conocimiento humano, sobre su génesis y estructuración a través de las condiciones de producción y los condicionamientos sociales históricos. Esta rama de la Sociología aborda los procesos de cristalización de la realidad en la conciencia, es decir sobre la aprehensión inmediata del mundo tal cual es y a la vez sobre los procesos de mediación de la conciencia, que asume el mundo ya preformado por la propia práctica humana de manera tal que ese mundo externo condiciona las formas y los contenidos de la conciencia, las creencias, conocimientos y cosmovisiones. Por ello partimos de la tesis central de que el conocimiento social está condicionado por la realidad social. Realidad social, condicionamiento y conocimiento, son los tres momentos de la tesis que funda a la Sociología del Conocimiento.

La realidad social es lo principal, lo objetivo, lo determinante, lo estructurante en primer grado. El conocimiento es lo derivado, lo subjetivo, lo determinado, lo estructurado y estructurante en segundo grado.

Desde esta perspectiva las características generales del conocimiento comprenden a la base material externa del conocimiento, las raíces sociales del factor subjetivo del conocimiento, la correlación y homología entre las dimensiones material y espiritual de la vida social, las condiciones de producción, el condicionamiento social del conocimiento y la deformación social de este.

La Sociología del Conocimiento aborda las formas de producción social del conocimiento desde las perspectivas de las condiciones de producción histórica social del conocimiento y los condicionamientos históricos sociales del conocimiento (Casas, 2009). Ambos son dos momentos inseparables en el análisis de la producción de las configuraciones de la conciencia.

El concepto de condiciones sociales de producción del conocimiento (Verón, 1973) refiere a que todo conocimiento se produce en un conjunto complejo y real de la sociedad históricamente dado, que asignan una determinada importancia a cierto tipo o forma de conocimiento en tanto son negadas o subestimadas otras; el poder privilegia y favorece a ciertos conocimientos e ideologías. El desarrollo de las fuerzas productivas, la configuración de la formación económica social, la relación de fuerzas, el grado de

institucionalización social y política, las concepciones dominantes de época, el medio social específico de producción comprenden las condiciones de producción del conocimiento, que influyen sobre el origen del conocimiento.

El concepto de condicionamientos sociales del conocimiento, que plantea Mannheim en “Ideología y utopía” (1993), su obra clásica, se refiere a las formas en que las estructuras sociales actúan sobre la configuración del conocimiento, tal que este lleva impuesto esas marcas y se explica a partir de ellas.

La Sociología del Conocimiento se ocupa no tanto de las deformaciones debidas a un propósito deliberado de engañar, como a las varias maneras en que se presentan los objetos a los sujetos, según las diferencias del marco social. Así, pues las estructuras mentales se forman inevitablemente de un modo diferente, según las diferencias del ambiente social e histórico. (p. 232).

Más adelante el autor explicita lo que él llama la Teoría de la determinación social de conocimiento, como:

(...) una investigación meramente empírica que describe y analiza la estructura de las formas en que las relaciones sociales influyen, de hecho, el pensamiento. [...] presentaremos la sociología del conocimiento como la teoría de la determinación social o existencial del pensamiento real (Mannheim, 1993:233).

Es la Sociología del Conocimiento empírica la que realiza investigaciones concretas donde:

Es posible considerar la determinación social del conocimiento como un hecho comprobado en aquellos ramos del pensamiento en que podemos mostrar. a) que el proceso del conocimiento no se desarrolla, en realidad, de acuerdo con las leyes inmanentes, que no se deriva sólo de la “naturaleza de las cosas” [...] Por el contrario, la emergencia y la cristalización del verdadero pensamiento se hallan influenciados en muchos puntos decisivos por factores extrateóricos, de diferentes clases. [...] b) si la influencia de estos factores existenciales en el contenido concreto del conocimiento tiene una importancia algo más que periférica, si influyen no sólo en la génesis de las ideas, sino que penetran en sus formas y en su contenido, y si, además, determinan de un modo decisivo el alcance y la intensidad de nuestra experiencia y de nuestra observación, es decir, aquello que se designa como “la perspectiva del sujeto. (Mannheim, 1993:333-334).

El condicionamiento no es una determinación absoluta que impone un reflejo

mecánico, sino que tiene una amplitud que va desde la determinación no taxativa hasta el nivel de la influencia. Pero en la línea de determinaciones esta es la principal: las estructuras sociales son las que condicionan en última instancia de análisis y este condicionamiento se debe a su preeminencia sobre las estructuras mentales.

Las condiciones de producción remiten a la génesis de la producción de los contenidos mentales. Como forma y contenido son inseparables, así también lo son génesis y estructura. Si la génesis refiere al proceso de formación, la estructura refiere a un momento de ese proceso y el origen es el de formación de la estructura, por ende es génesis de la estructura, es estructuración.

Existen distintas perspectivas en la Sociología del Conocimiento. La suerte de continuidad y discontinuidad entre Marx y Mannheim, ha constituido lo que Abercrombie denomina la Sociología del Conocimiento convencional.

Este enfoque -una posición convencional hoy en día a la que llamaré posición Marx-Mannheim, ha informado casi toda la teoría y la práctica de la sociología del conocimiento hasta hace relativamente poco tiempo. [...] Su esquema básico es el siguiente. Los tipos de creencias que la gente sostiene están determinados -aunque tal vez no únicamente- por grupos sociales de los que forman parte en calidad de miembros; el grupo social proporciona un medio en el que aprenden las creencias y, en todo caso, es evidente que los individuos son miembros de grupos diferentes y en parte superpuestos. En la sociedad feudal y en la capitalista el grupo más importante es la clase, y es de esperar que las creencias varíen en función de la pertenencia a una u otra clase. (1982:27-28):

Mannheim (1993) afirma que es la acción colectiva del grupo y su situación en la sociedad y en la historia, y por ende, el poder político y económico que posee, lo que influye en el pensamiento del grupo. Su acción colectiva está determinada por la actividad material práctica de producción y reproducción de la existencia. La posición social del grupo está dada por la tenencia o no de poder, de ello se derivan las legitimaciones y concepciones ideológicas que desarrollan. La posición del grupo en la historia está definida por su proceso de ascenso o descenso social. Todo ello condiciona su modo de concebir el mundo. Todos los individuos participan y entienden a la realidad social desde determinadas posiciones. Pero estas están condicionadas por la pertenencia a un grupo social determinado, por elementos afectivos, irracionales, inconscientes, también por el contexto de su acción y por la situación social e histórica en la que se encuentran sumidos. No sólo se conoce a la realidad desde una perspectiva,

sino que esta es de índole fundamentalmente grupal y además está condicionada por los procesos objetivos materiales donde se produce. En los conceptos de Mannheim casi todo pensamiento está socialmente condicionado, y por ello mismo toda verdad es relativa. Todas las ideas están sujetas a una situación concreta en la estructura social.

La Sociología del Conocimiento no se restringe a la investigación de la producción de un tipo de conocimiento como lo es el científico -subdisciplina que abarca la Sociología de la Ciencia- sino que tiene una mayor alcance ya que:

(...) la sociología del conocimiento es considerada por lo general el estudio del condicionamiento del pensamiento en todos sus aspectos (ideologías políticas, creencias religiosas, mitos populares, etc., además del conocimiento científico, filosófico y artístico) por los factores sociales” (Izzo, 1969:5).

Nos ubicamos en una línea teórica que rescata aspectos de la Sociología del Conocimiento convencional pero que a la vez se torna más amplia y no se centra únicamente en el análisis de las ideologías de clase, sino que aborda las concepciones del mundo de las clases y grupos sociales, las que comprenden dimensiones de la ideología, pero que es más amplia, pues compone una totalidad. Las concepciones del mundo no solamente son propias de las clases fundamentales de la formación social, sino que también son expresiones de las clases subalternas, tengan la capacidad o no de generar su propia ideología, ya que aunque tengan una concepción subsidiaria de la dominante, a la vez tienen configuraciones particulares propias del lugar que ocupan en la formación social. Este es el tema que tratamos en este trabajo, en el que se aborda la concepción del mundo de clases sociales subalternas rurales, ubicadas en pequeñas localidades relativamente aisladas.

La Sociología del Conocimiento comprende el estudio de las clases y tipos de conocimiento. No trata únicamente del conocimiento racional, metódico de la ciencia, sino que “se extiende a cualquier modo de conocer y construir mentalmente la realidad que ellas tengan” (Giner, 1973: 1678). Entre creencia, saber, ideología y conocimiento hay diferencias, como las que hay entre magia, religión, sentido común y ciencia: todas son formas de conocer, pero a la vez son distintas. Si esto es así, la pregunta a realizarse es porqué son diferentes, cuáles son sus causas, su origen, su estructura, los grupos que las sustentan y qué sentido representan a través de distintas culturas y sociedades, toda vez que estas distintas formas de conocimiento están determinadas socialmente.

Un tema de discusión ha sido acerca de la diferencia entre el carácter del origen social del conocimiento y la determinación social del conocimiento. Para autores como Werner Stark (1963) y Josef Gabel (1970) existe una diferencia importante entre ambas, tal que diferencian entre el origen y la determinación social del conocimiento. La diferencia entre ambas es ambigua, no significa que exista un corte abrupto. Que el conocimiento tiene origen social es casi obvio. Y decimos “casi” porque desde la Filosofía hay corrientes que plantean la existencia de un conocimiento puro, producto del intelecto, abstraído del mundo concreto. Si el conocimiento tiene origen social entonces tiene condicionamiento social, por lo tanto puede tener distorsión social. El origen social no significa que necesariamente tenga “contaminación”, en el sentido de distorsión social; pero no puede tener solamente origen y luego no tener condicionamientos sociales. Para que haya determinación social debe existir primero origen social. Y si el pensamiento está socialmente determinado, entonces no es puro; está socialmente distorsionado en algún grado. El condicionamiento es una forma de relación; la determinación es una forma particular de condicionamiento; la determinación puede llevar a otra forma del condicionamiento, que es la distorsión. Si el conocimiento tiene origen social, tiene formación y deformación social. La deformación de la ideología está implícita en ella misma, -de lo contrario no sería tal- y se origina, proviene de la realidad. Y todas las clases y tipos de conocimiento tienen origen y condicionamiento social, aunque no todas tienen el mismo grado y forma de determinación y distorsión.

La realidad social comprende a la unidad y la diversidad a la vez en tanto es configuración del desarrollo dialéctico del mundo y del hombre; es la producción constante humana en donde lo humano se sumerge y se realiza (o no). La realidad social es unidad dialéctica inseparable de opuestos entre estructura e interacción, génesis y estructura, lo objetivo y lo subjetivo, lo material y la conciencia, lo social y lo natural. En estas dualidades se resuelve la realidad social. Siendo realidad social y conocimiento producciones homólogas, en el conocimiento, como estructura derivada existe la estructura condicionante, aunque sea de manera transformada. El conocimiento tiene tipos y formas diversas, lo cual significa que no hay una sola forma de conocer, de aprehender el mundo y que, en consecuencia, en esa diversidad existen configuraciones que no responden a la realidad tal cual es, sino como esta se aparece o se cree que es. El condicionamiento y las condiciones de producción guardan en sí la posibilidad de deformación del conocimiento. Existe transformación en el tránsito de las estructuras

materiales a las estructuras mentales que no necesariamente significan deformación, pero ambas, transformación y deformación, son inevitables e inseparables. Cuando se habla del origen social se trata de constatar el marco o medio social donde se produce el conocimiento, pero ese mismo medio es ya productor del conocimiento. El conocimiento no remite solamente a su origen social, (lo cual es evidente y se cae de suyo), sino que reconoce en su carácter social e histórico que ya está determinado. Origen y determinación social no están separados sino que coexisten y se interpenetran.

La realidad social objetiva que condiciona nuestro conocimiento está constituida no solo por grupos humanos definidos, unidos por relaciones recíprocas definidas y con intereses comunes definidos; está constituida también por las opiniones que expresan esos intereses y modelan en forma de ideología los estereotipos sociales y, en consecuencia, las actitudes y los comportamientos reales de los hombres. (Schaff, 1963, 49).

Todas las formas y tipos de conocimiento son producciones sociales e históricas condicionadas. El origen y desarrollo del pensamiento, de los tipos y formas de conocimiento dados son determinadas por el proceso histórico-estructural de las sociedades. No hay génesis sin estructuración, es decir de asunción de determinadas configuraciones de la génesis. Génesis y estructuración son dos momentos de producción de la conciencia y del conocimiento. La génesis significa la determinación social del conocimiento, la estructura la determinación ideológica del conocimiento. Ambas coexisten, se producen simultáneamente porque están en la esencia del objeto.

En la Sociología del Conocimiento convencional se marca una línea unidireccional: la realidad externa condiciona a la conciencia, el conocimiento, lo interno. Pero lo contrario también es cierto; el conocimiento influye sobre la realidad, actúa sobre ella transformándola. Pero en última instancia la línea es la del conocimiento del mundo exterior sobre el conocimiento. Además la acción del conocimiento sobre la realidad transforma dicha realidad, se objetiviza, de tal manera que vuelve a condicionar al conocimiento. Pero un concepto central que desarrollaremos es el de mediación, (proceso de configuración del conocimiento que actúa entre la realidad social y el conocimiento. No sólo existe reflejo del mundo, existe también mediación, transformación activa del pensamiento, pero que no es de origen psicológico, sino que es un proceso de objetivación del mundo (Williams, 1980).

PRODUCCIÓN MATERIAL Y PRODUCCIÓN SIMBÓLICA

Si, como plantean Marx y Engels, en la “Ideología Alemana”, en toda sociedad la actividad primera de los seres humanos es producir y reproducir sus condiciones de existencia, es decir, su propio medio, que es la sociedad misma, entonces la producción económica material es la actividad fundamental, pero para que sea así, es necesario al mismo tiempo que las relaciones sociales de poder y del sentido de la práctica humana se produzcan y reproduzcan. Estos tres tipos de producción: la material, la del poder y la ideológica o de sentido, son inseparables entre sí. La producción material es la fundamental, la producción de poder y la producción ideológica-simbólica son las derivadas; existe correspondencia entre ellas, pero entendiendo a la vez que éstas no son formas reflejas mecánicas sino formas transformadas, mediatizadas, que tienen otras características de la práctica humana y una relativa autonomía de la producción material. Pero aunque sean de diferente naturaleza son producciones humanas y por ello mismo son histórico sociales: “los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de pensamiento” (Marx y Engels, 1985:26).

La producción material y la espiritual están dialécticamente unidas pero son diferenciables; no se pueden reducir una a la otra ni explicar una sin la otra, pero entendiendo la determinación de la primera sobre la segunda. La actividad y praxis de los seres humanos, como está implícito en su propia naturaleza social, transforman el mundo y al hacerlo los hombres se transforman a sí mismos. Y la actividad de producción de los medios de subsistencia y del medio social es producción de lo específicamente humano. Como quiera que sea, la producción material engendra la necesidad de una organización social y política, en particular la producción de relaciones de poder, ya que en la medida en que la sociedad se complejiza, se desarrollan y diferencian crecientemente aparatos de poder que delimitan a los grupos humanos. En consecuencia el poder del orden político es producción, tal como lo es la producción simbólica de sentido. Estos tipos de producción son las que constituyen la sociedad humana y se trata de relaciones que se establecen entre los hombres y con la naturaleza; la producción material tiene su contrapartida en la producción espiritual, ideológica, simbólica.

Para Eliseo Verón el proceso ideológico es un proceso productivo de significaciones (Verón, 1973:277). Verón plantea que existe un modo de producción económico, desarrollado sobre la concepción de propiedad y la práctica económica, que

por “expansión” como sistema ideológico, configura un modo de producción político, basado en el modelo de clases y la práctica política y nuevamente como sistema político, configura un modo de producción semiótico, que comprende prácticas de producción de significaciones, tanto ideológicas como de conocimientos. Este es el nivel de producción simbólico -también ideológico- que actúa como un momento de la totalidad de un sistema.

La significación (también significado y sentido) es el contenido profundo de la producción humana simbólica. La simbolización es representación de ideas abstractas que opera como signo de una noción compleja.

La construcción de sentido es la construcción de sentido del mundo en que se vive, sentido que es producción histórica, social y cultural humana, con el cual el mundo y la existencia tienen densidad. La producción de significados que da contenidos al mundo de la realidad social se configura a través de y como estructuras simbólicas, las que son manifestación de las estructuras mentales. Dicha producción es constitución de contenidos y de estructuras de sentido configuradas como sistemas ideológicos y/o como concepciones del mundo. Esta producción en la conciencia es manifestación homóloga de la producción en sentido material. La producción de sentido está implícita en la producción simbólica y en la ideológica.

ESTRUCTURAS SOCIALES Y ESTRUCTURAS MENTALES: RELACIÓN DIALÉCTICA

La relación básica que se plantea la Sociología del Conocimiento es entre realidad, condicionamiento y conocimiento. La realidad social, que es el factor condicionante, es producción humana que, internalizada en la conciencia -y luego externalizada y objetivada- significa que el mundo externo objetivo que antes ha sido subjetivo, y que en rigor, siempre es subjetivo, ya ha sido interiorizado, y por ello, mismo, condicionado en su interiorización por los procesos y estructuras objetivas de ese mundo. Pero el mundo interior subjetivo antes ha sido, y en rigor, siempre es objetivo. El hombre conoce lo que es su propia producción y esta lo condiciona en el conocer. Entre el conocimiento y la realidad operan procesos de mediación de diferente naturaleza, pero nos interesan aquellos que son originados por la actividad humana y que se antepone al conocimiento, influyendo sobre este. Son cristalizaciones de tipos y clases de conocimiento que se imponen al mismo conocer; configuran una mediación especial. Y toda mediación tiene una estructura, como lo tiene el conocimiento. Los

contenidos del conocimiento se configuran en sistemas simbólicos.

La dialéctica une los dos momentos inseparables en la realidad, con predominio de las relaciones materiales que comprende el ser social. El mundo externo es interiorizado-exteriorizado y el mundo interno es exteriorizado-interiorizado en un proceso que dura toda la existencia de los sujetos. Las formas subjetivas de asunción-aprehensión del mundo objetivo aunque no se corresponden con él, provienen y están condicionadas por ese mundo. La forma en que el mundo es apropiado por la conciencia es el tema de cómo las estructuras sociales devienen en estructuras mentales internalizadas, lo cual se produce a través de los procesos de homología e intergénesis.

La estructura social refiere a las relaciones materiales, a las condiciones de existencia, posición y condición social de individuos, grupos y clases. Las estructuras mentales son las configuraciones en la conciencia que reproducen transformado el mundo de las estructuras sociales. Las estructuras mentales son homólogas a las estructuras sociales. Tienen origen, estructuración y determinación sociales históricas, así las condiciones sociales de producción actúan al mismo tiempo como condicionamientos de producción de los fenómenos sociales.

Así como la producción material condiciona a la producción simbólica, las estructuras sociales condicionan a las estructuras mentales. Las estructuras mentales son reflejos y mediatizaciones de las relaciones objetivas: son estructuras transformadas y transfiguradas de la realidad. Esta es la forma de configuración de la producción de sentido, que significa de contenidos y de estructuras de sentido.

Bourdieu (1995) plantea cuatro tesis centrales acerca de las relaciones entre las estructuras sociales y las estructuras mentales:

- a) Existe correlación entre estructuras sociales y estructuras cognitivas.
- b) Ambas son estructuralmente homólogas entre sí por estar genéticamente unidas. La exposición acumulativa a las condiciones sociales “imprime” en los individuos disposiciones duraderas y transponibles que “interiorizan” las coerciones estructuradas de la realidad exterior; las estructuras mentales resultan de la incorporación de las estructuras sociales, manifestándose como disposiciones subjetivas los principios sociales interiorizados, presentes en forma inconsciente.
- c) La correlación entre ambas estructuras define la percepción del mundo social a través de sistemas simbólicos y las funciones políticas de

integración social a un orden arbitrario (naturalización). Los sistemas simbólicos expresan las relaciones sociales y contribuyen a construirlas.

- d) Los sistemas simbólicos oponen a individuos y grupos en las interacciones rutinarias de la vida cotidiana y los campos de la política y producción cultural, como fuerzas de dominación. Y son objeto de lucha en los campos de producción de sentido.

Las dos primeras hipótesis indican que las estructuras sociales y las mentales están correlacionadas y unidas estructural y genéticamente. Y, por lo tanto, la correlación se produce por homología genética estructural, teniendo en cuenta que las estructuras mentales son derivadas, pero también constituyen un espacio de dominio propio como sistemas simbólicos que actúan sobre el mundo social. Bourdieu plantea que la relación entre ambas estructuras se produce como homología. La homología trata sobre las conexiones entre dos cuerpos, sistemas, etc., que son diferentes pero que conforman estructuras que se corresponden. El concepto de correlación dice de relación o analogía recíproca entre dos o más cosas, en tanto que correspondencia (que proviene de con y responder) significa responder uno en igualdad, guardar proporción una cosa con otra, tener relación un elemento de un sistema con un elemento de otro. Las correspondencias, que son formas de conexiones, “son similitudes en prácticas específicas aparentemente muy diferentes de las que pueden demostrarse a través del análisis que son expresiones y respuestas directas y directamente relacionadas de un proceso social general”, en tanto que la homología “es la correspondencia en el origen y en el desarrollo” (Williams, 1980:125). Significa una similitud en la diferencia, “la existencia de rasgos estructuralmente equivalentes, -lo que no quiere decir idénticos- en conjuntos diferentes” (Bourdieu, 1995:143). Las estructuras mentales pueden actuar y comprender el mundo objetivo porque son reproducciones homólogas complejas, activas, de las estructuras del mundo concreto. La homología entre estructuras materiales y estructuras mentales se debe a una naturaleza particular que la hace posible: la naturaleza social humana. La sociedad humana tiene estructuras que son producidas por la propia práctica humana y que a la vez estructuran a sus productores. Las estructuras mentales son estructuras objetivas incorporadas, resultado de esas prácticas y de la objetivación del mundo en el proceso social histórico. No anteceden a las estructuras objetivas, sino que se han producido y se producen en forma conjunta. Si la homología es la forma de la relación, correspondencia y configuración de dos

estructuras que se producen por la actividad humana, es porque habría un proceso de homogenización; de engendramiento y producción común a los fenómenos.

La homologación es la producción y reproducción constante del mundo entre dos estructuras indisolubles, basadas en la actividad y praxis social e histórica humana. Y se trata de producción del mundo social antes que de construcción, porque se parte de la actividad concreta, de la producción material que es a la vez producción de la conciencia y entre ambas la homologación significa sufrir una serie de transformaciones que están genéticamente y estructuralmente unidas para llegar al plano de la producción de sentido.

El proceso de transformaciones es un proceso constante, necesario de relaciones del mundo entre sus formas y contenidos, que este mundo suma y asume produciendo realidad consolidada y condensada. Es un movimiento real objetivo-subjetivo que ocurre en la producción genética y estructural entre las dos estructuras. Contiene elementos contradictorios entre sí ya que son estructuraciones originadas en los conflictos del poder y de las resistencias al poder. Homologación es al mismo tiempo mediación: interposición de “algo” entre las dos estructuras o mejor construcción de la segunda estructura en virtud de mecanismos que interfieren y que la hacen más rica y compleja. Significa que hay un proceso de transformaciones que está mediando y que tiene características propias que interceden y actúan para que las dos estructuras no sean copia mecánica una de la otra, sino que existe una cierta transformación entre ambas, en particular de las estructuras mentales.

Bourdieu (Bourdieu y Wacziarg, 1995) señala los dos momentos inescindibles de la realidad, por un lado la física social, lo social hecho cosas, las estructuras sociales objetivas y por otro la fenomenología social; lo social hecho cuerpos, las estructuras mentales subjetivas. Ambas estructuras están ligadas genéticamente y estructuralmente. Lo específico de la realidad social debe comprender necesariamente ambas dimensiones: lo social objetivo y lo social subjetivo, porque es el movimiento de la conciencia lo que hace humano al ser humano en tanto su actividad e interrelación con sus pares en el mundo. El mundo de la realidad social existe en las cosas que los cuerpos socializados producen; es decir en las producciones humanas objetivizadas y concretizadas existen los productores que son producciones humanas subjetivizadas. Porque las “cosas” no pueden ser sino producciones humanas objetivizadas (estructuras estructuradas) que a la vez producen a sus productores (estructuras estructurantes). Las estructuras tienen,

entonces, una dualidad; existen como tales en dos momentos de la producción de la realidad, como dice Giddens (1993). No existen *per se*, existen a través de las interacciones humanas, pero a la vez estas no pueden existir sin el soporte de las estructuras que las posibilitan.

La doble existencia de lo social de Bourdieu significa aceptar las relaciones de fuerza entre grupos o agentes en conflicto en el plano de las cosas y de las relaciones de significados en el plano de los cuerpos y su manifestación simbólica. Bourdieu incorpora dos dimensiones de la realidad social: como conjunto de relaciones de fuerzas en conflicto y como conjunto de relaciones de significado (Corcuff, 1998).

Lo real es relacional, afirma Bourdieu. Lo real no es sustancial, no se trata de relaciones entre cosas, de relaciones mecánicas y directas, sino que se trata de considerar a la sociedad como el conjunto de relaciones que la configuran, que le dan origen, forma y continuidad. Las relaciones constituyen a la sociedad, la cual “no consiste en individuos, sino que expresa la sumatoria de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados”, como escribe Marx (Hahn en Lenk, 1973:223).

Eric Hahn plantea que las relaciones no son nexos interpersonales, sino una expresión de que cada hombre individual es ser social, como ser genérico. Las relaciones son “nexos objetivos en el sentido de que constituyen un producto, un logro y una condición generales de toda actividad concreta específica” (Hahn en Lenk, 1973:223).

Relación es conexión, correspondencia entre elementos o partes, que se conforman en sistemas y estructuras por un lado y por otro, agregamos, en interacciones. Desde esta óptica el sistema social es entendido “como totalidad de lo social, se crea y se desarrolla en la interacción de las estructuras diferenciadas y determinadas que la constituyen” (Hahn en Lenk, 1973:225). Y las estructuras constituyen a los sistemas, son atributos de estos y comprenden los nexos internos entre los elementos del sistema.

La realidad social es producto de la praxis y de la actividad humana en general, por ello no radica en las relaciones individuales ni en la suma de estas, sino que está constituida por relaciones materiales y simbólicas que los individuos construyen conjuntamente. Ese espacio es el de las interrelaciones que, necesariamente, están

plenas de contenido, es decir, de significaciones. La sociedad se produce en las relaciones y en las significaciones de estas. Las relaciones sociales son de dos tipos: relaciones materiales, tangibles, empíricas y las relaciones espirituales, intangibles. Estas son tan reales como las primeras, pero son contenidos de la conciencia, son concepciones que significan el mundo social; constituyen la dimensión simbólica. Ambos tipos de relaciones son inescindibles en unidad dialéctica entre sí.

Si la realidad social es producto de la intergénesis, de las relaciones que necesariamente establecen los seres humanos entre sí, estas relaciones se constituyen como interacciones en el espacio de los individuos y del mundo de la vida y en estructuras en el espacio de las relaciones objetivas que determinan la vida social colectiva.

La estructura social es lo objetivo, el nivel de concreción inmediata ante la estructura mental, que es subjetiva, mediada, nivel de concreción mediata: la correspondencia entre ambas es de homología como concreción objetiva y subjetiva. La totalidad que se constituye une, reúne ambas estructuras, que en realidad son indisolubles entre sí. La estructura social comprende al mundo objetivo de las relaciones e interacciones sociales y la producción constante del mundo social e histórico. La estructura mental comprende a la conciencia real y posible; es la que reproduce el mundo concreto de forma transformada y socialmente condicionada.

Estas se constituyen en estructuras simbólicas transfiguradas a través de transformaciones producidas en el proceso de homología. Es decir que si bien ambas estructuras surgen congénitamente son transposiciones de una estructura en otra e incidencia de la estructurada en la estructurante: ambas se producen y reproducen constantemente y a la vez en conjunto, siendo al mismo tiempo distintas y teniendo formas propias de estructurarse. Ya que ambas son las mismas y distintas a la vez, es necesario comprender el proceso de transformación de una sobre la otra. El proceso de transformación se realiza a través de la reorganización de los elementos y la constitución de una nueva configuración de un nuevo nivel de complejidad que significa el trasvasamiento de una forma a otra, transformando y resignificando una parte, superando o suprimiendo otras, en tanto que algunas se conservan.

En el paso del nivel de lo material a lo simbólico es donde opera el proceso de transformaciones que son estructuraciones mediadas en la homología entre las

estructuras sociales y mentales. Dicha mediación se produce en la relación entre estructuras materiales y estructuras ideológicas, en tanto configuración de concepciones del mundo, formas activas de asumir el mundo por los agentes sociales.

La conversión indica más que un mero cambio, una transición de una cosa a otra en algún aspecto de su ser o naturaleza. Se trata de la relación de una cosa como si fuese otra, como si se trasladara a otra, que es ella misma, la original, transformada, transfigurada en otra, de tal manera que ambas tienen una íntima relación pero de una naturaleza no tangible.

La conversión de las estructuras materiales en estructuras mentales, en conciencia, tienen esas características. Las estructuras de una se homologan en la otra en un proceso continuo, inmediato, necesario: se convierten en las otras a través del reflejo y la mediación, pues se trata de transformaciones de producciones humanas, donde lo que es producción social deviene en producción de la conciencia y esta incide de inmediato en lo material y el proceso continúa indefinidamente.

El pasaje es de relaciones que alcanzan los elementos en nuevas configuraciones, lo cual significa diferente complejidad y naturaleza, de la transformación de una red de relaciones en otra (transrelación) tal que los elementos cambian sobre la base de lo que anteriormente han sido (y siguen siendo) y se configuran en nuevas relaciones, es decir nuevas estructuras, que son diferentes en la naturaleza de sus elementos pero que hacen referencia a los elementos del mundo concreto. Es la transformación de una naturaleza a otra, de una estructura a otra. Dicha transformación opera como un proceso real del mundo social y del mundo de la conciencia. El concepto de transfiguración es el que puede dar cuenta de la complejidad del proceso de transformación, concepto de importancia central en el presente trabajo.

Lo simbólico expresa un momento determinado de la configuración y del análisis de las concepciones del mundo. El símbolo representa y condensa significados y sentidos sociales. El sistema simbólico indica un universo de representaciones que afirman las concepciones del mundo.

El sistema simbólico, afirma Bourdieu (2000) es un instrumento de conocimiento y construcción del mundo de los objetos. En un primer momento las formas simbólicas son arbitrarias y socialmente determinadas, son estructuras estructuradas. En un segundo momento los sistemas simbólicos son estructuras estructurantes, pasibles del

análisis estructural como instrumento metodológico, el cual permite abordar el análisis de la estructura inmanente a cada producción simbólica.

Como estructuras estructurantes tienen poder simbólico. Este poder es un poder de construcción de la realidad, al decir de Bourdieu, que produce sentido del mundo social. El símbolo es un instrumento de integración social que hace posible el consenso sobre el sentido del mundo social y, en consecuencia, permite la reproducción del orden social.

Como estructuras estructuradas los sistemas simbólicos tienen la función de imponer legitimación de dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica), reforzando las relaciones de fuerza y asegurando la dominación de una clase sobre otra. “Las diferentes clases y de fracciones de clase están comprometidas en la lucha propiamente simbólica para imponer una definición del mundo social más conforme a sus intereses” (Bourdieu, 2000:69); se trata de tomas de posición ideológica. El campo de producción ideológica está en correspondencia por homología con el campo de la lucha de clases y es el “medio estructurado y estructurante tendiente a imponer la aprehensión del orden establecido como natural” (Bourdieu, 2000:71).

Ante el efecto ideológico de la:

(...) imposición de sistemas de clasificación políticos bajo las apariencias legítimas de taxonomías filosóficas, religiosas, jurídicas, etc., los sistemas simbólicos deben su fuerza propia al hecho que las relaciones de fuerza que allí se expresan no se manifiestan sino bajo la forma irreconocible de relaciones de sentido (desplazamiento). (Bourdieu, 2000:71).

A través de la producción simbólica un grupo social asume un conjunto de representaciones que funge como su interpretación de la realidad: “El poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto del mundo, poder casi mágico” (Bourdieu, 2000:71). El poder simbólico “se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la creencia” (Bourdieu, 2000:72).

Berger y Luckmann, al hablar sobre legitimaciones, ubican en el cuarto nivel de legitimación a los universos simbólicos: “son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significados distintos y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica” (Berger y Luckmann, 1998:124).

El concepto “cuerpos de tradición teórica” nos permite fundamentar los conceptos que en este trabajo se rebelan como simbólicos, teniendo o no representaciones icónicas. Los símbolos a los que nos referimos están cargados de densidad conceptual, sino en el plano filosófico o científico, sí en nudos de relaciones y significaciones como momentos en la concepción del mundo de las clases subalternas, ya que son producciones significativas para un grupo.

El universo simbólico:

(...) se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales [...] se construye, por supuesto mediante objetivaciones sociales [...] y su capacidad para atribuir significados supera ampliamente el dominio de la vida social. (Berger y Luckmann, 1998:126-127).

Para los autores el universo simbólico tiene carácter nómico y ordenador y ofrece el más alto nivel de integración a los significados discrepantes dentro de la vida cotidiana. Por otro lado los símbolos pueden ordenar adecuadamente lo social si pertenecen al mismo orden simbólico pero en la realidad de los sistemas de clases sociales se trata que estas configuran concepciones del mundo diferentes y entre los símbolos pueden existir contraposiciones por ser expresiones de contradicciones objetivas o aún dentro de un mismo símbolo se expresen contenidos enfrentados como si fuesen resultado de fuerzas en conflicto.

Marx escribió sobre la diferencia entre la figura real y la figura ideal en la sociedad capitalista: “La diferencia engañosa entre figura real y figura ideal de la sociedad burguesa se vuelve objetiva. La expresión ideal es una imagen transfigurada, pero ‘reflejada por la propia realidad de sí misma’” (Marx, en Lenk, 1973:128).

El símbolo es la expresión mediada del mundo de los procesos objetivos transfigurados en el nivel de las estructuras mentales, que condensa significados y opera con cierto poder sobre los individuos.

Los sistemas simbólicos son complejas configuraciones sociales que:

- Son producciones históricas sociales.
- Funcionan porque los grupos sociales los adoptan.
- Son formas transfiguradas de expresiones del plano objetivo mediadas.
- Se presentan como la realidad misma.

- Producen ámbitos de sentido, que cobran verosimilitud y densidad de realidad.
- Dan sentido a las cosas y hechos sociales.
- Significan una forma de relacionarse con el mundo a través de mediaciones.
- Generan mitos, formas de concebir el mundo como manifestación concreta.
- Las mediaciones adquieren “consistencia” como si tuviesen fuerza en sí mismas.
- Se instalan en el objeto, invistiéndolo de propiedades determinadas.
- Aparecen como características inherentes a los objetos que representa.
- Aparecen al mismo tiempo como abstraídas de los objetos.

El símbolo es una forma transfigurada que adquiere valor en sí mismo.

CAPÍTULO III: ESTRUCTURA SOCIAL Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO DE LAS CLASES SUBALTERNAS

Las estructuras están constituidas por elementos en interrelación que forman una totalidad. Los elementos son partes o también estructuras dentro de la estructura total. Las estructuras son relaciones que articulan los distintos elementos y que permanecen relativamente invariantes en el tiempo, como configuraciones que se producen y reproducen con regularidad, constituyendo el esqueleto o armazón que sostiene a una totalidad. Los elementos se encuentran organizados en el conjunto, organización que determina la función de cada elemento. “Lo fundamental en el concepto marxista de estructura es el tipo de relación que se establece entre los elementos del todo” (Harnecker, 2007:91). Los procesos de estructuración “no son sumas de elementos independientes, de átomos aislados que se adosan unos a otros, sino conjuntos cuyas partes constitutivas son interdependientes y se hallan vinculadas entre sí por reglas específicas y por limitadas posibilidades de transformaciones” (Goldman, en Piaget, 1979:76).

ESTRUCTURA SOCIAL

Los hombres se relacionan entre sí en función de su propia reproducción a través de la producción económica y social en “relaciones necesarias e independientes de su voluntad” (Marx, 1970:8). Las relaciones de producción constituyen la base de la sociedad. Sobre esta se edifican otras estructuras: la económica, la productiva, la social, la ideológica y la política, que constituyen entre sí a la sociedad como un sistema, una totalidad orgánica histórica en desarrollo a partir de sus contradicciones. La estructura social, sus elementos y relaciones, su desarrollo componen la base y esencia de los fenómenos y hechos sociales, que a la vez tienen aspectos de lo económico, político e ideológico, en una totalidad compleja.

La existencia de todo grupo social determina un proceso de equilibrio entre un sujeto colectivo y un medio social y natural. Así pues, el grupo es al mismo tiempo una estructura, una totalidad relativa y un elemento de otra totalidad relativa más amplia que lo engloba, de igual manera que sus elementos

constitutivos son totalidades relativas, estructuras más reducidas. (Goldmann, en Piaget, 1979:73).

La sociedad es producción social-histórica, propia de la actividad humana, de su acción y pensamiento, de su práctica. En su práctica los hombres producen la sociedad y las estructuras de esta y a la vez estas producen a los individuos. Tanto los hombres como la sociedad son productos y productores: lo social es construcción y constitución. La sociedad está en el individuo pero no se reduce a este: cada individuo con ser plenamente social, no agota lo social: es la expresión interiorizada en el cuerpo, en la individualidad y subjetividad de lo social. La realidad es vivida de forma inmediata (tal que se presenta como vívida) siempre desde una situación particular de un individuo o grupo.

La formación económico social o formación social es “una totalidad social concreta históricamente determinada” (Harnecker, 1985:172) que está compuesta por una estructura económica, una estructura ideológica y otra jurídico-política complejas, que se estructura en la combinación de las diferentes relaciones de producción que coexisten en una estructura económica (relaciones capitalistas y no capitalistas).

Es la estructura relacional de los elementos y las relaciones que configuran una totalidad: la formación social. Es la organización de las relaciones y los elementos que conforman la sociedad. El elemento central de la totalidad social es la clase social, y las clases significan una categoría de explotación y un papel relevante en el sistema (De la Peña, 1986).

Las clases constituyen grandes grupos sociales que se diferencian entre sí por el:

- Lugar que ocupan en el sistema de producción, determinado por la relación existente con los medios de producción sociales: se trata de la posesión o no de medios de producción.
- Papel en la organización social del trabajo: como grupo dirigente o dirigido en el proceso de producción, es decir en el papel ejecutor o no en la organización social del trabajo.
- Modo y proporción de apropiación de la riqueza: el modo de obtención de ingresos por renta del suelo, ganancia capitalista o salario y nivel del monto percibido
- Condiciones materiales de existencia, modos de vida y determinadas concepciones ideológicas y concepciones del mundo.

La estructura social:

(...) se refiere al hecho de que las sociedades no están formadas por acciones aleatorias sino que tienen un carácter estable, organizado. La estructura de una sociedad se refiere a las regularidades autoadyacentes que medirán las relaciones sociales en las que la gente se ve inmersa. La estructura social puede describirse como las vigas de un edificio o el esqueleto de un cuerpo, pero debemos tener cuidado de no llevar esta analogía demasiado lejos. Las sociedades sólo tienen pautas de organización distintas en tanto la gente repite regularmente actividades en diferentes contextos en la vida social. Los rasgos estructurales de la sociedad tienen una gran influencia en nuestro comportamiento como individuos; al mismo tiempo, en nuestras acciones recreamos (y en alguna medida también alteramos) aquellas características estructurales (Giddens, 1991:52).

La estructura social es el conjunto de relaciones relativamente invariantes entre las clases sociales que componen una formación social económica determinada. Expresa un conjunto de relaciones de posiciones y de fuerza (movimiento) que ocupan y transcurren grandes grupos sociales en la totalidad social, atravesadas por relaciones estructurales determinantes económicas, sociales, políticas.

Las clases que ocupan un lugar dominado en el conjunto de la estructura social son denominadas por Gramsci clases subalternas. Sobre ellas escribió:

Las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en "Estado": su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función "disgregada" y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los Estados o grupos de Estados. Hay que estudiar, por tanto: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, por el desarrollo y las transformaciones que se producen en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos preexistentes, de los que conservan durante algún tiempo, la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de los procesos de descomposición, renovación o neo-formación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirmen la autonomía integral, etc. (Gramsci, 1974).

Esta larga cita tiene la virtud de la expresión condensada que escribió el autor sobre el tema. El proletariado y el campesinado son las clases subalternas en la sociedad

capitalista. Las clases dominantes pueden imponer su hegemonía en particular sobre el campesinado, que es una clase de carácter secundario, clase no fundamental, originada en formaciones precapitalistas, en conflicto estructural con la formación capitalista en el campo, que no puede formar sus propios intelectuales orgánicos y sí intelectuales tradicionales, en los conceptos amplios de intelectual que realiza Gramsci.

LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Los tipos de conocimiento comprenden los rasgos más característicos del conocimiento de acuerdo a su contenido, es decir el conjunto ordenado de elementos y procesos que configuran un objeto o fenómeno. Los tipos de conocimiento indican la naturaleza de las distintas instancias de interpretación del mundo, siendo estos el saber, la creencia, la ideología y la concepción del mundo. Este último concepto dice de las configuraciones totales, complejas, que abarcan a distintas dimensiones de la realidad social y natural; dan cuenta de creencias, saberes, ideologías sobre la naturaleza del universo, de la vida natural y la naturaleza de las relaciones sociales entre individuos y grupos, del significado de la vida y la muerte. Es la configuración más general que elabora un grupo, clase o etnia y que está condicionada por su situación en la estructura social, su posición y sus condiciones de vida, es decir por la realidad social. Es la forma transustanciada en la conciencia social del mundo objetivo, en tanto formas de conocer, comprender y reflexionar. Comprende al conjunto más amplio e integral de la visión grupal del mundo, que aprehende y ordena el mundo, explicándolo y dándole un sentido.

Para Lucien Goldmann (en Piaget, 1979) las visiones del mundo refieren a un conjunto de partes constitutivas interdependientes, ligadas entre sí por reglas específicas y posibilidades limitantes de transformaciones. Tienen un cierto nivel de elaboración, constituyendo hechos sociales. Está constituido por ideas, sentimientos, anhelos, configuraciones que distinguen u oponen a distintos grupos. Para lograr objetividad en la producción de conocimiento científico social se debe partir de la concepción de que los individuos tienen una visión del mundo desde un grupo o clase social, por lo cual su visión es parcial, por ello debe aprehenderse la totalidad social de la que es parte. No son los individuos quienes producen estas visiones, sino que son producciones colectivas, de grupos grandes de personas en un lento proceso que atraviesa generaciones. A partir de la praxis social e histórica se constituye la vida psíquica

individual y colectiva, forma de realidad dinámica de las relaciones entre el individuo y la estructura social. La vida psíquica se expresa como pensamiento, el cual implica totalidades relativas en proceso de estructuración. Las estructuras mentales se configuran en visiones del mundo. Estas comprenden expresiones conceptuales de pensamiento teórico y valores.

La elaboración de la visión del mundo es social colectiva y su sustrato son las clases sociales. Es producto de la praxis conjunta de un grupo social (clase social) que es privilegiado en la estructura social, ya que puede realizar tal elaboración.

La vida psíquica, que emana de la praxis:

(...) y dentro de esta el pensamiento, configura totalidades relativas, procesos de estructuración encaminados hacia estados de equilibrio significativos y coherentes. En el caso privilegiado de los grupos orientados hacia una organización global de la sociedad, hemos aplicado a esas estructuraciones psíquicas la denominación de visiones del mundo (Goldmann, 1979,76).

Y se configuran en “estructuras significativas rigurosamente coherentes que son las visiones del mundo” (Goldmann, 1968:78).

La concepción del mundo es el conjunto de ideas y creencias como configuraciones estructuradas que explican, significan y dan sentido al mundo, que se encarnan en modos de vida personales y colectivos de grupos sociales que son sus productores-reproductores. Son maneras de interpretar, entender y explicarse la ocurrencia de los hechos naturales y sociales en una unidad relativamente coherente, que ordena y justifica el mundo de manera explícita y que de forma implícita están arraigadas en formas de pensar que son determinadas por las estructuras materiales. Dan unidad y coherencia al mundo, siendo relativamente persistentes: aparecen como reales y evidentes para los grupos sociales que las sostienen y definen como verdaderas por criterios de verdad igualmente compartidos. Dichas concepciones son partes componentes de la realidad social. Se originan en estructuras sociales históricas concretas, siendo producciones colectivas elaboradas en un largo proceso. Están condicionadas por la estructura social, por la posición y la situación social que ocupan los grupos sociales. Por ello los diversos grupos y clases sociales sostienen distintas concepciones del mundo. Estas tienen una relativa autonomía en tanto los procesos de objetivación- cristalización que se producen en la esfera de lo simbólico. Son conjuntos estructurados de concepciones que conforman una totalidad, una organización más

amplia, un ordenamiento y explicación más integral del mundo. Los contenidos del mundo se constituyen como sistemas simbólicos, transformados como significados y significantes que están estructurados. Afirman una visión e interpretación de la sociedad, de la naturaleza de la realidad social, en un marco histórico, social y cultural concreto y determinado de tal manera que proporcionan unidad y coherencia a la existencia y a las prácticas que los individuos realizan en el mundo en que viven. Como tales implican construcciones y configuraciones colectivas e históricas relativamente persistentes. Son los grupos y clases sociales, los portadores de las concepciones del mundo en las que “creen”, sustentan y fundamentan su interpretación y comprensión del mundo y su práctica social vital.

El concepto de visión del mundo y el de ideología son diferentes. Goldmann (1967) plantea la diferencia cuando escribe: “fundar la distinción entre las ideologías y las visiones del mundo, precisamente en el carácter parcial y por esto deformante, de las unas y total de las otras...” (p. 99), en tanto que para Giner (1973) la ideología en sentido estricto, es entendida como una “concepción del mundo expresa y coactivamente sostenida por una colectividad, la cual explica su existencia a través de la misma, al tiempo que incluye un plan general de acción encaminado hacia el control de su ámbito social.” (p. 198)

Debe diferenciarse de la ideología en sentido lato, la que debe entenderse como una visión secular del mundo. También la concepción o visión del mundo debe diferenciarse de la ideología y de la mentalidad. Las mentalidades son:

(...) complejos de opiniones y representaciones colectivas menos deliberadas reflexivas que las ideología. La mentalidad es una constelación de actitudes. En general, la mentalidad proviene del rol ocupacional, de la comunidad de morada y de la subcultura. En este sentido se habla de la mentalidad del campesino, del tender, del financiero, del taxista (Giner, 1973, 195).

Las concepciones del mundo son más amplias que las ideologías de clase, son las visiones grupales que aprehenden y ordenan el mundo, explicándolo y dándole un sentido. Las ideologías comprenden un núcleo de afirmaciones sobre el mundo que se considera indiscutido. Afirman las razones de ser de los objetos, de las relaciones con la naturaleza, con los demás seres humanos, con los grupos y clases, con las instituciones. No constituyen solamente ideas o sistemas simbólicos sino que se expresan en actitudes,

habitus, costumbres; en prácticas arraigadas en formas de pensar que se constituyen en estructuras mentales.

Las concepciones del mundo existen en el conjunto de las clases sociales y grupos subalternos que si bien están atravesadas por las concepciones hegemónicas, a la vez tienen aspectos particulares, que dependen del lugar que ocupan en la estructura social, sus condiciones materiales de existencia, su modo de vida, su pasado histórico. No quedan reducidas a las clases fundamentales de la sociedad, sino que todas las clases constituyen una cierta concepción del mundo, inficcionalada por la concepción del mundo dominante.

Para Antonio Gramsci (1984) las clases fundamentales de la sociedad desarrollan visiones centrales en la vida social, las clases subalternas adoptan a éstas, pero con concepciones particularizadas. El grupo social dominante tiene condiciones para imponer su propia concepción del mundo, la cual atraviesa e influye sobre las demás. Por ello son producciones del poder y las clases subalternas tienen una concepción subordinada y fragmentaria. Gramsci plantea que ante la existencia de una concepción del mundo hegemónica, que se impone, existen otras de las clases sociales subalternas que no constituyen sistemas integrales, homogéneos y coherentes como la concepción dominante, sino que están fragmentadas, son incoherentes y contienen elementos heterogéneos. Estas características permiten comprender los contenidos, composición y funciones de las visiones del mundo de los sectores de las clases subordinadas.

La concepción del mundo de las clases subalternas es, para Gramsci, la filosofía de los no filósofos, la filosofía espontánea, es aquella propia de todo el mundo, o sea, de la filosofía contenida:

- 1) en el mismo lenguaje, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados;
- 2) en el sentido común y en el buen sentido;
- 3) en la religión popular y, también, por tanto, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente folclore (Gramsci, 1984).

“En el lenguaje está contenida una determinada concepción del mundo” (p. 364). En el sentido común se verifica que “es producto y un devenir histórico” (p. 366). En la religión se comprende que “es un elemento disgregado del sentido común” (p. 366). Religión y sentido común no podrían componer un orden intelectual, una filosofía,

porque no poseen unidad ni coherencia. Desde la perspectiva gramsciana los sectores subalternos no tendrían una concepción del mundo propia.

El sentido común, dice Gramsci, es la concepción del mundo típica de las clases subalternas. Ante las concepciones hegemónicas que son homogéneas, coherentes, sistemáticas, se aparecen las del sentido común de las clases subalternas que son heterogéneas, incoherentes, asistemáticas. Son inferiores a la filosofía, constituyendo formas rígidas del conocimiento, acrítica, sin reflexión social ni histórica por su situación económica, política, social y cultural subordinada, no obstante posee un núcleo positivo y creativo, potencial para transformaciones.

El “buen sentido”, la parte más lúcida del sentido común, puede ser la base para una concepción del mundo, si se une en el proceso histórico, con la filosofía de la praxis. Pero, al mismo tiempo, si todos los hombres son filósofos, en toda concepción aunque sea subordinada, subsidiaria y disgregada, existe una filosofía, una interpretación del mundo.

El folklore es la forma más inferior de cultura y constituye el pensamiento típico de las clases subalternas en la periferia. Permite conocer la cosmovisión global que prevalece en un tiempo histórico. El folklore es entendido como el “saber del pueblo”, el saber común de los trabajadores y su propia expresión creativa.

Así, para Gramsci, la concepción del mundo de las clases subalternas se expresa en el sentido común y el folklore. Su estado de situación social se refleja en su concepción subalterna del mundo. El sentido común es parte de la concepción del mundo, producto de la historia. Si bien puede identificar causas, emitir juicios exactos y prácticos en un aspecto, en otros contiene sedimentos diferentes -de épocas pasadas y de distintas clases y grupos sociales- que actúan de forma contradictoria, a la vez que la ideología dominante atraviesa con sus contenidos las concepciones subordinadas. Por ello aparece como un agregado caótico de diversas concepciones. (Gramsci, 1984).

Gramsci plantea estudiar a la cultura popular -el folklore- como la concepción del mundo y de la vida de las clases subalternas, como un reflejo de las condiciones de vida culturales del pueblo.

Las diferencias entre la religión de los intelectuales o institucional y la religiosidad popular; la existente entre el sentido común y el buen sentido y la diferencia entre el folklore como expresión de la cultura de los subalternos y la cultura de las

clases medias y altas, denota dimensiones que están atravesadas por las divisiones objetivas existentes en la estructura social.

La concepción del mundo de las clases subalternas comprende un conjunto complejo de configuraciones ideológicas, creenciales y de saberes que están mezcladas de forma abigarrada o dispersa, atravesadas por formas y contenidos de distintas épocas y que expresan concepciones hegemónicas y otras de alguna manera contestatarias. Expresa unidad contradictoria de elementos y rasgos conservadores y progresistas, formas pretéritas e innovadoras, simples y complejas, menos elaboradas y más elaboradas. Creencias, saberes e ideología están mezcladas en forma abigarrada y compleja en las concepciones del mundo.

CREENCIAS, IDEOLOGÍAS Y SABERES

Los tipos de conocimiento comprenden las formas en que se estructuran los contenidos del conocimiento y son la creencia, la ideología, el saber y la cosmovisión.

Las creencias son convicciones sobre la naturaleza de la realidad, que, en general se configuran como sistemas de respuestas que cada cultura o grupo social desarrolla ante los problemas que se le plantean en su existencia. Las creencias fundan al hombre en el mundo, significan el mundo: son convicciones que emanan de la misma sociedad y fundamentan la conducta del hombre. Las creencias son sentidas emocionalmente y poseídas sin examen racional, según Giner (Giner, 1973). Así, el individuo cree-sabe, a través de nociones interiorizadas por herencia cultural. Es una forma de saber no deliberadamente construida, un saber implícito, configurado por valores y un conjunto de supuestos que dan una imagen global del mundo.

A la vez los límites entre creencias y saberes son difíciles de precisar; los saberes fundan creencias y las creencias saberes. Un sistema de creencias apoya a un saber, a la vez puede basarse en éste, contradecir algunos aspectos y también ampliarlo. Las creencias configuran "lo que es así"; entonces "creer es saber". Los saberes generan "lo que es así"; entonces "saber es creer". Las creencias son más laxas que los saberes, los saberes se refieren a aspectos más empíricos, concretos de la realidad; las creencias en sí no tienen fundamentos más empíricos visibles, que sí tienen los saberes.

Existen creencias referidas a lo natural y otras referidas a lo sobrenatural. Las creencias en lo sobrenatural tienen su génesis en las condiciones materiales de existencia y su estructura en la persistencia de las configuraciones que manifiesta. Es

una transfiguración del mundo terrenal en un mundo sobrenatural donde las relaciones humanas devienen en relaciones con otros seres y fenómenos no naturales.

Dentro de los tipos de conocimiento los saberes son fundamentales para la elaboración de su conciencia en el mundo y del mundo por parte de los sectores populares. Los saberes están en directa relación con la práctica, sea esta productiva o no, teniendo primacía la práctica y a la vez, aun cuando existen momentos de contradicción, en unidad indisoluble. Los saberes influyen sobre la práctica y a través de esta, sobre el mundo. Los saberes, así como las creencias, las ideologías y las cosmovisiones son productos sociales-históricos que están en cambio, en transformación: en la praxis deviene la génesis y la estructura del saber. El saber:

(...) expresa lo que socialmente un grupo o sociedad institucionaliza como real, el saber interpreta y organiza la experiencia de los sujetos y permite, a la vez, el reconocimiento de una colectividad en una misma noción de la realidad. (Martinic, 1985:11).

El saber funda un aspecto de la realidad como conocimiento válido y que permite operar concretamente sobre la realidad. Los saberes están presentes en todos los tipos de conocimiento en forma dispar, con mayor o menor grado de acercamiento con la realidad y de complejidad. El saber se confunde con la creencia, existe un límite difuso entre ambos, pero en un primer momento, reservamos el concepto de saber para aquellos conocimientos que permiten un accionar práctico en el mundo concreto, pudiendo perfilarse ese accionar, para diferenciarlo del concepto de creencia.

Los saberes tienen diferentes grados de complejidad: se pueden distinguir el saber cotidiano y el saber elaborado (Martinic, 1985). El saber cotidiano abarca un conjunto de conocimientos obtenidos por experiencia corriente cotidiana; de planteos, reflexiones, condiciones y soluciones que se acumulan en la práctica vital; es decir contiene un saber inmediato, información amplia; conocimientos logrados por observación y experiencia. Se trata de conocimientos prácticos que carecen de teoría para apoyar sus proposiciones, obteniéndose en parte por procesos racionales lógicos en situaciones concretas limitadas sobre hechos y experiencias grupales o personales. El saber elaborado trasciende lo cotidiano, abarca un conjunto complejo de reconstituciones e interpretaciones de la experiencia en un plano más abstracto y totalizador; contiene saberes mediatos, principios de orden más general, logrados por procesos relativamente más metódicos. Tiene cierta autonomía de la práctica y contiene

teoría. Se construye sobre una estructura racional, teniendo reglas y conceptos de cierto grado de abstracción.

La ideología es una concepción del mundo social expresa y coactivamente sostenida por una colectividad la cual explica su existencia a través de la misma, al tiempo que incluye un plan de acción encaminado hacia el control de su ámbito social (Giner, 1973:186).

La ideología comprende valores, ideas, creencias, representaciones e intereses por la cual los grupos sociales dan sentido al mundo, y en base a ella es que se actúa de determinada manera. Este concepto es de central importancia, de gran poder analítico y explicativo. Las ideologías son simplificaciones de la realidad pero que la explican y fundan valores y actitudes grupales. Expresan intereses y pulsiones de los grupos de una manera más o menos evidente. Las ideologías son ilusorias y a la vez reales. Se basan en elementos reales, que le permiten ser creíbles, pero las interpretaciones que realizan son deformaciones, falseamientos: no pueden expresar la realidad social sino de manera distorsionada, no alcanzan a constituirse en una visión más adecuada y objetiva, sino que constituyen una visión parcial, aislada, fenoménica, aestructural y ahistórica de los hechos (Echevarría-Castillo en Garretón: 1974; Milic en Lenk: 1973). Pero a la vez se presentan como configuraciones relativamente elaboradas que explican el mundo social. Y no sólo lo explican, sino que también lo fundamentan, le dan un sentido y así, por el poder que adquiere en el proceso ideológico de cristalización y naturalización, se convierten en evidencia que se impone en el mundo tal que estuviese por sobre el mundo, por así decirlo.

CREENCIAS SOBRENATURALES, MEMORIA HISTÓRICA E IDENTIDAD SOCIAL

Abordar la totalidad de la configuración de la concepción del mundo de por sí representa una tarea ímproba, por ello abordamos solamente algunas dimensiones fundamentales de esta, dimensiones que permiten constituir su estructura general y que son significativas en la aprehensión y significación de los grupos humanos sobre su existencia: las creencias sobrenaturales, la memoria histórica y la identidad social-cultural.

Creencias, memoria e identidad son tres dimensiones fundamentales en la composición de la concepción del mundo. Son tres aspectos que están unidos y

sólidamente imbricados entre sí: componen una configuración que da sentido a la existencia social. Contienen la razón de la existencia, la relación con la divinidad y la historia de lo que se es. Las creencias sostienen a la identidad y la memoria; la memoria construye identidad y creencias y la identidad se afirma en ambas para configurarse. Las creencias sobrenaturales fundan la existencia en (y de) este mundo; la memoria es el recuerdo social de las generaciones anteriores y su origen como grupo, la identidad es expresión de la pertenencia a un grupo en determinadas condiciones de existencia.

Memoria y creencias configuran una determinada identidad, en tanto significa producción colectiva de lo que se es. Expresan simbólicamente las relaciones sociales concretas a través de mediaciones. Memoria más creencias más identidad constituyen tres dimensiones fundamentales -aunque no los únicas- de la concepción del mundo.

CREENCIAS SOBRENATURALES

Las concepciones del mundo de sectores subordinados están compuestas por creencias que son producciones en la inmediatez de la vida, con mayor espontaneidad y menor nivel de elaboración. Se trata de configuraciones que se distinguen de las que elaboran las otras clases sociales. Ello dice relación con la posición social que ocupan dentro de la estructura de relaciones sociales y en consecuencia con la situación social y por ello con las condiciones de existencia objetivas que tienen. Del modo de vida que se conforma a partir de lo anterior, dan cuenta estas concepciones, tanto por lo que se cree como del porque se lo cree.

Las creencias sobrenaturales comprenden una temática más amplia que la religiosa. “Lo sobrenatural es antítesis de la ley natural, o sea, la corresponde la ley sobrenatural e igualmente *una potencia o energía sobrenatural*”. (Cursivas del autor) (Ringuelet, 1988:46).

Existe un mundo del sentido común, en que se instala la base de toda conciencia y concepción del mundo y otro ámbito que es el de lo sobrenatural:

Tal como este es concebido y tal como las sociedades toman contacto con el mismo, presenta por definición dificultades: 1) se trata de una inteligibilidad distinta de la corriente o evidente y 2) se trata de una materia-energía que no es común. (Ringuelet, 1988:46-47).

Lo sobrenatural representa una antítesis del sentido común y del ámbito científico. No obstante, como producción social, adquiere densidad y consistencia tal que es considerada como una manifestación más de la existencia social, es decir que dentro de su condición de extraordinario se torna en parte constituyente de la realidad. Lo sobrenatural deviene real en tanto es considerada por los individuos como tal.

Lo sobrenatural no se refiere solamente a lo religioso en tanto un conjunto de creencias más o menos institucionalizadas que tratan de tener legitimidad y un cuadro de especialistas y personas profesionalizadas en la divulgación y mantenimiento de un orden social, sino que abarca otras formas no institucionalizadas como son la religiosidad popular y las formas mágico-creenciales.

Las creencias son configuraciones transformadas de la realidad, que actúan como convicciones sobre la naturaleza de la realidad, productos de la interacción humana; su verdad y falsedad no son empíricamente verificables. Se basan en la fe, la interiorización de valores, nociones e imágenes sobre la naturaleza del universo, que se asumen sin examen racional. Comprenden a los prejuicios sociales, la religión, la magia, la ideología. Los mitos son creencias sobre acontecimientos sobrenaturales que han sucedido y que tienen cierta impronta sobre la existencia social.

CREENCIAS SOBRENATURALES SUBALTERNAS

Se pueden distinguir entre las creencias naturales, que están basadas en el mundo cotidiano, sobre elementos y seres reales y las creencias sobrenaturales, que se refieren a seres y acontecimientos imaginarios que actúan en alguna relación con el mundo de los seres reales. En las creencias sobre el mundo natural, que incluyen el social, se adjudican características o propiedades a elementos reales o ideales, se adhieren y revistan como propias de estas. También podemos distinguir entre creencias religiosas y no religiosas. Pero no trataremos de abordar aquí al conjunto de las creencias, sino solamente a las sobrenaturales, que se inscriben en la religiosidad popular. Esta tiene un ámbito específico, que puede diferenciarse de las creencias religiosas institucionalizada, tal como la medicina popular lo tiene con respecto a la medicina científica. Las creencias sobrenaturales populares están presentes en el hacer y acontecer de las gentes, en su vida cotidiana, impregnando su mundo real. Las creencias son parte de ese mundo concreto, aunque algunas de estas no tengan referencias empíricas.

Las creencias sobrenaturales son configuraciones expresivas de las relaciones objetivas del mundo social, ya sean las propias de la religiosidad oficial, -en la forma particular en que resignificadas por el pueblo-, así como las que son propias de la religiosidad popular, como las leyendas, mitos y santificaciones. Las creencias son formas transformadas, mediadas de las estructuras sociales: sus contenidos y estructuras expresan y mediatizan a la vez las estructuras sociales. En las creencias sobrenaturales se rompe la lógica de lo natural, se cree en la existencia de seres que trascienden el mundo empírico. Para los creyentes lo sobrenatural no es imaginario, es parte del mundo de la vida. Interesa destacar tres aspectos:

- a) Lo que se cree que es, es. Para los creyentes no hay duda de ello. Para ellos su creencia es parte de la realidad.
- b) Lo natural y lo social devienen en sobrenatural a través de procesos de transformación que descansan en los condicionamientos objetivos de la realidad material operando a través de la mediación.
- c) Los seres sobrenaturales aparecen vestidos de un poder y fuerza de la que carecen los mortales y que se imponen sobre estos. Esta fuerza y poder tienen origen social: son producciones humanas extrañadas de sus productores que retornan a ellos como sus opuestos.

La ruptura de lo natural como sobrenatural y de lo social como “sobresocial” implica unidad, continuidad entre estos mundos para los creyentes. Por un lado, los procesos de transformación son no conscientes, por otro lado para los creyentes existen fuerzas intangibles que dominan la vida natural y la humana; de ello son conscientes, no del proceso real que acontece, sino del ideal. Las creencias en lo sobrenatural tienen su génesis en las condiciones materiales de existencia y su estructura en la persistencia de las configuraciones mismas que se manifiestan de manera transfigurada. Es una transfiguración del mundo terrenal en un mundo sobrenatural donde las relaciones humanas devienen en relaciones con otros seres y fenómenos no naturales.

Las creencias sobrenaturales subalternas se expresan en tres instancias: la reinterpretación de la religiosidad institucional, la religiosidad popular y las creencias soterradas. En el campo hegemónico de la religiosidad institucional que impone sus concepciones como legítimas y verdaderas, realizando un control sobre las creencias y sus prácticas; el campo popular produce otras significaciones, reinterpretando la

concepción religiosa dentro de ciertos límites. La religiosidad popular es un espacio de creencias y santificaciones populares que escapa al control total de la institución religiosa. Las creencias soterradas no son reconocidas pero que se supone se practican. Son creencias y elementos mágicos puestos en juego. En los sectores populares los tres ámbitos o dimensiones coexisten.

Tres son las maneras de transformaciones de las creencias sobrenaturales: transustanciación, transfiguración y transmutación, que se corresponden con las tres dimensiones antes expuestas y que trataremos oportunamente en los capítulos dedicados a este tema.

LA MEMORIA HISTÓRICA

La memoria es un aspecto de la actividad de la conciencia. Los individuos piensan y recuerdan dentro de estructuras sociales determinadas que ellos mismos producen pero que, por procesos de estructuraciones y objetivaciones, pasan a ser determinados por sus mismas producciones histórico-sociales. La memoria colectiva es la que se construye dentro de un grupo y una clase social por la ubicación en el espacio social, sus condiciones de vida, su proximidad geográfica y social. La memoria es “lo que queda del pasado en la vivencia de los grupos, o lo que estos grupos hacen con el pasado” (Montesperelli, 2004:14), por ello es producción social, es intersubjetiva, representa las experiencias de grupos, expresa los intereses de éstos. La memoria tiene historicidad porque lo que se recuerda se transforma en el tiempo y está condicionada estructuralmente. La memoria no es una instancia flotante sobre la sociedad, sino que es producción social a través de los condicionamientos que sufre.

La memoria es social e histórica que funda la existencia de un grupo humano en un espacio social determinado. La memoria explica a un colectivo en su origen y significa el sustrato de su existencia sobre los acontecimientos que recuerda como significativos y por ello es constituyente de su concepción del mundo.

La memoria es individual, social e histórica a la vez, dimensiones estas que se reúnen en un todo complejo, estructurado y simultáneo que contiene recuerdos, percepciones, representaciones y concepciones ideológicas, tal que configuran la experiencia de lo vivido con los procesos estructurales que transforman y dan determinada estructuración a los recuerdos y a los olvidos. El olvido es también producto de procesos y condicionamientos. Lo que se recuerda y su contenido sufre

determinaciones así también lo que se olvida. La memoria colectiva es una forma de la memoria social especificada para determinados grupos y por la fuerza cohesionante que puede alcanzar, además de emerger del conjunto de memorias individuales, que tienen un lenguaje y una experiencia común como sedimentación. Si bien la memoria contribuye a la cohesión social, no es una sola, es plural, resultado de voluntades y conflictos y existen distintas memorias, las que pueden expresar distintos discursos sobre un mismo hecho. Esto sucede dentro de una diversidad de memorias que tienen importancia social, ya que la memoria social recuerda lo que es (ya no solamente lo que fue) socialmente significativo.

LA MEMORIA SUBALTERNA

“¿Tienen historia los pobres?” se pregunta Jean Tongled (2002) sobre la memoria y la historia de los más pobres. Y escribe:

(...) el pueblo de los miserables necesita tener su propia historia. [...] La ausencia de los más pobres o su presencia en la crónica del crimen, genera una memoria negativa. La memoria colectiva no toma noticia de ellos sino [...] como seres necesitados, a los que es preciso ayudar, sin reconocerles ninguna contribución positiva a la humanidad. (pp. 52-53)

Y agrega que por ser un desposeído “lo más terrible de todo es saber que uno no cuenta para nada, hasta el punto de que se ignora incluso nuestro sufrimiento” (p. 54).

Pero ¿la memoria de los grupos dominados es confiable? Alain Touraine (2002) se refiere a ello:

Es cierto que muchas veces los grupos dominados construyen un discurso sobre sí mismos y sobre la dominación a que están sometidos, que es todavía más ideológica que el discurso dominante [...] y reemplazan la memoria por una interpretación forzada y artificial de la realidad pasada y presente (p. 201).

El proceso social de la memoria es un proceso de configuración donde hay rupturas, desconfiguraciones y reconfiguraciones de la memoria y, donde también regresa lo olvidado en forma transfigurada. “Traki Zannad Bouchara señala que no existe olvido para una cultura, simplemente formas de sustitución o, si estas no existen, formas de resistencia” (Candau, 2002:81). Y si existe resistencia esta no es consciente,

es resistencia desde una situación que se percibe mediada por las concepciones naturalizadas.

¿El olvido produce invisibilización social? Al negar en el pasado se niega en el presente:

(...) los triunfos de la memoria impuesta por los vencedores y la amnesia así inducida no anulan por completo la memoria de los vencidos: permanece escondida en el saber tácito, como un trasfondo que está más acá y más allá de la conciencia subjetiva, como sensación generalizada de familiaridad o como resultado que no tiene fuerza para transformarse en tradición [Namer, 1991]; una memoria implícita, pronta a reemerger cuando cambien las condiciones iniciales que la relegaron a los márgenes [Halbwachs, 1949]. (Montesperelli, 2005, 58)

Las dimensiones de la memoria que desarrollamos en este trabajo son tres: cristalizaciones, trasposiciones y traslaciones. A estas, al igual que el tema de las creencias sobrenaturales, las trataremos oportunamente en los capítulos de la memoria.

LA IDENTIDAD SOCIAL

La identidad es un proceso de construcción social y de estructuración; un proceso que se vive y constituye en lo cotidiano y a la vez en lo histórico. Es producción y reproducción sociocultural, reafirmación de las relaciones sociales existentes en un grupo. La identidad entendida como concepción ideológica sustancialista de raza, sangre, patria o espíritu significa la constitución de estereotipos ideologizados, como algo dado, inmodificable, que implica la supresión de los diferentes intereses de grupos o clases y de la historia: la identidad aparece como atributo propio, sin origen ni determinaciones. La identidad social es aquí entendida como proceso objetivo, real, configurado y a la vez en proceso de configuración. Es producción histórica y social de representaciones y sentido que homogeniza a los grupos sociales. Estos grupos pueden ser diversos pero algunos de ellos son fundamentales en la sociedad, estos son las clases sociales.

La identidad significa la relativa homogeneidad frente a la diversidad, a través de la configuración de rasgos culturales, expresadas en actividades colectivas populares, en los dominios de lo cognitivo y simbólico, en tanto saberes y representaciones. Toda identidad es producto de un proceso de configuración histórico singular, donde pueden comprenderse las fases de origen, crecimiento, consolidación y la fase presente. Se trata

de perfilar las identidades actuales como producto social-histórico, donde se expresa la resistencia a las transformaciones, con permanencia de rasgos identitarios frente a los cambios que tratan de imponerse y que significan la configuración de nuevos rasgos identitarios. La permanencia o transformación son fundamentales en la constitución de identidades sociales y culturales.

La identidad social es la autopercepción de un “nosotros” con cierta homogeneidad, que tiene un cierto grado de diferenciación con los “otros”, en base a rasgos o atributos distintivos subjetivamente y a la vez colectivamente, seleccionados y valorados que funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la mismidad identitaria (Safa, en Bayardo y Lacarrieu, 1998:173).

Como proceso dinámico es un proceso de identificación, plantea Colombres, (1991), no repetible, que produce un grupo determinado para afirmarse y afirmar su existencia en el mundo. Por el proceso de identificación, dice Colombres, una persona se reconoce como parte de una realidad sociocultural. Esa realidad sociocultural es una configuración específica de rasgos que son los constituyentes de identidad. Colombres habla de patrones de identificación por los cuales los individuos o grupos seleccionan un conjunto de rasgos a los que les asignan una significación especial. Dichos rasgos significativos se ponen en posición con los pares y en oposición con “otros”. Los rasgos definidos como significativos lo son en un momento dado.

La identidad refiere a la concepción de pertenencia a un lugar que es un espacio natural y social, a un modo de vida y a determinadas manifestaciones culturales. El espacio físico tiene una relativa intervención en la configuración de la identidad; las características geográficas actúan como condicionantes sobre la actividad económica, el modo de vida, las posibilidades de transporte y comunicación, pudiendo provocar un cierto aislamiento de un grupo, pero que en todo caso, no son determinantes.

Dicho espacio físico-social es un lugar de encuentro pero también de colisión; está constituido por las relaciones como interacciones concretas o identificación a través de elementos simbólicos que constituyen a diferentes grupos y clases sociales. La identidad existe en la diversidad como valoración y desarrollo de lo propio. Tiene un grado de permeabilidad e inficción ante lo “otro”, pero también un límite y un grado de resistencia. Se transforma pero hay un plano en que resiste. Está en relación con otras culturas vecinas, inmediatas o hegemónicas, con otras identidades; en el encuentro se denota la diferencia. Los pueblos o culturas que sufren dominación material y/o simbólica se encuentran con que son atravesados por los contenidos dominantes, y para

reconstruir su identidad deben hacerlo bajo las condiciones que operan sobre ellos. El proceso es complejo y abarca adaptación, rechazo, aceptación acrítica, reinterpretación, elaboración de nuevas instancias, formas o respuestas.

La identidad social es identificación y pertenencia lo que permite la construcción, con otros semejantes, del nosotros, que es el reconocimiento. Estas son las tres dimensiones que constituyen la identidad: identificación, pertenencia y reconocimiento.

LA IDENTIDAD SUBALTERNA

La identidad es resultado del pasado, el que ha configurado las características de un grupo, pero a la vez es momento actual y está en proceso de cambio. La identidad no significa características eternas, inmodificables. Es un proceso de ser que ya es, pero que a la vez se está constituyendo. Es la actualidad y la historia; es conciencia de ser y de obrar colectivo, de compartir espacios y formas culturales. Identidad es construcción en proceso y existen distintas identidades en una sociedad. Las sociedades de clases son estructurantes de identidades. Así las identidades son producciones sociales e históricas de grupos condicionadas por el lugar que ocupan en la estructura social. Por lo tanto existen identidades subordinadas:

Las identidades subalternas son siempre derivadas y corresponden a situaciones en que el poder de declarar la diferencia se combina con el poder de resistir al poder que la declara inferior. En la identidad subalterna la declaración de la diferencia es siempre una tentativa de apropiar una diferencia declarada inferior de modo tal que reduzca o elimine su inferioridad. Sin resistencia no hay identidad subalterna, hay apenas subalternidad (De Sousa Santos, 2009:227).

Y el mismo autor agrega: “la identidad dominante se reproduce así por dos lados distintos: por la negación total de lo otro y por la disputa con la identidad subalterna del otro” (2009:227).

PARTE SEGUNDA

ESTRUCTURA ECONOMICO SOCIAL

CAPÍTULO IV: ESTRUCTURA ECONÓMICO-SOCIAL DE JÁCHAL

San Juan es una provincia montañosa y desértica en un 80 % de su territorio. La población se concentra en valles, aprovechando los escasos recursos hídricos. El valle central es el de Tulum, que concentra la mayor parte de la actividad económica (el 75% de la superficie cultivada y la mayor parte de la actividad industrial), de la población (90%) y del poder político. El segundo valle es el de Jáchal, donde se concentra la mayor parte de la población del departamento del mismo nombre.

La provincia está sufriendo transformaciones profundas en la producción debido al impacto de la explotación minera de gran escala, iniciada hace aproximadamente quince años. De todas maneras aún conserva el perfil de una economía regional, agroindustrial, caracterizada por el predominio del monocultivo y monoproducción industrial. Es una economía subalterna y dependiente de la región dinámica que es la pampeana, ya que provee fundamentalmente a este mercado y del cual depende también para importar lo que necesita. A la vez es secundaria dentro de Cuyo, ya que Mendoza tiene preeminencia en la producción vitivinícola y un importante desarrollo en otras actividades económicas. Tradicionalmente la burguesía vitivinícola local fue el grupo hegemónico con intereses entrelazados con la burguesía pampeana, sobre la base de una economía no competitiva con el Litoral. Actualmente este grupo local ha perdido poder, dadas las transformaciones operadas en la economía y que aún están en desarrollo.

El desarrollo estructural histórico definió el desarrollo del valle de Tulum en desmedro de otras zonas del interior de la provincia. Uno de los departamentos que sufre una situación de subdesarrollo y atraso es Jáchal, sobre el cual plantearemos los aspectos económicos y sociales que lo configuran.

PROCESO HISTÓRICO ECONÓMICO SOCIAL DE LA PROVINCIA DE SAN JUAN

Aldo Ferrer en su libro “La Economía Argentina” (1963) divide el proceso histórico y económico del país en cuatro etapas. Nos interesa perfilar, en especial en las dos últimas etapas, las características de la actividad económica de la provincia de San Juan, ya que la actual estructura no puede explicarse sino como un proceso histórico que se desarrolla en un determinado espacio natural-social, donde se van produciendo y

conformando cambios, fuerzas sociales, relaciones y aspectos nuevos que van cristalizando en una estructura.

Los procesos generales son los que se producen en los espacios hegemónicos y que subordinan y determinan los comportamientos al interior del país, pero el proceso no es lineal sino con expresiones contradictorias, en tanto que la dinámica del centro determina las transformaciones negativas o no que se producen generalmente con otro ritmo en el interior-periferia. Los procesos hegemónicos impactan en distintos tiempos y de diferentes maneras. En el siglo que comprende 1880-1980 se produjo la constitución de un modelo espacial hegemónico en La Pampa Húmeda, el desarrollo de una región de la periferia (que es periferia de un centro periférico, como lo es Mendoza) convertida en zona central (Valle del Tulum) y la retracción de otra región (Jáchal). El desarrollo desigual se verifica en la constitución de un espacio hegemónico y espacios periféricos, en las diferentes estrategias económicas desarrolladas, en la inserción de una región y de un cultivo agroindustrial contra la decadencia y caída de la producción jachallera, en el desarrollo tecnológico y productivo y en las relaciones de producción capitalistas desarrolladas ante la subsistencia de relaciones precapitalistas.

ESTRUCTURA DE CLASES

La sociedad sanjuanina de 1850 era una sociedad agraria dedicada al engorde y tráfico de ganado en pie, dirigida por los terratenientes. El grupo terrateniente estaba compuesto por grandes propietarios ganaderos y agrícolas, que realizaban cultivos extensivos, y controlaban del ciclo ganadero. También los ganaderos podían estar integrados como molineros, comerciantes, dueños de arrias. Los dueños de arrias constituían un segundo grupo, que dependía de los ganaderos y con quienes tenían contradicciones. Se agregaban comerciantes y molineros. (Musso, 1989). Luego estaba la “clase humilde”, el “pueblo”, al que las clases dominantes denominaban el “gauchaje” o la “chusma”. Se destacaban entre ellos los criados (allegados) y agricultores (aparceros). La clase humilde “fue labrador o ‘mozo de mano’, peón de arria o jornalero para hacer un tapial, para servir de domador o cualquier otra cosa” (Díaz Costa, 1972:232). Estos tenían una condición subalterna, estaban a disposición del patrón.

El modelo productivo era:

(...) aquel consolidado a través de una estructura basada en actividades económicas de agricultura extensiva-ganadera orientada al intercambio comercial con Chile y cuyas relaciones de producción fueron de domino irrestricto entre los propietarios de la tierra, del ganado y articuladores del intercambio comercial, a través de la incorporación coactiva de la fuerza de trabajo (Gago, Ávila, 1990:11).

La estructura de clase que plantean los autores es la siguiente: oligarquía, compuesta por hacendados, comerciantes y alta burocracia; la pequeña burguesía (arrieros, comerciantes, burocracia, artesanos) y proletarios y semiproletarios (peones, gañanes, jornaleros, boyeros, troperos).

1880-1980: CIEN AÑOS DE DESARROLLO DEL CAPITALISMO SOBRE LA BASE DE LA VITIVINICULTURA

En cien años (1880-1980) la economía de la provincia sufrió cambios fundamentales, reflejando de una manera particular los cambios del país. Este pasó de ser agrícola-ganadero a agrícola-industrial, con predominio de relaciones capitalistas y dependiente de los países de gran desarrollo industrial. La provincia pasó de una economía pastoril a una economía de base agraria que realizaba la transformación industrial de productos agrícolas, de una forma precapitalista a una forma fundamentalmente capitalista y de población rural a población urbana.

Sintéticamente podemos plantear, para el Valle de Tulum, tres etapas:

Etapa 1880-1930: Paso de una economía precapitalista a una capitalista.

La vitivinicultura fue el factor dinámico. La economía agropastoril estaba basada en el cultivo extensivo de cereales y forrajes, con predominio del latifundio, dirigido a un mercado externo. La economía agroindustrial se basaba en cultivos intensivos (la vid), con mayoría de pequeñas y medianas explotaciones y una producción con valor agregado de carácter industrial, dirigida al mercado nacional. Fue la gran etapa de desarrollo del valle de Tulum y de retroceso y extinción de la economía pastoril. Pero en los departamentos del norte -especialmente Jáchal-, siguió predominando la actividad anterior. La provincia tuvo un factor dinámico que originó y desarrolló una nueva estructura económica que desplazó a la anterior, pero a través del desarrollo desigual y de la explotación capitalista.

Etapa 1930-1980: Periodo de consolidación y crisis.

Fueron cincuenta años que marcaron el desarrollo máximo del proceso y su quiebre paulatino. Se produjo la consolidación, cristalización y estancamiento de la estructura monoprodutora y monopólica vitivinícola. Se consolidó el predominio total del modelo vitivinícola en la provincia, provocando la regresión económica de los departamentos más alejados, particularmente Jáchal. En San Juan se constituyó en una región central en el valle de Tulum, con una economía regional agroindustrial caracterizada por el monocultivo y monoproducción industrial y la hegemonía de los grupos monopólicos bodegueros y una región periférica, con economía en involución y erosivo proceso emigratorio. En esta estructura alcanzó su mayor desarrollo y cristalizó, develando sus propias contradicciones, que llevaron, ya en la órbita de la dominación capitalista mundial, a una etapa de decaimiento y transición.

Con el nuevo modelo de acumulación se desarrollaron nuevas relaciones de producción, de carácter netamente capitalistas. La estructura de clases que se configuró estaba constituida por:

Gran burguesía (bodegueros, hacendados, comerciantes, alta burocracia);

Pequeña burguesía (chacareros, medianos y pequeños viñateros, profesionales, burocracia, pequeño comercio, empresarios de la industria, servicios) y

Proletarios (obreros bodegueros, obreros golondrinas, peones, jornaleros, cosechadores) (Gago, Ávila, 1990).

Etapa 1990-2010: Diferimientos impositivos y megaminería.

El Régimen de promoción económica para las provincias extrapampeanas se aplicó en la provincia de San Juan a través de los diferimientos impositivos. Se trataba de un régimen de promoción económica consistente en diferir el pago de impuestos. Esto significó el desarrollo de grandes unidades productivas con uso de moderna tecnología, nuevas formas de cultivo, plantas tratadas genéticamente y concentración de tierras. Su objetivo era captar importantes inversiones de capitales nacionales y extranjeros, muy especializados en el cultivo, con técnicas avanzadas de riego (por goteo y microaspersión). Esto produjo cambios importantes en la economía con la integración e interpenetración de mercados y servicios a nivel internacional. La vitivinicultura sufrió un proceso de reconversión a favor de grupos minoritarios con gran concentración. En Huaco se instaló uno de estos diferimientos, no así en Mogna.

Su aplicación estaba dirigida a producir un cambio en la estructura productiva logrando la diversificación. Dado el desplazamiento del Estado con su inacción en el equilibrio del mercado, de acuerdo a las concepciones del modelo neoliberal, dicho espacio fue ocupado por grupos económicos beneficiados, los sectores concentrados del poder económico. (Tinto, Lirussi, 2001). Según estas autoras su aplicación en la provincia de San Juan tuvo los siguientes resultados:

- Escaso aumento de nuevas tierras a la producción ya que se compraron muchas propiedades por una sola firma beneficiaria.
- Aumento de la superficie promedio de las propiedades por el proceso de concentración.
- Descenso del número de pequeñas y medianas explotaciones, que fueron quienes perdieron en esta etapa.
- Pérdida de ingresos en las propiedades no integradas.

En esos años el pequeño y mediano productor agrícola no estuvo integrado a la cadena productiva, ya que:

(...) vende su producción a precio condicionado por su baja condición de negociación, con un perfil tradicional, poco receptivo a los cambios, justificado por la ausencia de posibilidades de capacitación y financiamiento y por la falta de recursos para modificar su estructura productiva. Estos elementos se constituyen en las causas más comunes de expulsión de los agricultores del sector. Este grupo de los “no integrados” viene sufriendo un duro proceso de empobrecimiento, que en algunos casos, ha llegado a provocar situaciones de insolvencia y quiebra. (Tinto, Lirussi, 2001,11).

De la Torre escribe: El modelo de globalización impuesto a partir de los 90 provocó una fuerte reconversión de la actividad económica en la provincia en donde las políticas aplicadas han influido decididamente en su transformación.” (2007, 8). Esta autora indica que en San Juan hubo un proceso de reconversión en las principales actividades productivas en el cual grandes empresas integradas concentradas obtuvieron una renta extraordinaria dados los bajos costos de producción que podían imponer la venta de sus productos al mercado nacional e internacional a precios dólar, ante la subordinación de los otros sectores productivos, especialmente de la actividad vitivinícola. Así el proceso de reconversión no implicó una diversificación productiva

agrícola, sino una concentración de capital que favoreció a un grupo reducido, particularmente a los capitales transnacionales, provocando la pérdida económica de pequeños productores y las PYMES.

El modelo impulsa la actividad de exportación: los productos son el oro, uvas frescas, mostos, vinos. El aporte de las exportaciones mineras tiene un papel creciente en la economía provincial.

Amparada en la Ley 24.228 de minería argentina de 1993, se inició la actividad de megaminería de oro en la provincia, con la instalación en la primera década del presente siglo de tres grandes emprendimientos (entre otros); dos en la cordillera andina y otro en zona de precordillera, en Gualcamayo, departamento de Jáchal. La gran expansión de este tipo de minería ha configurado un modelo de actividad extractiva basada capitales trasnacionales, con una forma de explotación que afecta en gran medida al medio ambiente y que, a la manera de una factoría, deja muy pocas regalías en la provincia. Afecta de todas maneras una serie de actividades y la vida de la provincia, convirtiéndose en un factor externo de poder económico que se reconvierte en poder político.

Pueden sintetizarse las diferentes etapas entre Argentina, San Juan y Jáchal de la siguiente manera:

Argentina	Modelo agroexportador (1880-1930)	Sustitución de importaciones (1930-1973)	Modelo aperturista (1976-2002) Nuevo modelo (2003)
San Juan Provincia	Etapas de transformación (1880-1914) (Despegue de la vitivinicultura)	Concentración del valle del Tulum como centro económico (1930-1960) (Economía regional)	Retracción de la economías regionales (Después de 1960) Cambio acentuado (Después de 1980)
San Juan (Valle del Tulum)	Despegue de la vitivinicultura (1895-1941)	Consolidación y crisis del modelo vitícola (1914-1960)	Terciarización de la economía (1960-1990)
Jáchal	Economía de tráfico Auge (1820-1900) Decadencia (1900-1930)	Cultivos Intensivos (1930-1960) Producción hortícola Transformación	Consolidación y crisis de cultivos intensivos (1960-1995) Diferimientos y megaminería (1995-2010)

JÁCHAL: ETAPAS ECONÓMICAS DESDE SU FUNDACIÓN

Toda la etapa del siglo XX es el de las transformaciones sucedidas en Jáchal con el desarrollo capitalista. Planteamos que en la región hubo un desarrollo lento y tardío del capitalismo, que se verificó en otras regiones del país.

En Argentina el desarrollo del capitalismo en el agro no siguió el camino prusiano (desarrollo a partir de las grandes haciendas) ni el camino americano (desarrollo a partir de las pequeñas granjas), sino un tercer camino, el de “continuar con la explotación extensiva y destinar al arrendamiento una parte de la superficie del latifundio, quedando el régimen productivo en una situación intermedia.” (San Esteban, 1975:120).

Ese camino no se verificó de la misma manera en el norte sanjuanino; la explotación cambió de extensiva a intensiva y el latifundio fue decayendo paulatinamente. Se produjo un desarrollo desigual entre regiones que tienen formas de producción distintas. Las disparidades regionales explican dimensiones y características diferentes, de las actividades y formas productivas de la población y las localidades que investigamos:

La Argentina presenta una situación de desarrollo desigual en la que se combinan regiones con formas de producción distintas (definidas básicamente por la separación del productor directo y los medios de producción, asociada a la acumulación de capital con base en la compra-venta de fuerza de trabajo), con regiones en las que están presentes en forma significativa formas de producción no específicamente capitalistas del tipo de la pequeña producción mercantil (con productores directos de base familiar que no contratan trabajo asalariado y que operan por cuenta propia, con sus medios de producción). (Villareal, 1978:83).

Villareal plantea que:

(...) la hipótesis básica es que la combinación de formas de producción no capitalistas -que giran alrededor de la pequeña producción mercantil- con “islotos de desarrollo capitalista” estancados, en el contexto de un proceso de reproducción simple en el que no se amplían la escala productiva ya que el entorno no propicia nuevas inversiones o reinversiones, genera un clima social de pobreza, desocupación, emigración de pobladores jóvenes y atraso en general. (1978: 84-85)

En tanto que:

(...) el desarrollo desigual se entiende como el resultado de un proceso histórico de las relaciones sociales de producción y de las fuerzas productivas, que se expresa concretamente en diferentes formaciones sociales localizadas territorialmente, en las cuales se expresan las especificidades de cada sociedad y las relaciones generales que se establecen con el sistema-mundo. La desigualdad del desarrollo se reproduce en los ámbitos sectoriales y territoriales, así como en las diferentes esferas de la sociedad, la economía, la política y la cultura, por lo que se plantea que el proceso de desarrollo es multidimensional. (Ortegón, 2000, n. d).

El desarrollo desigual produjo que el capitalismo se desarrollase con pujanza en el valle de Tulum. Otras zonas del interior de la provincia, en particular del norte, quedaron afuera del modelo nacional; la industria vitivinícola ingresaba con sus productos en el mercado del Litoral, Jáchal quedaba afuera. Comenzaba una larga penuria en el departamento norteño.

Jáchal fue fundada el 21 de junio de 1751, por decisión de la Junta de pobladores de Chile y tuvo un carácter independiente de San Juan. La región era poblada por los capayanes, pueblo vinculado a la nación diaguita, el cual tenía una economía de incipiente agricultura. La minería constituyó la actividad económica de los españoles, la cual tuvo cierta importancia con la explotación del oro de las minas de Huachi y Hualilán -que ya explotaban los capayanes- para proveer a la Capitanía General de Chile, de la cual dependía. A la Villa de Jáchal convergían los caminos provenientes de las minas y otro camino comunicaba con Coquimbo, en Chile, adonde era llevado el oro. Jáchal tuvo una etapa de esplendor ya que también se desarrolló la agricultura y el comercio con el norte, mientras que San Juan se encontraba en un estancamiento económico.

Posteriormente la creación del Virreinato del Río de la Plata, en el cual se integró a Cuyo, produjo un cambio administrativo y económico que significó para Jáchal el quiebre de su economía minera, ya que se rompieron los lazos con Chile. La población se dispersó, decayendo también la actividad agrícola y comercial.

La segunda etapa fue la etapa floreciente que abarcó el período 1850-1900. Es la etapa “dorada” de la formación agraria precapitalista; la economía ganadera y la producción extensiva convirtieron a Jáchal en un “puerto”, una zona económica dinámica. La economía se basaba en el tráfico de ganado en pie a Chile. A los campos de Jáchal llegaba el ganado vacuno proveniente de La Rioja, Córdoba, San Luis y era engordado en las grandes pasturas de Huaco, Punta del Agua, La Pampa, Niquivil.

Luego de la invernada el ganado era transportado en arrias a través de los pasos cordilleranos hacia los mercados de las provincias de Atacama y Coquimbo. El ganado era destinado a la alimentación de los trabajadores mineros del noroeste chico chileno. Los arrieros, a su regreso traían productos europeos que llegaban al puerto de Coquimbo. El activo comercio de los jachalleros abarcaba el tráfico de mulas y productos regionales con el norte argentino y también llegaban a Bolivia. Llevaban semillas de alfalfa al Litoral, cueros a Córdoba, harinas a La Rioja, Catamarca, San Juan. Se explotaba -en pequeña escala- la minería.

A Jáchal llegaban representantes de empresas mineras para comprar ganado para los mineros. Los empresarios chilenos pagaban con metálico y con moneda europea; ese medio circulante tenía igual valor en ambos lados de la cordillera. La economía de tráfico de ganado permitió acumular fortunas; era la base del poder del grupo terrateniente, que tenía un control integral del ciclo ganadero, el engorde y comercialización.

El tráfico de ganado implicaba la actividad agrícola complementaria de las forrajeras pero también otra, la del cultivo de cereales con destino a los molinos para su molienda. Esta actividad tuvo una mayor importancia hacia 1930, al final de esta etapa de auge.

Las relaciones productivas centrales eran terratenientes y criados, que eran relaciones de subordinación. No eran campesinos independientes, sino ligados de por vida con los señores de la tierra en cuyas propiedades vivían. En estas relaciones serviles los criados consideraban a sus patrones como benefactores, no como explotadores. No predominaban las relaciones salariales. También había campesinos sin tierra: los puesteros, que trabajaban las tierras del propietario y en pequeñas explotaciones agrícolas. Estos desarrollaban una economía de subsistencia, básicamente a través del cultivo de trigo y molienda en el molino, con las actividades solidarias de la minga en el alza y la trilla (Casas, 2004).

En esta época Jáchal era el espacio económico más importante de la provincia. En el Valle del Tulum había una situación crítica ya que carecía de una actividad económica de importancia.

La tercera etapa fue la época decadente, como la denomina J. Pickenhayn (2002), y ello tiene por causa el desarrollo de la producción vitivinícola en el Valle del Tulum. Con la decadencia de la actividad minera en el norte chico chileno y la legislación de protección a la ganadería chilena decayó la economía de tráfico de ganado. Hubo

decisiones políticas que frustraron la posibilidad de recuperación: se prohibió el paso de ganado en pie a Chile, salvo por Las Cuevas, en Mendoza. Esta decisión favoreció a Mendoza y sus intereses pero condenaron a Jáchal, produciéndose un abrupto derrumbe económico.

El ferrocarril llegó a Jáchal en 1931, cuando el proceso de decadencia económica era irremediable y éste, en lugar de ser una estación que uniera en su prolongación con el norte argentino, finalizó en Jáchal. A través del ferrocarril llegaron productos manufacturados, entre ellos la harina, que provocó la lenta caída y pérdida de los molinos harineros, ante la imposibilidad de competir con el trigo y la harina (por su precio y calidad) que provenía del Litoral.

Según Díaz y Luna (1991) entre 1914 y 1934 hubo un período de cambios. Hubo crisis del trigo, por mayor importación de harina del litoral. Se expandió el proletariado rural aunque predominaba el trabajo familiar (en el campesinado) y subsistían los criados, aunque ya era una relación en decadencia. Comenzó a incorporarse maquinaria para la cosecha.

Entre 1934 y 1947, decayó la semilla de alfalfa y se recuperó la producción de trigo, aunque no en los niveles anteriores. Avanzaron los cultivos anuales: olivo, tomate, cebolla.

Después de 1947: Fue la etapa final de los cultivos extensivos y desarrollo de los intensivos. Los grandes propietarios arrendaban sus tierras a agricultores sin tierra (sistema de aparcería). Hubo mayor parcelación y compra de tierras: de 4718 parcelas, 3682 (el 78%) eran menores a diez hectáreas, en tanto que emigraron las familias que habían sido ganaderos tradicionales. Se definió así el paso de la sociedad pastoril a la sociedad agrícola comercial. En ese tránsito la economía campesina se había desarrollado relativamente.

A nivel nacional se incrementó la cantidad de propietarios de tierra; después aumentó el número de obreros asalariados (entre 1960-1974). En esa etapa, para Susana Torrado, “Argentina puede ser caracterizada como un país con un grupo numeroso de minifundios que producen pocas tierras coexistiendo con una gran concentración de la tierra” (1994:171).

Esta etapa habría sido la de mayor desarrollo de la economía campesina, al menos en la cantidad de propietarios en Jáchal. La disgregación de propiedades terratenientes produjo al acceso a la tierra de una parte de la población, a través de

pequeñas propiedades, como sucedió en Huaco, con la parcelación y venta de fracciones de las tierras de los Dojorti.

El cambio estructural acaecido fue profundo; Jáchal, de región central, devino en periferia de la periferia, ya que el Valle del Tulum se convirtió en periferia de Mendoza y esta lo era en relación a la Pampa Húmeda. Buscando la salida de la crisis se produjo el cambio a cultivos intensivos, basado en pequeños predios. Apareció la figura del pequeño productor y del obrero rural. Se produjo un relativo desarrollo capitalista, con una débil inserción económica a través de la producción hortícola (cebolla, tomate). El desarrollo industrial fue muy pequeño y en la etapa de sustitución de importaciones, se montó una empresa fabril alimenticia La Clancay, que posteriormente desapareció. En las condiciones de la globalización la agricultura prácticamente sobrevive en una crisis casi terminal de la producción de cebolla sin alternativas serias de desarrollo.

Los molinos, que pudieron sobrevivir por el relativo aislamiento de Jáchal, finalmente decayeron. La producción harinera fue importante aun cuando ya había declinado la economía de tráfico. El ferrocarril terminó con las fronteras regionales, subordinando al interior al bloque dominante porteño e instaurando una nueva organización espacial.

La época dorada de los alfalfares y triguales una vez acabada, abrió paso por necesidad perentoria y como estrategia alternativa, a la economía de cultivos hortícolas. La década del 40 fue decisiva para el cambio de actividad económica y se consolidó en los años 60. La transformación significó un cambio brusco, que tuvo las características del paso de una economía y sociedad pastoril a una economía y sociedad agrícola comercial. Este cambio puede expresarse, sintéticamente, de la siguiente manera (Casas, 2004):

Agricultura extensiva	Agricultura intensiva.
Alfalfa - trigo.	Cebolla - tomate.
Compra- engorde- arrias de ganado a Chile	Producción para la exportación de cebolla al litoral y Brasil
Producción harinera y auto abastecimiento	Importación de harina y dependen del mercado para todo consumo.
Propiedad terrateniente	Pequeña o media propiedad

Mayor superficie cultivada	Decrecimiento de la superficie
Terratenientes ganaderos molineros y comerciantes	Agricultores medios y comerciantes
Importante población (1869: 20% de la población pcial.)	Población declinante (1991: 3% de la población pcial.)
Población rural (1914: 91%)	Población en lenta urbanización (2010: 49% de población rural)
Relaciones patriarcales	Relaciones salariales
Puesteros-criados	Aparceros- obreros rurales
Relaciones precapitalistas (criados, medieros)	Relaciones capitalistas, con subsistencia de relaciones precapitalistas
Producción artesanal	Pequeñas empresas industriales

Por lo planteado anteriormente, podemos destacar que en Jáchal, a partir de la conquista española, se sucedieron tres etapas importantes en su historia económica. La primera es la fase de auge minero (1751-1800), ya que a partir de la fundación de Jáchal comenzó a explotarse la minería en forma rudimentaria. Los requerimientos de metal provenían de la Capitanía General de Chile, del cual Jáchal integraba como parte de Cuyo. Se desarrolló la actividad agrícola y ganadera como complemento a la minera. La segunda fase, fue la del ciclo ganadero (1850-1900), en la que Jáchal tuvo un papel fundamental en la región. El ganado provenía de otras regiones y se vendía en Chile. Había grandes extensiones de cultivos de alfalfa, estimándose que eran 10.000 hectáreas. La actividad ganadera extensiva era la fundamental, pero también había una importante producción cerealera y la actividad de los molinos que producían harina para consumo local y exportación. Si la etapa ganadera de Jáchal era de esplendor, en el Valle de Tulum la etapa era de decadencia.

La tercera etapa comprende el siglo XX, como un siglo de cambios hacia el capitalismo. Con el desarrollo de un nuevo modelo económico se expandió el mercado nacional, bajo la hegemonía de Buenos Aires, basado en la actividad cerealera y ganadera. Cambió el centro económico y San Juan se integró al nuevo modelo a través de la vitivinicultura, producción no competitiva con la de la Pampa Húmeda. En cambio, Jáchal comenzó su decadencia. Su producción harinera a la larga no podía competir con la del Litoral. Bajó la producción minera en el Norte Chico de Chile y

decaió la demanda de ganado en pie. La economía jachallera no tuvo forma de incluirse en el nuevo modelo. Cuando llegó el ferrocarril, éste tuvo un efecto negativo, ya que llegaron productos importados, la harina entre ellos, que arruinaron la producción local. El desarrollo del valle de Tulum determinó el estancamiento económico de Jáchal. La relación histórica anterior se invirtió en desmedro del departamento norteño.

Hubo una transición con el desarrollo de la agricultura hortícola (1930-1950). Se basó en el cultivo de pequeñas propiedades y del uso de la tierra en arriendo. La producción del tomate tuvo un cierto auge, pero predominó la cebolla, la cual aún se sostiene, pero con muchos altibajos en los precios del mercado. Hubo un proceso de mecanización en las actividades rurales cuando fueron incorporadas máquinas trilladoras.

Esta fue la etapa de expansión de la agricultura campesina. Era elevado el porcentaje de propiedades explotadas por sus dueños en tanto que se extendió la pequeña propiedad campesina basada en el trabajo familiar. Se conformaba crecientemente la figura del peón u obrero rural y la de los campesinos semi asalariados. El arrendamiento y la aparcería tenían cierta importancia ya que eran formas de acceso a la tierra para agricultores sin tierra y la forma que los terratenientes, en plena decadencia hacían explotar sus tierras. Desde 1939 se produjo el desarrollo de los cultivos intensivos.

Hacia la segunda mitad del siglo los grandes propietarios en Huaco (de 50 a 300 Has.) eran el 11%; los medianos (10 a 50 Has.) eran el 12% y los pequeños (menos de 10 has.) el 87%. Ya existía una importante subdivisión de predios, habida cuenta que la gran propiedad, la de los Dojorti, fue parcelada. Esto produjo un gran crecimiento de los predios campesinos, pero de pequeña superficie. En otras localidades la subdivisión de la tierra era sensiblemente menor: en Tamberías era del 65%, en San Isidro el 57%; en San Roque el 69%; en Niquivil el 58%, en Entre Ríos era del 26% (Musso, 1994).

El paso de una forma de producción a otra bajo la lógica del capitalismo se produjo lentamente. Fue una etapa compleja de transición y de coexistencia de la propiedad terrateniente, la economía campesina y la propiedad capitalista en el campo. Cada forma productiva encarna clases sociales típicas y un personaje social característico. Los terratenientes tradicionales y los gauchos típicos (arrieros) estaban en declinación. Quedaron propietarios tradicionales pero como remanentes, sin incidencia ni el poder económico que tenían anteriormente. El gaucho desapareció como figura real. Ello creó condiciones para un relativo desarrollo de la economía campesina entre

1930 y 1980. La economía campesina no fue una alternativa al capitalismo ni podía serlo, habida cuenta de la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción del capitalismo. Lo que sucedía era un desarrollo desigual con predominio del capitalismo y su extensión al ámbito rural.

La importancia de la economía campesina no ha sido suficientemente destacada en los estudios locales. Esta economía tuvo un desarrollo dispar, diferente en las distintas regiones del país, en particular donde quedaron fuera del modelo agroexportador y luego del modelo de industrialización por sustitución de importaciones. El campesinado se ubicaba por fuera de las dos clases fundamentales: los propietarios capitalistas y los obreros rurales. Su condición opaca en la estructura la inhibía de desarrollar sus propios intereses; no podía superar su situación subordinada. Era una clase en formación, teniendo a los criados y gauchos como antecesores de clase. Pero no podían advertir su situación subalterna, pues habían surgido estructural e históricamente desde adentro de la misma estructura. Fueron valoradas las relaciones solidarias y tuvieron potencialidad para resguardar y recrear relaciones solidarias de trabajo entre ellos.

El desarrollo de la economía agrícola intensiva permitió la subsistencia en Jáchal hasta que la monoproducción de la cebolla comenzó a presentar crisis periódicas que plantearon un cuello de botella que está en desarrollo actualmente. La actividad minera ha cobrado creciente importancia en los inicios del siglo XXI. Puede hablarse de una cuarta etapa, si bien este proceso está en desarrollo. La explotación de oro en la cordillera frontal andina por parte de empresas canadienses con la lixiviación con cianuro fue resistida por agrupaciones populares. La actividad de la empresa minera Barrick en la alta cordillera del departamento contiguo de Iglesia y de la minera “Argentina” -ambas empresas son de capitales canadienses- en la región conocida como Gualcamayo, al norte de la ciudad de Jáchal, han producido ciertos cambios en la región. Huaco, la población más cercana a la mina de Gualcamayo, está siendo impactada particularmente por esta, dado que es una fuente de mano de obra. La construcción de dos rutas; una que lleva a la empresa minera y otra que enlaza finalmente el llamado corredor bioceánico, el cual une los dos océanos y que se potencia con el proyecto de construcción del túnel internacional de Agua Negra, han producido un importante cambio, en principio como fuente de trabajo.

ESTRUCTURA ECONÓMICA DE JÁCHAL

Jáchal es uno de los cuatro departamentos más grandes en extensión de San Juan, los cuales son periféricos al valle de Tulum, el centro dinámico económico y poblacional de la provincia. Estos departamentos son Calingasta e Iglesia en la zona cordillerana, Valle Fértil, en la zona de sierras pampeanas y Jáchal, en zona de precordillera. Se caracterizan por ser en gran parte montañosos y desérticos, con escasa población instalada en los valles. Constituyen zonas deprimidas y de escaso desarrollo económico.

Jáchal tiene una superficie de 14.749 km², lo cual representa el 18% del territorio provincial. De esa superficie, sólo el 6% es ocupado por asentamientos humanos. La población se instala fundamentalmente en el Valle de Jáchal (cerca del 75%) y en los valles y localidades cercanas (Niquivil-San Roque, Mogna y Huaco).

Por las características desérticas de la región, el agua es un aspecto central. El río más importante es el Jáchal, el segundo de la provincia, que constituye un subsistema dentro del sistema del río Desaguadero. Nace de deshielos de la cordillera en Catamarca, corre de norte a sur a lo largo de los valles cordilleranos, recibiendo varios afluentes hasta torcer hacia el este en Rodeo, Iglesia. A lo largo de su recorrido por el departamento se localizan Jáchal, San Roque, Niquivil y Mogna. Las aguas del río Jáchal tienen elevada salinidad, la cual se debe, casi desde sus orígenes, a la afluencia del río Salado, el cual contiene altas dosis de sodio y boro, provenientes de las rocas salinas que se encuentran en la parte inicial de su recorrido. Además tiene gran cantidad de material en suspensión, que aporta el río Blanco. Es también un río de caudal escaso, pese a crecidas eventuales. Estas características influyen en los tipos de cultivos posibles y en la extensión de las zonas cultivadas. Calidad y cantidad de las aguas marcan de manera taxativa a los grupos humanos que se ubican en pequeños espacios en los valles, dentro de una región desértica y montañosa. La característica de las aguas implica que los cultivos sean restringidos a aquellos que pueden soportar los altos grados de salinidad.

El segundo río en importancia en el departamento es el río Huaco, que irriga los valles de La Ciénaga y Huaco. Este río actualmente no tiene nacientes, ya que estas quedaron sepultadas bajo los sedimentos del dique Los Cauquenes, que fue construido en la zona conocida como Boca de la Quebrada, lugar de las nacientes. Este dique recibe las aguas sobrantes del canal del Norte y de las aguas de regadío, del río

Maturrango (antiguo cauce del río Jáchal) y eventualmente, del río de las Carretas. El problema de la salinidad es un aspecto crucial en las aguas del río Huaco, ya que las aguas acumuladas en el dique incrementan la salinidad.

El dique de Pachimoco, situado en oeste de la ciudad, es el partidador de aguas del río Jáchal, del cual se derivan el canal del sur, que irriga el costado sur del valle de Jáchal y el canal del norte, que permite irrigar toda la zona conocida como la Pampa jachallera. El dique Cuesta del Viento, si bien construido en el departamento de Iglesia, influye directamente sobre Jáchal. Por un lado, permitiría irrigar el doble de tierras actualmente en cultivo, si se construye un nuevo sistema de regadío. Por otro lado, las aguas del río ya no arrastran la masa de nutrientes que antes llevaban, las que quedan contenidas en el lago del dique, lo cual influye en la calidad del agua.

Jáchal está relativamente aislado de otras regiones de San Juan y de La Rioja por las cadenas montañosas y las travesías desérticas. Es en gran parte una región árida con subdesarrollo económico.

LA POBLACIÓN

Bastan las cifras de población del departamento, según los registros censales, para evidenciar que existe una grave situación demográfica.

1869 :	12.040
1895 :	12.591
1914 :	13.097
1947 :	17.129
1960 :	19.264
1970 :	18.644
1980 :	18.866
1991 :	19.995
2001 :	21.018
2010 :	21.812

Si bien la participación de la población de la provincia con respecto al país descendió tomando los dos años extremos de los censos realizados en la historia del país a la mitad (1869: 3,3% - 2010: 1,76%), la población de Jáchal descendió de manera muy aguda en su participación en la población total de la provincia; de un 20% que registraba

en 1869 a un 3,2% en 2010. En 141 años la población de Jáchal aumentó en sólo 9772 personas (un promedio de 69 personas por año). Jáchal tiene un bajo crecimiento intercensal con respecto a la media provincial, lo cual denota su estancamiento demográfico. Entre 1914 y 1947 hubo un crecimiento poblacional dentro del modelo nacional de sustitución de importaciones, que en el centro económico de la provincia, se verificó en la expansión de la industria vitivinícola y en Jáchal con el proceso de conversión a la agricultura intensiva. Posteriormente se produjo el derrumbe demográfico de las décadas de 1970-80, que expresaban las crisis de la vitivinicultura y su repercusión en los departamentos más pobres. En la década de 1990-2000 se evidenció una cierta recuperación de la tasa de crecimiento poblacional.

El proceso de emigración es erosivo, ya que es cercano a la tasa de crecimiento vegetativo. Fueron necesarias tres décadas para que la población de Jáchal superara la población de 1960. La emigración entre 1970-1980, que fue general en la provincia, significó para Jáchal el abandono de pequeñas localidades, que quedaron prácticamente desiertas. Puede perfilarse una corriente migratoria de las zonas más alejadas del departamento (puesteros, pequeños asentamientos aislados, localidades marginadas) hacia localidades de población media (Villa Mercedes, Pampa Vieja, San Isidro), hacia Jáchal o fuera del departamento. Otra corriente es la emigración de la población urbana y de localidades medias hacia San Juan y también hacia otras provincias como Río Negro, Mendoza, Neuquén y Córdoba. Este constante drenaje de población afecta en particular a los grupos etarios más jóvenes del departamento. Esta emigración tiene como causa las escasas posibilidades de lograr una inserción laboral adecuada en la zona y -en menor grado- la de realizar estudios universitarios. La emigración se destaca en la pirámide poblacional, alterándola -al achicarse- en el grupo etario de 15 a 34 años. Esta es una de las características de las zonas deprimidas con estancamiento económico y poblacional. La emigración es para el departamento un fenómeno persistente, que puede mantenerse como “normal” o aumentar. La población del departamento se distribuye de la siguiente manera, según el Censo Nacional de 2001:

Cuadro N° 1. Población por localidades. Jáchal. Valores absolutos y %. 2001.

Localidad	Población	%
San José de Jáchal	10.993	52,5
Villa Mercedes	1.139	5,4
Huaco	975	4,6
Niquivil	910	4,3
Pampa Vieja	566	2,6
Tamberías	415	1,9
Gran China	256	1,2
San Isidro	127	0,6
Mogna	111	0,5
Resto del departamento	6.549	26,4
Total	21.018	100,00

Fuente: INDEC. Censo Nacional de Población.2001.

La ciudad de Jáchal es la tercera ciudad de la provincia por el número de sus habitantes, después del Gran San Juan y de Caucete. La ciudad abarca el 52% de la población departamental, siendo el centro comercial, económico y administrativo más importante del norte sanjuanino. Jáchal es una ciudad de actividad terciara, de edificación tradicional, que conserva la cuadrícula original de su fundación, pero que va cambiando lentamente su aspecto con la construcción de barrios nuevos y que se va extendiendo hacia el este y hacia el oeste de la margen sur del valle de Jáchal.

Un 17% de la población vive en pueblos (entre 500 y 2000 habitantes). Esta población tiene un cierto grado de urbanización y concentración de viviendas, en tanto que a la vez presentan características de población extendida. En todo caso están ligadas a actividades inmediatamente rurales.

Un 7% se ubica en pequeñas localidades (Gran China, San Isidro, Mogna). La localidad de Mogna se encuentra muy aislada del resto del departamento. El resto de la población es población extendida, dispersa o aislada. Localidades de población extendida son Bella Vista, Entre Ríos, El Fical, la Quebrada, Tamberías, Pampa del Chañar, La Legua. La población dispersa y/o aislada comprende a pequeños grupos: los llamados puesteros que viven en lugares de difícil acceso (La Ciénaga de Huachi, La

Isla, Punta del Agua, Costa de Pimpa, Gualcamayo y puestos aún más aislados). Un caso singular como ejemplo elocuente de la emigración, es el de Tucunuco, lugar que está ubicado al costado este de la ruta nacional N° 40, que une a San Juan con Jáchal, a aproximadamente a 40 km. de esta última ciudad, que se encuentra actualmente despoblado, en tanto que en 1976 tenía 95 habitantes.

ACTIVIDAD AGRÍCOLA

El departamento de Jáchal tiene una actividad fundamentalmente agrícola. La actividad ganadera, que tuvo anteriormente gran importancia, ha declinado, ya que en el caso del ganado vacuno no alcanza para abastecer el consumo local y en el caso ganado caprino, que fue importante en las zonas geográficamente más alejadas, actualmente tiene menor importancia. La minería adquiere mayor relieve por el volumen de su producción, pero actúa a manera de enclave: solamente absorbe una parte de mano de obra y las regalías que deja en la localidad son ínfimas en relación a las utilidades que obtiene.

En el valle de Jáchal se encuentra la zona agrícola más importante del departamento. Habida cuenta que el río Jáchal atraviesa transversalmente el valle, este queda dividido en dos partes. En la zona sur se encuentra la ciudad de Jáchal con una escasa superficie cultivada. En la zona norte se encuentra la zona agrícola por excelencia: la pampa jachallera. Huaco, San Roque-Niquivil y Mogna constituyen valles de cultivo de relativa importancia.

El siguiente cuadro muestra la distribución de las explotaciones agropecuarias (E.A.Ps.), según escala de extensión.

Cuadro N° 2: Explotaciones agrícolas por escala de extensión y superficie.
San Juan y Jáchal.2002.

	Cantidad y superficie	Escala de Extensión (Hectáreas)					
		Total	Hasta 5	5,1 a 10	10,1 a 25	25,1 a 100	+de 100
Total Prov.	E.A.P.	8.509	3.403	1.458	1.309	1.190	496
	Has	756.225	8.633	11.085	22.407	59.493	654.503
Jáchal	E.A.P.	1.088	430	224	190	147	65
		100%	39,5%	20,5%	17%	13%	6%
	Has.	18.265	1.042	1.680	3.017	3.481	9.048
		100%	6%	9%	16,5%	19%	49%

Fuente: Cuadro elaborado a partir de datos del INDEC. Censo Nacional Agropecuario, 2002.

Las explotaciones agrícolas y la superficie que ocupan por escala de extensión denotan el nivel de concentración de la tenencia de las tierras. Se destaca que sólo una pequeña fracción de la superficie está en cultivo. El resto es tierra inexplorada o destinada a otros usos, siendo las propiedades latifundistas las de menor uso productivo pero una parte de esas tierras que son utilizadas cuentan con un equipamiento y nivel de producción adecuado. Por otro lado predomina la pequeña propiedad, ya que el 39,5% de las propiedades abarcan solo el 6% de la superficie; el promedio de superficie de cada parcela es de 2,4 hectáreas.

De los datos originales comprendidos en la categoría de propiedades de menos de 5 hectáreas el 14% tienen una extensión de hasta 1 hectárea; de 1,1 a 3 has. el 18%, en tanto que el 11% son parcelas de 3,1 a 5 has. Estos datos, referidos a las explotaciones en uso agrícola real, develan la estructura minifundista predominante.

El minifundista se encuentra en una situación económica crítica. Su capacidad productiva, en principio, es de autosubsistencia, pero debe volcarse a una producción para el mercado. Para ello no cuenta con los recursos de capital y tecnología necesarios, realizando una utilización sin rotación de tierras, lo cual produce la agostación de estas y su posible abandono al tornarse de baja productividad.

El minifundio, producto de subdivisiones constantes de la tierra, es una unidad de bajo nivel productivo, que expulsa a los hijos del propietario de la tierra y que obliga

al mismo propietario a buscar otras formas de subsistencia. Otro aspecto, unido a este y que agrava la situación, es el minifundio hídrico, que veremos en Huaco y Mogna.

Una franja productiva importante se encuentra en las explotaciones pequeñas (3 a 5has.), que comprende a las explotaciones agrícolas familiares. Estos son pequeños productores que cultivan lo que está dentro de sus posibilidades, dadas las limitaciones que se le imponen.

En el otro extremo se observa la concentración latifundista de la tierra. Sólo el 9% de las propiedades concentran el 48% de las tierras, siendo el promedio de superficie de las explotaciones de 1073 has. En estas propiedades la mayor parte de la tierra es inculta. En el minifundio se produce un uso intensivo de la tierra, como explotaciones agrícolas familiares, en el latifundio predominan las tierras inexploradas.

En las propiedades de 10 a 25 hectáreas puede perfilarse una pequeña burguesía rural. En las propiedades más grandes hay formas de contratistas o administración, con una relativamente importante inversión de capitales, tecnología y diversificación de la producción. En el estrato de grandes propiedades se pueden diferenciar las destinadas a los cultivos intensivos tradicionales, a los recientes diferimientos impositivos que actúan como enclaves en la región, como empresas modernas con producción destinada al mercado exterior.

El régimen de tenencia de tierra sobre la superficie de las explotaciones es el siguiente:

Cuadro N° 3: Tenencia de tierras según tamaño de las propiedades. Jáchal.2002.

• Propiedad o sucesión indivisa	9.605has.	53%
• Aparcería y arrendamiento	2.098 has.	12%
• Contrato accidental	1.165 has.	6%
• Otros	4.350 has.	24%
• Ocupación	518 has.	3%
• Otras formas combinadas	385 has.	2%

Fuente: Cuadro elaborado a partir de datos del INDEC. Censo Nacional Agropecuario. 2002.

Predomina la propiedad personal sobre la tierra y la explotación directa del productor con su familia. No obstante la aparcería es una figura de cierta importancia en la actualidad, como antes lo fue el arrendamiento. El arriendo y aparecería se realizan

sobre las tierras en explotación, no sobre tierras improductivas, por lo cual tienen, en realidad, mayor relevancia como formas de tenencia y explotación de la tierra. Estas dos formas remiten a propietarios ausentes que alquilan la tierra fundamentalmente a campesinos o a productores sin tierra.

Por otro lado se verifica una tendencia histórica de disminución y de estancamiento de la tierra usada para la producción. Además una parte importante de los títulos no está saneada, factor que interviene negativamente para que los propietarios puedan acceder a créditos. Otro problema existente es el del minifundio hídrico, ya que muchos propietarios no pueden pagar los costos del canon de riego, tal que les permita regar toda la propiedad. Ello provoca que haya una importante cantidad de tierras sin explotar. El sistema de arriendo y el canon de aguas conspiran contra la producción e impiden realizar mejoras en las tierras. De 18.000 hectáreas empadronadas solamente 4000 están en uso y la mitad de estas están cultivadas, según el Censo Agropecuario de 2002.

A ello debe agregarse que la capacidad del sistema de regadío es limitada. La red de canales es de 300 km. de longitud, pero sólo el 29% está impermeabilizada.

El cultivo de la cebolla es el más importante en la actividad económica y en el ritmo que marcan sus valores en el mercado en la vida de la zona. El rendimiento de la cebolla es de 900 bolsas de 25 kg. c/u por hectárea promedio, pudiéndose llegar en el mejor de los casos, a 2000 bolsas por hectárea, según estiman los técnicos de INTA. El rendimiento real es bajo en relación a la región de Bahía Blanca, (principal zona cebollera del país) donde es de 1700 bolsas por hectárea y también con relación de Santiago del Estero, (segunda zona en importancia). Dentro de la provincia, el departamento con mayor producción de cebolla es Pocito. El lugar que ocupa Jáchal en esta producción es secundario. En comparación con otras regiones del país el cultivo de cebolla tiene altos costos. Estos costos se atribuyen a lo que deben desembolsar los productores por el arrendamiento, el breve tiempo de alquiler de tierras, la no realización de mejoras, la semilla de baja calidad. A ello se puede agregar el agotamiento de los suelos, los costos de los elementos para la cultura de la tierra, la escasa tecnificación existente.

Otro importante problema se presenta con las bruscas oscilaciones de los precios de la cebolla. La caída de los precios se debe a la extensión de las zonas cultivadas con cebolla en la región productiva por excelencia del país, Bahía Blanca, lo que incrementa la producción y presiona sobre la oferta. Para Jáchal el problema se acrecienta, habida

cuenta de que los costos de producción son más elevados que en las demás zonas productoras de cebolla.

El sistema de comercialización de la cebolla destaca en primer lugar la oferta atomizada, desorganizada de los pequeños productores, propietarios y arrendatarios, que esperan que vayan a comprarles la producción, ante la demanda que tiene grados de concentración monopólica de los compradores externos a la región, intermediarios que imponen sus precios logrando un gran margen de ganancia. Solamente un grupo muy concentrado de grandes productores, está en condiciones de comercializar su propia producción y también de otros, pudiendo discutir con los intermediarios los precios.

El mercado de la cebolla presenta grandes oscilaciones de precios a través de procesos cíclicos. Esto significa un problema central en la economía del departamento: se produce una alta vulnerabilidad de los productores, que afecta a toda la población. Según los técnicos del INTA la alternativa no está solo en la ruptura del monocultivo ya que, en última instancia, la decisión de los productores de plantar cebolla pese a los procesos cíclicos, es racional. Cuando decae el precio de la cebolla de Jáchal, aumenta en otras regiones productoras del país, por lo cual el problema radicaría en la intermediación que se lleva las ganancias.

De todos modos, no es posible abandonar el monocultivo y volver a la producción anterior de cereales y forrajeras. La historia económica de Jáchal demuestra que se vio forzada a la transformación productiva y que esta desembocó en el monocultivo. La infraestructura es ineficiente. El sistema de riego es obsoleto y sin un mantenimiento adecuado. El dique de Cuesta del Viento significó tener agua en abundancia y la posibilidad de duplicación del área productiva. Pero en realidad no significa la solución de dos problemas: la calidad de las aguas dada su salinidad, y la construcción de una red de canales con capacidad suficiente para llevar un mayor caudal de agua, que la red actual no puede contener.

ACTIVIDAD MINERA, INDUSTRIAL Y TERCIARIA

Jáchal ha participado dentro de la provincia con una parte de la producción minera, pero esta se ha incrementado en el curso de la primera década de este siglo debido a la instalación y puesta en marcha de la minera Argentina, en Gualcamayo, dedicada a la explotación de oro con el sistema de lixiviación por cianuro. La minería

impacta sobre Jáchal a través de las empresas instaladas en la alta cordillera y la de Gualcamayo, del empleo relativo de mano de obra y el circuito de movimiento que se crea en torno a la actividad minera (transporte, aprovisionamiento, etc.). Influye en segundo lugar a través de las regalías mineras, con los fondos municipales, y luego con las contribuciones que aportan a organizaciones sociales. Todo ello bajo el escaso porcentaje de regalías que dejan al Estado. No hay datos sobre el monto del aporte de los fondos mineros al departamento ni de la producción y empleo que genera.

La actividad industrial puede perfilarse a través del siguiente cuadro:

Cuadro N° 4: Cantidad de industrias manufactureras por tamaño del establecimiento. Jáchal y Capital.
Prov. de San Juan. 2002. Valores absolutos y %.

	Total	Tamaño de los establecimientos (por personas ocupadas (P.O.))			
		Hasta 5 P.O.	6-10 P.O.	11-20 P.O.	+ de 20 P.O.
Dpto.	21	19	---	1	1
Jáchal	(1,8%)	(1,1%)	---	(1,1)	(1,1%)
Capital	472	357	47	29	42
	(41,7%)	(31,5%)	(4,1%)	(2,5%)	(12,5%)
Total	1.130	815	101	72	85

Fuente: INDEC. Censo Económico 2002.

Con solo 21 establecimientos manufactureros puede perfilarse el escaso grado de desarrollo industrial del departamento, dentro de una provincia cuya actividad industrial es relativa, ya que predomina la rama de alimentación y bebidas (la actividad vitivinícola fundamentalmente).

La mayor parte de los establecimientos son de hasta 5 personas ocupadas, una parte de los cuales pueden ubicarse dentro del sector informal de la economía. Existe un establecimiento de tamaño medio (más de 20 personas ocupadas), que puede ser considerado de concentración, dadas las dimensiones industriales de la provincia.

Ramas industriales

Nº de establecimientos

Alimentos y bebidas:

11 establecimientos.

Edición, impresión:

2 establecimientos.

Productos minerales no metalíferos:	1 establecimiento.
Sustancias y productos químicos:	1 establecimiento.
Producción de madera y derivados	3 establecimientos.

En la actividad comercial la mayor parte de los establecimientos están dedicados a la venta de alimentos y bebidas, otra parte son kioscos y mercerías, en tanto otra son restaurantes, hoteles y confiterías. La mayor parte de los establecimientos se localizan en la ciudad de Jáchal, predominando los pequeños (tipo almacenes atendidos por los propios dueños y grupo familiar) con algunos de mediana envergadura pero con muy poco personal empleado. En las localidades rurales se encuentran los tradicionales almacenes que cubren una diversidad de rubros.

La población ocupada en establecimientos es la siguiente:

Cuadro Nº 5: Población ocupada por ramas de actividad según asalarización.

Ramas	Unidades	Asalariados	No asalariados	Total
Industria	21	49	37	86
Comercio	293	108	358	466
Servicios	82	47	80	127
Total	396	204	475	675

Fuente: INDEC. Censo Económico 2002.

Se perfila el predominio del pequeño comercio, de la actividad familiar en comercio y servicios, el escaso número de obreros industriales. Debe tenerse en cuenta que este censo se realizó en años de aguda crisis en el país: ello se evidencia cuando se comparan estos valores con los del censo anterior (1993), cuando las personas ocupadas eran de 1219; el doble de 2002, con menos establecimientos.

ESTRUCTURA OCUPACIONAL

La población económicamente activa ocupada, en 2001, por categoría ocupacional, era la siguiente:

Cuadro N° 6: PEA de Jáchal y de la pcia.
de San Juan por categoría ocupacional. 2001. %

Categoría ocupacional	Jáchal (%)	Pcia. San Juan (%)
Patrón o empleador	1,8	3,7
Obreros o empleado públicos	35,9	26,5
Obreros o empleados privados	29,9	47,6
Cuenta propia	25,3	19,4
Trabajador familiar	6,9	2,7

Fuente: Censo Nacional 2001. No están disponibles los datos del Censo Nacional 2010.

Habida cuenta del predominio de pequeños establecimientos de comercio y servicios se perfila el relativo nivel de desarrollo del departamento. Ello se evidencia en la magnitud de las relaciones contractuales de trabajo, (la relación patrón-empleado), que era solamente de un 31,7% de la PEA ocupada, muy por debajo de la media provincial (51,3%). Además debe destacarse la importancia del Estado como empleador en los niveles nacional, provincial y municipal. En Jáchal el 36% de la población ocupada trabaja en el Estado (ante un 23% del promedio provincial), particularmente en el Municipio, educación y fuerzas de seguridad.

La magnitud del sector cuenta propia tiene dos bases: por un lado los propietarios de explotaciones agrícolas familiares y pequeños comerciantes y por otro lado los trabajadores autónomos. Otro aspecto destacable es el porcentaje de trabajadores familiares sin remuneración fija en relación a la media provincial. Esta categoría comprende a los individuos que no se encuentran en relaciones capitalistas-es decir contractuales- de trabajo pero contribuyen a la economía del grupo familiar. Cuentapropistas y trabajadores familiares componen un 32,2% de la población económicamente activa (PEA). Estas dos formas de relaciones de trabajo tienen en común que no son relaciones plenamente capitalistas, a las que cabe agregar empleadas domésticas. Se trata en el primer caso de pequeños propietarios independientes -en su mayoría-, actuando como unidades productivas de bienes o servicios, en el segundo caso, de personas que si bien trabajan, no perciben por ello un salario fijo, predominando relaciones familiares y finalmente, el trabajo doméstico no se encuadra como relaciones contractuales plenas de venta de la fuerza de trabajo. A ello se agregan

los arrendatarios y aparceros en su relación particular con los propietarios, a los cuales deben pagarles con un porcentaje del producto. Ello indica que subsisten relaciones precapitalistas de producción en un porcentaje significativo. Los pequeños productores se conceptúan como producción mercantil simple ya que se dedican a la producción y comercialización de bienes y servicios, teniendo relaciones de intercambio entre sí y con el sector capitalista. Este sector carece de acumulación de capital, está subordinado al sector hegemónico, el capitalista, pero no desaparece, sino que se reproduce constantemente.

Desde otra perspectiva, puede comprenderse a una parte importante de los pequeños productores y los trabajadores familiares sin remuneración fija, junto con los propietarios de establecimientos que tienen hasta 5 personas ocupadas y los empleados en este sector, como componentes del sector informal de la economía. En la economía jachallera predominan los pequeños establecimientos industriales, comerciales y de servicios. Cuentan con poco capital, escaso nivel tecnológico, uso intensivo de la mano de obra y bajo nivel de productividad. En este sector también deben incluirse los cuentapropistas con bajos niveles de ingresos. En el sector formal de la economía, que es bastante reducido, como hemos visto, nos encontramos con establecimientos de cierto nivel tecnológico y mayor productividad. En el sector informal es de esperar relaciones precarias de trabajo, es decir que las condiciones de trabajo y las relaciones contractuales no implican derechos laborales ni obras sociales.

Si Jáchal tiene un nivel preponderante en la región del norte provincial, es a la vez una localidad subordinada al núcleo central de la provincia, reproduciéndose el desarrollo desigual, heterogéneo y combinado. El desarrollo desigual no es un efecto natural, espontáneo, sino que es consecuencia social-histórica determinado por las relaciones entre las unidades económicas integrantes del espacio nacional que se subordinan a las relaciones estructurales hegemónicas. Ante la existencia de espacios desarrollados se presentan los subdesarrollados como su necesaria contrapartida. Estos espacios subdesarrollados (Roffman-Romero, 1973) muestran estructuras sociales de alta concentración de la propiedad en una economía con limitaciones de desarrollo productivo y atraso tecnológico y baja productividad de la fuerza de trabajo. Los procesos de desarrollo desigual tienen su génesis y configuración en relaciones estructurales externas a la región y en correspondencia con relaciones internas. En zonas

desérticas se acentúa la expansión del subdesarrollo. Existe una situación que puede plantearse como:

(...) una doble relación de dependencia respecto de los centros hegemónicos debido al régimen de propiedad y al sistema de comercialización, se suma un ordenamiento institucional que implica otra relación de dependencia; la centralización político-administrativa por parte del estado provincial y nacional. (Triviño, 1977:113)

Existe un modo de producción dominante que coexiste con otras formas productivas anteriores a los cuales subordina y transforma, convirtiéndolas en dependientes y atrasadas, sin posibilidades de desarrollo propio. Ello se produce en el marco de acuerdos entre los sectores hegemónicos externos con los regionales. Los sectores externos son los grandes comerciantes, industriales e intermediarios que actúan a consuno con sectores locales, imponiendo precios de compra de la producción local y de venta de los productos que se llevan a la zona. El desarrollo desigual se profundiza, aumentando el desequilibrio entre regiones periféricas y regiones centrales. En todo caso, dentro del esquema de los subespacios regionales, Jáchal es un espacio periférico y subordinado a San Juan, en tanto este lo es con respecto al centro regional (Mendoza). Jáchal, por lo que se ha planteado anteriormente, es un departamento con población estancada, donde se verifica estancamiento económico. Los precios de su principal producción -la cebolla- sufren bruscas alteraciones, impactando gravemente a la población rural. Los ingresos de los trabajadores y empleados son reducidos por lo que puede considerarse, para la población urbana, un nivel bajo de vida. A la vez se carece prácticamente de un sector industrial, que signifique valor agregado a la producción. Jáchal aparentemente no tiene alternativas inmediatas e instrumentables para salir de la situación crítica en que se halla inmersa. En ese marco el proyecto macro de desarrollo se asienta en la minería trasnacional.

CAPÍTULO V: ESTRUCTURA SOCIAL DE JÁCHAL

Los datos del Censo Nacional de 1980, que fueron procesados de manera particular por el Consejo Federal de Inversiones (CFI), permiten configurar la estructura social de la provincia a través de la condición socio ocupacional de la población activa. Pese a que transcurrieron prácticamente 30 años y a los cambios en la estructura productiva y en los grupos hegemónicos sucedidos desde entonces, cabe plantearse que el perfil general de la estructura de relaciones de los principales grupos socio ocupacionales, entendidos en dicho trabajo como clases sociales, no han variado significativamente, ya que la formación económica social es la misma. Este perfil de la estructura puede realizarse para el conjunto de la provincia y también diferenciando según el tamaño de las localidades. Por considerar posible obtener un perfil de la estructura social de Jáchal utilizaremos dichos datos.

Los cuadros se elaboraron diferenciando tamaños de localidades por la cantidad de habitantes, de tal manera que para Jáchal pueden utilizarse los correspondientes a localidades de 20.000 a 10.000 habitantes y las de menos de 2000 habitantes. Jáchal en 1980 tenía 8832 habitantes y era una ciudad desde 1920. Si bien para el primer caso las poblaciones que no tienen carácter de ciudad marcan un sesgo importante en este agrupamiento, es posible perfilar los rasgos generales de la estructura social de la ciudad de Jáchal, habida cuenta de que por su tamaño y por el carácter de las actividades económicas que predominan en esta -terciarias y dependientes de la actividad agrícola-, existe una similitud estructural con las demás, lo cual sucede igualmente con las localidades de menos de 2000 habitantes.

Las clases sociales son grandes grupos sociales que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en el sistema de producción, determinado por la relación existente con los medios de producción sociales: se trata de la posesión o no de medios de producción. En segundo lugar se diferencian por el papel que cumplen en la organización social del trabajo: como grupo dirigente o dirigido en el proceso de producción, es decir en el papel ejecutor o no en la organización social del trabajo. En tercera instancia se dividen por el modo y proporción de apropiación de la riqueza: el modo de obtención de ingresos por renta del suelo, ganancia capitalista, o salario, y nivel del monto percibido.

En el trabajo del CFI la delimitación de grupos ocupacionales a partir de la variable condición socio ocupacional, permitieron aplicar un sistema clasificador a la población según condición de actividad, grupo de ocupación, categoría y sector de actividad y rama y tamaño del establecimiento. También permitió considerar a los grupos instituidos por su condición socio ocupacional como estratos sociales, que componen clases sociales. Si bien estos datos corresponden a 30 años atrás, nos permiten perfilar la estructura social de Jáchal, considerando que los cambios estructurales son muy lentos. Considerando solamente a la población económicamente activa -quedaba fuera de esta información la población en hogares de jefe inactivo-, tenemos el siguiente cuadro:

Cuadro N° 7: Población por clases sociales.
Poblaciones de 2000 a 10.000 habitantes y de menos de 2000 habitantes.
San Juan. 1980.

Clase social	Total prov.	Loc. entre 2000 y 10.000	Loc. de menos de 2000
Alta	0,18	0,09	0,10
Media autónoma	10,08	8,89	5,16
Media asalariada	27,64	20,30	9,40
Obrera autónoma	11,36	10,71	12,12
Obrera asalariada	39,11	47,07	62,32
Trabajadores marg.	8,92	10,02	10,90

Fuente: CFI, 1983.

En líneas generales se reproduce la estructura social general de la provincia, pero con particularidades.

En primer lugar, en el agrupamiento de 2000 a 10.000 habitantes, la clase alta es mucho más reducida que la media provincial, ya que en general, esta suele residir en centros urbanos de mayor importancia. Este grupo reúne, en Jáchal, a campesinos ricos, propietarios de servicios, empleadores de establecimientos de más de cinco personas ocupadas, que si bien por la magnitud de su capital serían propietarios de nivel medio en otras regiones, en estas zonas corresponden al grupo hegemónico.

La clase media abarca dos grandes sectores; autónomos y privados. La clase media autónoma comprende, de acuerdo al trabajo del CFI de 1983, a propietarios de pequeñas empresas; empleadores en establecimientos de más de cinco personas empleadas. Incluye también a pequeños productores autónomos: técnicos, comerciantes, vendedores, trabajadores especializados. Finalmente a profesionales autónomos.

La clase media asalariada comprende a profesionales en función específica, que trabajan en el sector público o privado como dependientes en primer lugar, luego a empleados administrativos y vendedores (empleados contables, secretarios, operadores de computación, empleados administrativos, vendedores, etc.) y finalmente a cuadros técnicos (técnicos y trabajadores afines: enfermeras, parteras, maestros, profesores de nivel medio, universitaria y terciaria, jefes, supervisores y capataces).

La clase media es más reducida en este tamaño de localidades, ya que por sus características ocupacionales es más propia de núcleos urbanos más poblados. En la clase media autónoma se destacan los pequeños productores autónomos, que constituyen un sector importante en el sistema económico del departamento. Los profesionales dependientes e independientes son escasos en número dadas las características urbanas de su actividad. La clase media asalariada es la que expresa una mayor diferencia con respecto a la media provincial, ya que en lo que corresponde a la ciudad de Jáchal, comprende a docentes, administrativos del estado provincial, con importante incidencia social.

La clase obrera también se diferencia en autónoma y asalariada. Los trabajadores autónomos son técnicos, comerciantes, vendedores, trabajadores especializados que trabajan por cuenta propia.

La clase obrera asalariada comprende a obreros manuales especializados y ocupaciones como policías, carteros, telefonistas, etc., que trabajan en el sector público o privado. Los obreros manuales no calificados son peones, jornaleros, aprendices, personal de maestranza, etc.

Mientras que en la clase obrera autónoma no se verifican mayores diferencias en relación a la media provincial, una diferencia significativa reside en la clase obrera asalariada, más numerosa, particularmente por los obreros no calificados. Ello indica una característica de estas localidades; la existencia de una economía informal, de relaciones precarias, donde se incorpora mano de obra no especializada para ocupaciones de bajo nivel tecnológico y productividad.

En la categoría trabajadores marginales, tanto urbanos como rurales, se incluyen los peones autónomos, con escasa o nula calificación y/o educación de nivel primaria o secundaria inconclusa, que se ocupan ocasionalmente en actividades de baja o nula productividad y las empleadas domésticas. El servicio doméstico implica una situación particular en las relaciones laborales, ya que está “definido por relaciones que no son propias ni del modo de producción capitalista ni de la forma de producción mercantil simple” (Torrado, 1994:111). Por ende estos no son trabajadores independientes ni asalariados.

En síntesis, la población de la ciudad de Jáchal constituye una sociedad con escaso desarrollo económico, que consta mayormente de pequeños establecimientos con predominio de actividades terciarias y dependencia de ingresos del Estado y la población rural muestra situación de subdesarrollo, predominio de pequeños propietarios y dependencia del mercado de la cebolla. No se trata de una situación de un modelo dicotómico rural-urbano pero tampoco de una concepción de progreso globalizante, que haya distendido las diferencias entre campo-ciudad de una manera apreciable.

ESTRUCTURA DE CLASES SOCIALES RURALES

Las poblaciones de menos de 2000 personas en Jáchal comprendían, en 1980, a las localidades rurales de Pampa Vieja, Huaco, Niquivil, Villa Mercedes, Mogna, San Isidro. Comparando con la media provincial se destaca que la estructura social se “achata”: las clases “altas”, media autónoma y media asalariada componen el 14% ante el 38% provincial y predomina la clase obrera, peones rurales fundamentalmente, con un 85% frente al 59% provincial. Es mayor la incidencia de los trabajadores marginales, aunque en este caso no se trata de empleadas domésticas, sino de trabajadores en situación muy precaria. En general en estas localidades, el 63% de la población económicamente activa estaba volcada a la actividad agropecuaria. La clase alta se compone de terratenientes y burguesía rural, pero a la vez, su reducido número se debe a los propietarios ausentistas. La clase media, tanto autónoma como dependiente, es más reducida que la media provincial.

Dadas las características particulares de la estructura económica-social de Jáchal podemos delinear la siguiente estructura y estratificación de clases y capas en el área rural:

- **Puesteros:** Se dedican a la cría y venta eventual de ganado caprino. También realizan actividades agrícolas de subsistencia. Los puesteros más alejados y aislados han ido abandonando paulatinamente sus lugares y ubicándose en zonas marginales de las poblaciones rurales.
- **Obreros rurales temporarios:** Viven en situación de pobreza. Carecen de protección social y son los trabajadores más explotados de la sociedad. La mayoría de ellos no están agremiados ni tienen un trabajo permanente. Una subcapa se encuentra en una situación de pobreza extrema.
- **Minifundistas:** Viven en situación de pobreza diferente a la de los obreros rurales. Tienen propiedades muy pequeñas que no alcanzan para su subsistencia. Por ello se convierten en semi asalariados ya que, como estrategias alternativas de subsistencia para aumentar ingresos, suelen trabajar como obreros rurales, realizan changas o pueden ser obreros contratados del Estado. Pueden también alquilar otras tierras para cultivar. Cuando trabajan su tierra o las arrendadas lo hacen con su grupo familiar.
- **Productores sin tierra:** Situación social similar a los anteriores. Se distinguen distintas formas: medieros, tanteros y contratistas aunque estas formas están perdiendo vigencia. No poseen tierras y alquilan las de otros para producir. Los arrendatarios pueden contar con un pequeño capital para hacer producir la tierra. Los medieros, en general carecen de ello y van a medias con el propietario en la producción.
- **Campesinos:** En general en situación de pobreza. Constituyen pequeñas unidades productivas en lucha constante por sobrevivir dentro de las relaciones capitalistas dominantes. No usan trabajo asalariado, sino que se basan en el trabajo del grupo familiar.
- **Pequeños propietarios:** Esta capa comprende a propietarios que, por la dimensión de sus tierras, se confunden con los campesinos ya que comparten ciertas características. Se basan en el trabajo familiar y eventualmente de obreros rurales, viviendo en condiciones de existencia relativamente más acomodadas que las de los campesinos puros.

- Medianos propietarios: Una parte de estos son productores efectivos. Otros son propietarios ausentistas que arriendan sus tierras. Tienen explotaciones con medios tecnológicos y capital. Generalmente se radican en la ciudad de Jáchal. Sus intereses se entrelazan con los de los grandes propietarios.
- Grandes propietarios: Tienen una producción con alto nivel de tecnificación, siendo explotaciones capitalistas netas. Participan en la comercialización de los productos, determinando precios con los intermediarios externos y también comprando y exportando cebolla. La capa superior se compone de las empresas capitalistas de diferimientos impositivos, con concentración de capital y moderna tecnología.
- Latifundistas: Sector residual. Antes estaban dedicados a la ganadería pero actualmente carecen de peso económico. Dedicar parte de sus tierras al cultivo a través del arriendo. Grandes propietarios y latifundistas son los componentes de la “clase alta”.

Otros sectores rurales que no están vinculados directamente a la actividad agrícola, pero que son característicos de los pequeños pueblos rurales son:

Docentes de escuelas primarias y eventualmente secundarias. Una parte de estos residen en la zona, otros viajan diariamente desde la ciudad de Jáchal para cumplir con sus tareas áulicas.

Empleados del Estado que se desempeñan en actividades administrativas, en puestos policiales, puestos sanitarios o micro hospitales, obreros de Hidráulica, de Vialidad y de la Municipalidad.

Comerciantes que, en general, son propietarios de pequeños comercios. Pueden ser también dueños de tierras. Docentes, empleados calificados del Estado y comerciantes componen una clase media “achatada”, cercana por condiciones de existencia a los medianos propietarios.

Se perfilan tres grupos rurales sociales principales: los grandes propietarios, los propietarios medios, los pequeños productores y los obreros rurales. Las clases sociales rurales subordinadas son el campesinado (que incluye a pequeños propietarios y minifundistas semi asalariados) y el proletariado rural. Su impronta define a toda la sociedad local y define su carácter e identidad.

EL CAMPESINADO

Junto con el modo dominante de producción existen formas anteriores en la formación social capitalista: son relaciones o formas precapitalistas en la producción pero también en la esfera de circulación, donde existe la pequeña propiedad comercial y de servicios. (Villareal, 1978). La pequeña producción mercantil es una forma social de trabajo independiente y un modo de producción remanente. El campesinado se origina en formaciones precapitalistas como economía natural dedicada primero al autoconsumo y su característica central es el modo de producción mercantil simple. La producción mercantil simple estaría condenada a desaparecer, dice Susana Torrado. Pero la dinámica y necesidades de la acumulación producen la preservación e inclusive la emergencia de nuevas modalidades de producción mercantil, es decir de su reproducción constante, tema al que volveremos más adelante. El trabajo independiente es la forma más importante de este tipo de producción.

Susana Torrado afirma que:

(...) se trata de pequeños productores independientes (generalmente individuales) que, situados en un amplísimo espectro de actividades relacionadas con la producción y comercialización de bienes y servicios, establecen relaciones de intercambio entre sí y con los agentes insertos en la esfera capitalista. Esta forma productiva carece de capacidad de acumulación y está en completo subordinada a la producción capitalista. (1994; 110)

Esta incluye a campesinos y artesanos, en los cuales “no se verifica la separación típicamente capitalista entre el productor directo y los medios de producción.” (Torrado, 1994:79).

El campesinado es parte de relaciones no netamente capitalistas, es fuerza de trabajo que pertenece a la producción mercantil simple. Es una forma social de reproducción diferenciable. Según Oyhantcal (2007) no son típicos capitalistas ni típicos proletarios. El campesinado tiene su base en la propiedad de pequeñas unidades productivas y en el trabajo del propietario y de su grupo familiar con el objetivo de reproducir la existencia satisfaciendo sus necesidades a través de la reproducción simple. No emplea trabajo complementario y constituye con su familia una unidad económica. El campesino reproduce las condiciones de su existencia material y de las relaciones sociales en que está inserto. El objetivo de la producción de la economía campesina es realizar la reproducción de productores y unidades productivas en tanto

que el objetivo de la economía capitalista es la maximización de la tasa de ganancias y la acumulación del capital. En la primera la fuerza de trabajo es la propia y familiar en tanto que en la economía capitalista es el trabajo asalariado.

Sergio De la Peña (1986) considera al campesinado una clase subsidiaria; no es una clase explotada pero sufre una forma indirecta de explotación capitalista. Está originado en formas de producción precapitalistas:

(...) en los casos más notables por su importancia numérica, social y política, se trata de clases que se gestaron originalmente en modos de producción pretéritos (servidumbre, campesinado) y que fueron articulados y refuncionalizados en las relaciones capitalistas, con lo que cambió en parte su contenido. (p. 191).

Está articulado y transformado por el desarrollo capitalista:

(...) es decir, por la modificación de su posición dentro de las nuevas relaciones de producción se alteró su participación en la reproducción de la vida social, su importancia política relativa y su actuación clasista. (p. 191).

El campesinado se constituye en una clase social al incorporarse al sistema capitalista, como clase subalterna, con amenaza constante de pérdida de sus tierras y/o sus medios de trabajo, en situación de pobreza y posibilidad de caída en situaciones de mayor deterioro. El campesino es el pequeño productor rural familiar orientado al autoconsumo, que vende excedentes para completar sus necesidades. Bajo el capitalismo puede sobrevivir como tal o puede convertirse en propietario-empresario, en cooperativista, en asalariado o en semiasalariado. Su situación social es inestable, sufriendo procesos de descomposición y recomposición alternativamente.

Los sectores sociales contiguos al campesinado en la estructura social tienen características similares.

La conformación como sujeto político de una clase sucede en tanto detenta la preeminencia de relaciones productivas acordes, por ello la clase dominante es hegemónica. Pero hay clases subalternas que no alcanzan a desarrollar su existencia política, su expresión como clase en sí, quedando diferido su papel como sujeto social o político. El proletariado y el campesinado tienen diferencias muy claras como clases: la clase obrera es una clase explotada y la segunda una clase subsidiaria; una es clase fundamental y la otra clase secundaria; una es clase del modo de producción capitalista y la otra es una clase subsistente de modos de producción precapitalistas.

LOS PEQUEÑOS PRODUCTORES

Campeños, minifundistas y campesinos sin tierra que alquilan predios y pequeños propietarios que contratan eventualmente trabajo asalariado se encuentran diferenciados en la estructura social (en conceptos marxistas) y a la vez contiguos en el espacio social (en conceptos bourdieanos). Algunos autores los reúnen bajo la categoría de pequeños productores, considerando que se trata de estratos sociales, de grupos que se diferencian entre sí pero que comparten una misma o similar situación y condición social por sus niveles de ingresos y/o condiciones de existencia:

(...) los estratos están formados por categorías de personas pertenecientes a una clase social; constituyen grupos determinados dentro de la estructura de clases de acuerdo a características específicas que varían según el tipo de sociedad que se estudia. Los estratos reflejan las variaciones de nivel, de posición, de aspiraciones, etc., que se presentan en el interior de una clase social. (Bartra, 1983:74)

Son sectores determinados que poseen características comunes de tipo económico-social por sus ingresos y/o por su función en la organización social del trabajo, tal que son relativamente diferenciables. Por ello planteamos que los estratos de pequeños propietarios de tierra que se confunden entremezclados se pueden amalgamar en la categoría de productores rurales, si consideramos que las distancias entre las clases y estratos sociales son más cercanas en las pequeñas poblaciones campesinas, ya que tienen:

- Propiedad sobre pequeñas parcelas de tierra.
- Producción agrícola basada en el trabajo del jefe y de su grupo familiar.
- Aislamiento geográfico relativo con escasa población.
- Situaciones contiguas en la estructura social.
- Posiciones inmediatas en el espacio social.
- Condiciones de existencia similares.
- Conflictos e intereses similares.
- Posiciones generalmente similares.
- Interacciones estrechas y cotidianas.
- Cultura producida y compartida grupalmente.

- Concepción del mundo similar.

No tienen una existencia o manifestación política independiente, con intereses de clases perfilados; antes bien sus intereses están mediados:

- a) Por las clases rurales superiores, en las cuales aparecen subsumidos sus intereses, trastocados por los intereses de los campesinos dominantes.
- b) Por su expresión política a través de diferentes partidos, ninguno de los cuales tiene un programa que exprese sus intereses específicos.
- c) Por la expresión de reivindicaciones y de lucha en ciertas coyunturas que luego se diluyen sin mayor consecuencia.

El campesinado y los sectores productores cercanos constituyen estratos secundarios, con un papel subordinado dentro del sistema: no es una clase fundamental en la formación social, no tiene un proyecto político propio ni una estrategia de acumulación de poder político ni de alianzas con otros sectores. El problema de la tenencia de tierras no aparece en sus planteos políticos, por consiguiente tampoco el de reforma agraria. Esta característica se hace extensiva a los otros estratos y capas inmediatas en el espacio social, de tal manera que el conjunto de los estratos y capas subordinados que componen a los pequeños productores configuran un conjunto más o menos heterogéneo pero que por sus condiciones de existencia se homogenizan relativamente.

- Su situación es de subordinación dentro de la estructura social e histórica.
- Tienen una situación subsidiaria y secundaria en la actividad económica.
- En su conciencia social han fungido las relaciones de dominación como naturales.
- No tienen una representación independiente que plantee sus intereses.

El campesinado es una clase subalterna dentro del sistema social, con características precapitalistas dentro de las relaciones capitalistas dominantes, a medio camino entre la modernización capitalista y las formas tradicionales. El campesinado subsiste con el trabajo familiar en su propiedad, asegurando la reproducción simple del capital y la producción para el autoconsumo. Una parte del campesinado no tiene un trabajo complementario, pero otra parte realiza otras actividades económicas como asalariados para asegurar la supervivencia del grupo familiar.

LOS TRABAJADORES RURALES

Los trabajadores rurales componen la clase más explotada y en peores condiciones de existencia: por las relaciones de explotación en que se encuentran, por sus condiciones de pobreza y bajos ingresos, se diferencian de los campesinos y pequeños productores. La situación de marginación y de exclusión social, de empleo informal o en negro, son características de este sector social que es el más desprotegido de la clase trabajadora. Inmediatamente ligados a ellos se encuentran los trabajadores marginales, llamados por algunos autores subproletariado, que perfila a un sector del proletariado en condiciones de existencia ínfimas. Es un estrato de trabajadores definidos por su condición de precariedad, ya que tanto son flotantes como son incorporados en el trabajo, ubicados entre los trabajadores de tiempo completo y los que están prácticamente excluidos del sistema.

Los obreros rurales:

(...) viven en un plano de simple subsistencia y al margen de la economía monetaria, de manera que no llegan a ser factores dinámicos que permitan o contribuyan al desarrollo general de la economía. El trabajo que efectúan lo hacen en muchas ocasiones en un verdadero estado de servidumbre, sin acceso a la propiedad de la tierra que trabajan, en condiciones impropias de todo ser humano, y unidos al patrón por una relación 'paternalista' y no laboral, sin acceso a los adelantos y confort modernos. (Luparia, 1973)

Son trabajadores transitorios, estacionales, otros son cosecheros, obreros golondrinas; se movilizan con su familia y sus escasas pertenencias en el circuito de trabajo. No tienen beneficios sociales, la legislación protectora de los trabajadores prácticamente no se aplica con ellos. Situados por debajo del campesinado, pueden tener condiciones de existencia y modos de vida similares al estrato más pobre de estos. Su condición social e histórica ha sido y es de una acentuada subordinación social, sin una organización gremial que defienda sus intereses adecuadamente.

Campesinos y obreros rurales no son clases opuestas entre sí: los campesinos son trabajadores independientes, no contratan mano de obra. Son las dos clases rurales principales subalternas, pero los peones rurales -bajo relaciones contractuales- componen una clase explotada directa en el sistema capitalista, en tanto que el campesinado es clase remanente preexistente al capitalismo. Hay acercamientos entre ambas clases: por un lado el campesinado debe convertirse en semiasalariado para

aumentar los ingresos al hogar y por otro lado se encuentran los campesinos sin tierra (que son parte de los obreros rurales) que contratan tierras para trabajarlas. La semiproletarización de parte del campesinado o el abandono de las tierras por no poder cultivarlas acerca a ambas clases en las condiciones de existencia.

LA ECONOMÍA CAMPESINA

Para particularizar la importancia del campesinado en la formación social durante el siglo XX en Jáchal nos referiremos al concepto de economía campesina o agricultura campesina.

La producción campesina para existir como un modo de producción en una formación social determinada, necesita de un conjunto de condiciones: la población rural debe ser abrumadoramente mayoritaria, el capitalismo existe pero está pobremente desarrollado y donde existe está débilmente concentrado, una parte predominante del producto debe ser consumido por los productores directos de tal modo que el proceso de circulación de mercancías no es muy amplio y existe una escasa división del trabajo a nivel de la sociedad, siendo, por esta razón la población campesina una mezcla de producción agrícola más artesanal. (Archetti y Stölen, 1975:122-123)

Thormes señala los siguientes criterios para caracterizar la economía campesina (Thormes citado en Archetti y Stölen, 1975): la mitad de la población debe estar formada por agricultores; más de la mitad de la población ocupada en la agricultura; existencia de poder estatal y poder político; existencia de ciudades y división entre estas y el campo, las unidades de producción deben ser de grupos domésticos.

Estas condiciones -tanto las planteadas por Thormes como por Archetti y Stölen- eran las existentes en la región del norte sanjuanino durante la primera parte del siglo XX: fue la época de predominio de la economía campesina. Una condición a agregar sería que la economía campesina puede expandirse en momentos de transición, cuando los propietarios terratenientes locales se encuentran en declinación económica, perdiendo su poderío tradicional, produciéndose entonces una subdivisión de las que eran sus grandes propiedades. En esas condiciones algunos acceden a la propiedad y el campesinado se expande.

Según Wolf, resumido por Archetti y Stölen, la economía campesina:

(...) es principalmente agrícola, la unidad de producción se basa en el uso de la fuerza de trabajo familiar, no hay una acumulación de capital, es una economía

diversificada sólo como consecuencia de la crisis de escasez y sus miembros pueden, llegado el caso, vender su fuerza de trabajo en el mercado como si fuesen proletarios rurales. (1975; 128).

La agricultura campesina:

(...) comprende el segmento de la agricultura fundada en el trabajo familiar, donde la familia es el núcleo esencial tanto para el ámbito de la producción como del consumo. La estrategia familiar procura mantener o reproducir dicha unidad de explotación [...] Desde el punto de vista de la tenencia de tierras en América Latina reúne a propietarios de pequeñas extensiones, arrendatarios, aparceros o medieros, colonos poseedores de tierra de frontera, ocupantes precarios sin títulos de dominio, y asignatarios de unidades de carácter familiar en proceso de reforma agraria. (CEPAL, en Díaz, 1999:6)

Chayanov y Marx coinciden en que se “puede hablar estrictamente de un modo de producción ‘campesino’ o ‘mercantil simple’ sólo cuando el campesinado se apropia íntegramente del producto de la tierra que trabaja” (Archetti y Stölen, 1975:113): el campesino es el productor directo y el consumidor de lo mismo que produce. Son campesinos plenos, independientes, no sujetos a la coacción del capital.

El campesino en el capitalismo rural más desarrollado tiene un papel subalterno: para seguir reproduciéndose se encuentra en la contradicción de dejar de ser productor directo y vender su fuerza de trabajo como obrero rural. Se encuentra entre la producción simple de mercancías y la producción para el mercado: las estrategias de sobrevivencia que utiliza son adaptaciones a los procesos objetivos que lo coaccionan. Encerrados en una economía prácticamente sin excedentes, reducidos a sus pequeños predios, las condiciones de existencia los obligan a convertirse en semiasalariados. Es una situación constante con tendencia a agravarse. La economía campesina actual encuentra que producción, tierra y trabajo se pueden comprar y vender en el mercado. La producción para el mercado es la más importante, en tanto que la producción de subsistencia decrece paulatinamente.

La economía campesina corresponde a la producción mercantil simple. Se origina en una etapa anterior del capitalismo, casi primigenia, donde las relaciones de intercambio principales no eran monetarias; existía la reciprocidad en el trabajo de la minga; el trabajo colectivo para realizar las tomas del río era un deber social; las relaciones de compadrazgo eran un capital social que establecía redes cotidianas de solidaridad: estas características de relaciones son improntas aún muy valoradas por el

campesinado. El desarrollo de relaciones capitalistas en el agro fue eliminándolas y reduciendo su importancia social y simbólica.

LA COMUNIDAD CAMPESINA

En los pequeños pueblos rurales, con propietarios-patronos ausentistas, la división de clases no toma formas extremas, ya que se produce una especie de achatamiento de la estructura y las distancias entre las clases son menos acentuadas. El cuadro N° 6 (ver supra) muestra comparativamente los porcentajes de las clases sociales según el tamaño de las poblaciones, entre el promedio provincial y las localidades de menos de 2000 habitantes. Se puede advertir que la clase media autónoma disminuye de un 10% a un 5%; que la clase media asalariada disminuye significativamente de 27% al 9%. La clase obrera autónoma se mantiene (de 11 a 12%), en tanto que la clase obrera asalariada aumenta de 40 a 60%. Si bien estos son los únicos datos de los que puede disponerse, permiten apreciar ciertas diferencias.

Las condiciones de existencia y las relaciones sociales definidas por la inmediatez física y cultural conducen a que las distancias sociales no sean tan pronunciadas, de tal manera que en las sociedades rurales pequeñas las diferencias de clase no son tan visibles entre estratos cercanos.

Los pequeños propietarios tienen formas de vida y condiciones similares a las del campesinado. En la pequeña comunidad se revela particularmente difícil hacer la distinción entre las sociales capitalistas, por una diversidad de causas.

Un pequeño conglomerado social no facilita, por su propia dimensión, el desarrollo pleno de la división del trabajo ni de la acumulación capitalista. En consecuencia no existen condiciones para que las personas que integran la comunidad tengan una clara posición clasista. (De la Peña, 1986:209).

Entre las causas se pueden explicitar:

- La no presencia de algunos elementos centrales de la explotación capitalista, que ocurren fuera del lugar.
- Las relaciones de explotación capitalistas se combinan con la producción en el predio campesino, con actividades de autoconsumo y de autoproducción, de venta al mercado, de producción de artesanías, que se realizan con aporte del trabajo familiar.

El autor agrega: “Las relaciones familiares y comunales cobran un peso elevado, ocultando en ocasiones algunas de las expresiones clasistas” (De la Peña, 1986:210). Para este autor las relaciones entre clases están entremezcladas con otros tipos de relaciones como las de orden familiar y comunal. “Sobre todo en las pequeñas comunidades rurales se observa que el peso relativo de las relaciones sociales no directamente clasistas es usualmente mayor que en los centros urbanos” (De la Peña, 1986:182).

Las relaciones comunales y familiares tienen una gran importancia en la vida cotidiana: existen estrechas redes de parentesco y redes sociales, constituyendo lo que se llamaría capital social. Estas relaciones son duraderas, resistentes y efectivas ya que, en todo caso, están cimentadas por la fuerza de la tradición, que tiene importancia en la vida cotidiana en las áreas rurales. Si esto es así se debe a que los procesos de transformación son más lentos que en la vida urbana y el modo de vida cambia pero tiene formas arraigadas que actúan cimentando un estado de situación dado. Los elementos culturales comunes, la convivencia cercana, la importancia de las relaciones inmediatas, los compadrazgos, todo ello coadyuva a la mantención de un conjunto de representaciones, la no percepción de la estructura de clases en su total y real dimensión y una concepción del mundo cristalizada.

Una extensión generalizada del concepto de comunidad se aplica a cualquier asentamiento o grupo rural, aunque estos no siempre constituyan una comunidad. En la realidad en las localidades campesinas se encuentra una amalgama de características de comunidad y de sociedad. Sobreviven características económicas, sociales y culturales anteriores junto con las modernas del capitalismo y las que introduce la llamada globalización. Las formas comunales, expresadas en el trabajo solidario y de contraprestación, ya no se aplican en las localidades de nuestro estudio, pero sus remanentes permanecen en la memoria social.

La modernización capitalista del agro implica nuevas formas de ruralidad pero estas coexisten con formas anteriores y aún con las más tradicionales. Desde nuestra perspectiva de análisis se trata de superar la oposición binaria entre lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo urbano como dos extremos antinómicos, ya que en la realidad se producen procesos complejos, contradictorios de coexistencia de opuestos necesarios en un mismo modo productivo y de opuestos complementarios en la formación social. La formación social es una unidad social e histórica que amalgama distintos modos productivos. Los procesos de desarrollo de relaciones capitalistas en las zonas rurales en

estudio son las hegemónicas pero subsiste una economía campesina, por lo que características tradicionales de la estructura agraria se mantienen.

PROCESOS DE CAMPESINIZACIÓN Y DESCAMPESINIZACIÓN

El desarrollo del modo de producción capitalista rural produce -como vimos anteriormente- cambios en la economía campesina, la que se encuentra en un cuello de botella entre la economía mercantil simple y el modo de producción capitalista. Es una tendencia general del capitalismo que, debido a su propio desarrollo, produce descampesinización. Es un proceso de proletarización del campesinado pero a la vez existen procesos contrarios de reproducción. Se trata de la tendencia a la disgregación-desaparición del campesinado que encuentra resistencias, ya que existe una tendencia contraria de reproducción del campesinado. Los análisis y concepciones de los procesos contradictorios en el agro se denominan campesinización y descampesinización, es decir que su situación oscila entre la desaparición (conversión en obreros o proletarización) y su reproducción como campesinos.

El campesinado constituye una forma de economía subordinada a la economía general capitalista. En el siglo XX se expandieron las relaciones capitalistas en el agro, las que se acentuaron en las tres últimas décadas con el modelo neoliberal. En dicha expansión y transformaciones es dable preguntarse de qué manera persiste la formación social campesina en el complejo de relaciones capitalistas predominantes.

La concepción sobre la diferenciación del campesinado postula la desaparición de este por el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo, pero en los procesos reales sobreviven las formas campesinas basadas en el uso de la fuerza de trabajo familiar para la producción simple de mercancías. El concepto de descomposición o descampesinización refiere al proceso de retroceso de las relaciones campesinas ante las formas capitalistas, dando cuenta de las unidades productivas que fueron campesinas y que luego dejaron de serlo, en tanto que el concepto de campesinización refiere a las unidades que de una situación distinta se convierten en unidades productivas campesinas.

La reproducción del campesinado es un proceso complejo que se realiza en condiciones de adversidad, de retroceso, bajo el predominio del desarrollo de las fuerzas del capitalismo. Este se produce al mismo tiempo que el proceso de diferenciación, el

cual perfila la descomposición campesina como etapa que lleva luego a la descampesinización.

El campesinado:

(...) tiende a desaparecer correlativamente con la eliminación de la relación de explotación precapitalista que le dio origen como tal. En esta medida los campesinos van siendo integrados a las clases del capitalismo, o sea, ya en tanto explotadores si prosperan en su lucha por transformarse en empresarios, ya a la pequeña burguesía si permanecen en su calidad de productores casi familiares, o la mayoría, a los explotados al perder tierras y derechos de propiedad para incorporarse al trabajo asalariado común (jornaleros, obreros agrícolas, capataces, técnicos, etc.). (De la Peña, 1986:216)

O en otras palabras: “su destrucción sigue siendo más fuerte en términos globales, que su reproducción” (Oyhantcal, 2007).

CAPÍTULO VI:

HUACO Y MOGNA: CARACTERÍSTICAS GENERALES

Nos ubicamos, dentro de una formación económico-social capitalista dependiente, en una provincia periférica argentina y dentro de esta, en un departamento y una región marginal, ya que nuestro ámbito de trabajo se localiza en dos poblaciones rurales relativamente aisladas pertenecientes al departamento de Jáchal. Jáchal acusa un serio estancamiento económico y poblacional, lo cual se trasunta en las localidades de Huaco y de Mogna. Huaco, ubicada a 40 km. de la ciudad de Jáchal, en un pequeño valle, tiene una población de alrededor de mil habitantes y está dedicada fundamentalmente al cultivo de cebolla. Mogna es pequeña población rural aislada, a 80 km. de Jáchal, ubicada en una travesía, con solamente trescientos habitantes, dedicándose - cuando la reventación de los suelos lo permite- al cultivo de semilla de alfalfa. Ambas localidades no alcanzan la categoría de pueblo, aunque tienen cierto grado de urbanización. En estas poblaciones la estructura de clases adquiere formas particulares donde las contradicciones de clase y las condiciones de existencia diferentes no son visibles como lo son en las ciudades.

HUACO

A 35 km. de la villa cabecera de Jáchal, en dirección noreste, se encuentra Huaco, un pequeño pueblo rural instalado en el valle del mismo nombre, un valle longitudinal, comprendido entre la sierra Negra y la sierra de la Batea por el oeste y la sierra Morada por el este. Huaco es una palabra indígena que en una de sus acepciones significa hondonada de piedra. El valle está atravesado por el río del mismo nombre.

Huaco es un distrito del departamento de Jáchal, que abarca a las regiones de La Ciénaga, Punta del Agua, Monte Grande y Paso del Lamar. Mientras La Ciénaga y Huaco conservan parte de su población, en las últimas décadas se ha producido una fuerte emigración, en las otras localidades, como anteriormente sucedió con Paso del Lamar y Punta del Agua, quedando prácticamente despoblados.

La población de Huaco se divide en tres partes: Alto Huaco, Huaco Centro y Barrio Olivares o Bajo Huaco. Cada una de estas localidades tiene su propia capilla, su santo o virgen propio, su escuela y club deportivo.

Antes de ingresar a la quebrada de Huaco, se encuentra el dique Los Cauqueños. Este dique, con sus sedimentos, ha sepultado las nacientes del río Huaco. Las actuales aguas del dique provienen de los desagües del Canal del Norte -que lleva aguas del río Jáchal- y del río Maturrango, paleocauce del río Jáchal. Estas aguas son las que corren por el cauce del río Huaco, el cual avanza entre cerros y angostas quebradas, pasando por el valle de La Ciénaga, antes de llegar a Huaco. Eventualmente recibe las aguas del Río de las Carretas, que recoge los cursos que provienen del norte del valle de Jáchal.

Sus aguas son aprovechadas para el regadío de los cultivos. En tiempos anteriores estas fértiles tierras permitían una diversidad de cultivos. Trigo, algodón, cebolla, tomate, comino, membrillos, frutales de carozo, vides, melones, sandías fueron los principales cultivos que permitían a los huaqueños establecer una importante actividad económica.

Tradicionalmente, los agricultores trabajan sus tierras en pequeñas propiedades para el consumo familiar o como peones en otras propiedades. Predominan los pequeños productores (minifundistas, pequeños propietarios y arrendatarios) que carecen de medios productivos y de extensiones de tierra que permitan el empleo más productivo de la tierra. La emigración de la población económicamente activa es una constante que parece condenar al pueblo a largo plazo.

En junio de 1751 se fundó la Villa de San José de Jáchal. A los fundadores se les recompensó con mercedes reales. Las mercedes reales eran recompensas que otorgaban los reyes a sus vasallos en las cuales generalmente se les daban tierras, honores o dignidades (Bravo, 1981:38). En noviembre de 1753 se dieron mercedes en la zona de Huaco. Esta aparece como estancia, que equivalía a un puesto. Las mercedes reales debían ser destinadas a la cría de ganado mayor o menor, a cultivos y explotaciones agrícolas y de cacerías. Estos datos indican que Huaco ya tenía algunos asentamientos de españoles para esa época. Martín Aballay, a quien se le concedieron tierras, era posiblemente un cacique capayán. Una población aborígen estaba situada en el Paso de Lamar.

Huaco con los primeros asentamientos coloniales fue repartido en mercedes reales, luego en una gran finca y actualmente predominan las pequeñas explotaciones de menos de 10 hectáreas.

Hacia mediados del siglo XIX los beneficiarios de las mercedes reales habían vendido sus tierras. Los hermanos Suárez, de San Juan, se instalaron en Huaco y

construyeron una gran estancia. Posteriormente Eusebio Dojorti se casó con una hija de José María Suárez y conformó una gran propiedad. Su hijo, Ricardo Dojorti, fue el primer intendente de Jáchal, en el período del 1 de enero de 1909 al 13 de diciembre de 1912.

Por Huaco pasó el Chacho Peñaloza, posiblemente en febrero de 1861. Y en abril de 1867, lo hizo Felipe Varela, primero rumbo hacia La Rioja, con un gran ejército formado en Jáchal y luego de regreso, después de la derrota de Pozo de Vargas, con sólo 180 hombres, para retomar Jáchal. En esa época se produjeron intermitentemente enfrentamientos entre gauchos montoneros y fuerzas nacionales. Gauchos huaqueños participaron en las montoneras.

En la etapa de esplendor de Jáchal (1850-1900) basado en el tráfico de ganado en pie hacia Chile, Huaco era considerado el granero de Jáchal. La alfalfa y el trigo fueron los cultivos fundamentales. La principal actividad eran las invernadas, que se realizaban en gran parte en Huaco, en los campos de alfalfares. El ganado vacuno, que procedía de La Rioja y Córdoba, se engordaba y luego era trasladado en arrias a Chile. El molino de Huaco fue parte significativa de esa época, construido, según algunos datos, a fines del siglo XVIII. La harina era elaborada en el molino movido por energía hidráulica, para el autoconsumo. Otra parte era comercializada en Jáchal y el norte argentino. El molino utilizaba seis caballos de fuerza hidráulica, recibiendo el trigo de los campesinos de la región. En el año 2000 fue declarado junto con otros molinos de Jáchal e Iglesia, monumento histórico nacional y fue reparado.

La actividad económica tenía como grupo hegemónico a los grandes propietarios de tierras, dedicados al tráfico de ganado en pie a Chile, a la actividad molinera y comercial. Las relaciones productivas que predominaban eran precapitalistas, basadas centralmente en la relación terratenientes-criados.

El fin de la economía de tráfico de ganado en pie, se debió al decaimiento de la actividad minera en el Norte Chico chileno, al desarrollo de la Pampa Húmeda como región fundamental del país a través del auge de la ganadería y de la industria harinera; todo ello selló la suerte de las economías del interior del país, en particular, la economía jachallera y así comenzó su decadencia hacia principios del siglo XX. Huaco, junto con Jáchal, comenzó a languidecer.

Posteriormente -hacia 1930- se implantaron los cultivos hortícolas, intensivos, junto con el desarrollo de relaciones capitalistas, como una alternativa de salida económica, con la preeminencia del cultivo de la cebolla. Sin embargo este tipo de

producción fue demostrando ciclos críticos en el valor del producto, lo que fue llevando a un creciente empobrecimiento de los productores. Si bien todo el departamento de Jáchal atraviesa por un proceso regresivo, el mismo se ha hecho más evidente en el distrito de Huaco. Los pequeños productores, que ya eran mayoría en Huaco, (minifundistas, pequeños propietarios y arrendatarios) eran más vulnerables a la baja rentabilidad, altos costos productivos, tierras erosionadas, en condiciones desventajosas del mercado (Musso, 1994).

Dada esta realidad, comenzó a producirse el fenómeno migratorio en Huaco, al igual que en el resto del departamento de Jáchal. Muchos pobladores y familias enteras se fueron en busca de trabajo. Este panorama se vio agravado por la construcción del dique Los Cauquenes en la década de 1960. El dique produjo concentración de boro y salinización de las aguas, por lo cual su uso dejó de ser apto para el consumo humano. Hubo una sequía luego de la construcción del dique y los huaqueños debieron ser provistos de agua potable desde Jáchal, a través de camiones. En la agricultura, los únicos cultivos que quedaron fueron los resistentes a la sal: la cebolla y el membrillo. El área cultivable sufrió un decrecimiento; según el censo de 1969, de 400 Has. se redujo a 290 Has. En la actualidad dicha cifra es aún menor. Estos factores propiciaron también el proceso migratorio de los jóvenes en edad laboral de Huaco. Actualmente se encuentra en una etapa de transición entre el agotamiento de la producción de cebolla y el regreso a cultivos extensivos.

MOGNA

La travesía de Mogna, que tiene un ancho de 30 a 60 km, se ubica entre las sierras de la precordillera al oeste (el cerro Colorado y la sierra de Villicum) y las sierras pampeanas al este (de Valle Fértil) y al sur el Pie de Palo, el cual divide la región en dos travesías; la de Mogna y Ampacama. El río Huaco y el río Jáchal la atraviesan en pendiente oeste-sudeste hacia el río Bermejo, el que corre por la depresión de norte a sur, siendo este último un río intermitente, que constituye la salida de la cuenca de los Andes centrales.

La población de Mogna está ubicada a la vera sur del río Jáchal. Este río se pierde al SE de Mogna entre ciénagas y cursos distintos, prácticamente sin reunirse con las aguas del Bermejo, que también se pierden en el desierto, en la región conocida como depresión de la travesía.

Al sur se encuentran salinas y dunas. Esta región árida está escasamente habitada. Mogna es un oasis en la travesía, enclavado, como pocos pueblos, en medio de una gran extensión, aislada geográfica y socialmente del resto del departamento de Jáchal y de la provincia. Los caminos han sido de difícil tránsito, por lo cual era difícil el acceso a la localidad. Un camino nuevo, inaugurado en 2012, ha abierto una comunicación vial más adecuada para Mogna.

Mogna está amenazada constantemente por la disgregación debido a las condiciones geográficas, el clima desértico, la escasez y la mala calidad del agua, las crecientes y sequías como obra de la naturaleza y por el subdesarrollo económico y la pobreza, la marginación y la emigración, la postergación y el olvido de la mayoría de los gobiernos, como obra de los hombres. Habitar en el oasis en las condiciones de embates naturales de la travesía y abandono social es habitar en dos desiertos: Mogna es una pequeña población a la vera de un río de aguas escasas y salinas. Pese a todo ello la población ha sobrevivido por más de 250 años.

Mogna comprende dos localidades: la Villa de Mogna y a 4-6 km. al NO, San Nicolás de Los Puestos, cuya población es menor que la de la primera. En un radio de 45 km² a su alrededor no hay otro asentamiento humano.

Hacia 1600 la región estaba habitada por pueblos capayanes. En 1633 los pueblos se rebelaron junto con los diaguitas, contra los colonizadores. Mogna fue el lugar de reunión de los rebeldes. Sitiaron a San Juan pero luego fueron perseguidos y derrotados. Fueron exiliados de sus tierras y sus caciques ahorcados. Posteriormente regresaron los capayanes a Mogna y en 1753, ante la resistencia de estos de abandonar sus tierras, dirigidos por el cacique Alcane, los españoles decidieron fundar un “pueblo de indios” en Mogna, que se realizó el 4 de agosto de ese año. Fue un logro de la resistencia pasiva del cacique Francisco Alcane.

En la década de 1860 los moquineros participaron activamente en las montoneras del Chacho Peñaloza y de Felipe Varela. Luego sufrieron durante tres décadas la falta de agua del río Jáchal porque los terratenientes de Niquivil y Tucunuco la desviaban para regar sus tierras. Hacia fines del siglo XIX sufrieron pestes y el terremoto de 1894, hechos que diezmaron a la población. A principios del siglo XX las tierras sufrieron reventación.

La venta de semilla de alfalfa fue la principal actividad que permitió la subsistencia de los moquineros. Tenía un grano grande y muy dorado, de color oro, con

un muy buen poder germinativo, según relatan los agricultores. El secreto del cultivo de esta semilla radica en la siega selectiva por sectores de maduración, trabajo que se realiza a mano y que es más lento. Esta economía fue la alternativa de Mogna durante gran parte del siglo XX; fue la actividad más rentable que tuvo. Una hectárea producía de 500 a 800 kg. La revenición determinó la pérdida de esta actividad, habida cuenta de la imposibilidad de cultivar.

La segunda actividad económica fue la ganadería. El ganado vacuno se cría libremente en los campos del este de Mogna. Los moquineros se reúnen y parten durante varios días para buscarlos y marcarlos. Faenan y venden eventualmente algunos animales. Esta es una actividad en grupo. Son asediados por los cuatrereros que provocan importantes daños.

La tercera actividad es la cría de cabras, que provee para el consumo familiar y que pueden vender algunos durante la fiesta de la santa, habiendo decrecido el número de las majadas actualmente.

La cuarta actividad es la venta de guano, una vez al año, que les permite un ingreso extra a quienes tienen majadas.

Imposibilitados de cultivar, los moquineros han desarrollado otra estrategia de supervivencia a costa de convertirse en un pueblo golondrina. Parten a los trabajos de cosecha de uva y selección de pasas en el valle de Tulum. Este circuito golondrina que fue muy importante hasta hace pocos años ha decrecido actualmente. Con el trabajo estacional del verano reunían ingresos para comprar vestimentas y víveres para sostenerse en resto de año, regresando hacia marzo a Mogna. Llegan a tiempo de encargarse del trabajo de las cabras que en ese mes están pariendo. Y para el inicio de las clases en las dos escuelas existentes: una en la Villa y la otra en Los Puestos.

El pueblo moquinero era un pueblo de agricultores hasta hace tres décadas aproximadamente. La unidad doméstica era la unidad de producción, mezclando economía de subsistencia con producción relativa para el mercado, basándose en el trabajo del grupo familiar. A esta estrategia de reproducción de la vida agregaron la del trabajo fuera del predio y de la localidad, convirtiéndose en obreros rurales. La actual situación indica un proceso de descampesinización, según unos autores, es decir de desintegración del campesinado y su conversión en obreros rurales o, según otros autores, solamente indica una estrategia de supervivencia, pero persiste la campesinización. De todos modos se asiste a un proceso de conversión en obreros rurales y desarrollo de una actividad pastoril.

ESTRUCTURA SOCIAL EN HUACO Y MOGNA

Los datos del padrón de regantes de acuerdo a la dotación de agua que pagan del Departamento de Hidráulica de Jáchal proporcionan información sobre la estructura de propiedades de Mogna y Huaco.

Cuadro N° 8: Superficie de propiedades con derecho a agua. Mogna y Huaco. 2011.

Extensión de prop.	Mogna		Huaco	
	Cantidad	%	Cantidad	%
Hasta 2 has.	27	20	398	75
2,1 a 5 has.	25	18	66	12,5
5,1 a 10 has.	28	20	31	6
10,1 a 20 has.	29	21	19	3,5
20,1 a 50 has.	21	15	12	2
50 y más has.	8	5	2	0,4
Total:	138	100	528	100

Fte: Cuadro propio construido a partir de datos del Departamento de Hidráulica de Jáchal. 2011.

La superficie total de propiedades en Mogna es de 1914 has., de las cuales 1119 (58%) tenían derecho de riego, con 139 propietarios y un promedio de 8 Has. por propietario. Huaco tiene 1516 hectáreas con derecho a riego y 528 propietarios, con un promedio de 3 Has. por propietario. El 87% de las propiedades en Huaco comprenden hasta 5 Has., ante el 38% de Mogna, lo cual indica la extrema subdivisión de tierras en la primera localidad.

La propiedad sobre la tierra es un primer indicador de estructura social, ya que divide a la población entre propietarios y no propietarios; el segundo indicador es el tamaño de las propiedades, que demarca la estratificación entre los propietarios. El tamaño diferencia entre unidades de sobrevivencia y unidades de excedentes. El tercer indicador es el objetivo que tiene la producción: si está destinada al autoconsumo del grupo familiar o, si está destinada al mercado o a una situación mixta. Los campesinos pueden comprenderse, según criterios que tienen cierto nivel de arbitrariedad, entre 2,5

y 5 Has. Entre 5 y 10 Has. pueden comprenderse a los pequeños productores, que trabajan con el grupo familiar y que eventualmente contratan mano de obra.

De estos datos se desprende un aspecto del minifundio, el cual no se restringe solamente al tamaño de la propiedad, sino que también a la parte de esta que tiene derecho a riego y que indica, en definitiva, la tierra que es cultivada (o potencialmente cultivable). Existe una diferencia entre la superficie total y la que tiene derecho a riego, pero de todas maneras hay una correlación entre el tamaño de la propiedad y la superficie que el propietario puede pagar como canon de riego.

La subdivisión que expresa el minifundio hídrico es mucho más evidente en el caso de Huaco, lo que se advierte en los planos catastrales actuales del Departamento de Catastro de la provincia de San Juan, que muestran la gran subdivisión de tierras existente. Esta es una tendencia no al aumento del campesinado, como puede creerse en principio, sino a su desaparición, vía tamaños de predios muy reducidos tal que el cultivo se torna inviable económicamente.

En Mogna se comprueba el proceso histórico de subdivisión de tierras: de los 44 propietarios existentes en 1883, se pasó a 63 en 1908 y se llegó a 138 en 2005, según datos estadísticos existentes, de cualquier manera inferior a la de Huaco.

La evolución de la población en Huaco indica una situación de involución:

- 498 habitantes en 1850.
- 1153 habitantes en 1960.
- 1386 habitantes en 1976.
- 1088 habitantes en 1991.
- 762 habitantes en 1999.

De 1991 a 1999 Huaco perdió 326 habitantes, a un promedio de 41 personas emigrantes por año. Entre 1851 y 1991, un período de 144 años, el aumento de población ha sido mínimo, solamente 264 personas. Estas cifras demuestran la importancia del problema migratorio de Huaco. En 1991 la población de Huaco representaba el 5,8% de la población total del Departamento de Jáchal. En 2001 era el 4,6%.

Huaco está sufriendo importantes cambios dados los procesos de la llamada globalización; hacia 1990 se registró a través de una empresa agrícola de diferimientos

impositivos y en 2000 con la instalación de la gran minería, en este caso la minera Argentina (de capitales canadienses) en Gualcamayo, a 40 km. al norte y que ha incidido de una u otra manera en la región.

Los datos siguientes expresan claramente la involución de la población en Mogna:

- 365 habitantes en 1850.
- 1163 habitantes en 1902.
- 447 habitantes en 1976.
- 360 habitantes en 2001.

Ciento cincuenta años después se mantiene la misma cantidad de población. Se produjo un proceso recesivo económico y un estancamiento poblacional. La Banda, del lado norte del río, se fue despoblando entre 1960 y 1965. La población estancada muestra el proceso de constante emigración. Como en muchos pueblos pequeños sucede el doble proceso: los mayores permanecen, los jóvenes se marchan.

La población en ambas localidades por grupos etarios:

Cuadro Nº 9: Población por grupos etarios. Mogna y Huaco. 2012.

Años	0-6	7-14	15-25	26-45	46-60	60y +
Mogna	11	17	25	14	17	16
Huaco	11	12	24	24	13	17

Fte.: Cuadro elaborado sobre la base de encuesta propia.

Es notable en Mogna la disminución del grupo etario de 26-45 años, debido a la emigración. Hay envejecimiento de la población: en ambas localidades la población de 46 años y más es mayor que la de niños y adolescentes, comportamiento anormal en la pirámide social.

MOGNA Y HUACO: SITUACIÓN SOCIAL

En el trabajo “Propuesta de un plan estratégico de ordenamiento territorial” (Nozica y Malmud, 2007) se realizó una matriz de jerarquización de asentamientos, en la cual se ubicaba a Huaco con la categoría de villa, por contar con equipamiento e infraestructura de nivel medio, en tanto que Mogna era caracterizada como agrupamiento o caserío, contando con delegación municipal e infraestructura de servicios formalmente pero no con recursos adecuados.

El siguiente cuadro nos permite comparar las dos localidades:

Cuadro N° 10: Comparación entre Huaco y Mogna según distintos indicadores. 2001.

Indicadores	Huaco	Mogna
Población	975	111
% s/ total del Depto.	4,63	0,52
Jerarquía de asentamiento	Villa	Caserío
Escuelas Primarias	3	2
Nivel Polimodal	1	-
Otras	Laboral y albergue	-
Salud	Hospital complementario III	C.S. Complejidad I
Puesto policial	Sí	-
Telefonía	Sí	No
Abastecimiento comercial	Básico y complementario	Básico
Agua potable	Sí	Sí
Energía eléctrica	Sí	Sí
Recolección de residuos	Sí	No
Tratamiento de excretas	Sí	Sí
Delegación municipal	Sí	Sí
Sector productivo	Primario y secundario	Primario
Estructura de asentamiento	Consolidada	-
Organizaciones sociales	Uniones vecinales Asociaciones gauchas Biblioteca	Unión vecinal Asociaciones gauchas
Patrimonio	Natural y cultural	Cultural
Accesibilidad	Baja	Baja

Fte: Cuadro tomado del Plan Estratégico de ordenamiento territorial. 2007. Reactualizado por este autor.

La población de Huaco era ligeramente mayor a los datos arriba indicados. La población de Mogna es de 320 personas; el registro de 111 del censo se debe a que se

registra la población en condición de vida urbana de la Villa, antes que de Los Puestos. Sucede que los criterios censales son distintos y no abarcan a la población extendida.

Huaco está provisto de mayores instituciones y medios de servicios que Mogna. Tiene mejores comunicaciones terrestres pese a la quebrada de Huaco, con servicio diario de transporte y actualmente una moderna ruta atraviesa prácticamente por el medio al asentamiento. En Mogna los caminos fueron siempre precarios, sin servicio de transporte, lo cual ha dificultado muchas actividades y ha marcado su aislamiento, en especial ante los cortes en el camino producidos por las tormentas. Un nuevo camino ha cambiado dicha situación.

El sistema de complejidad III significa que Huaco cuenta con un micro hospital con médico permanente y relativa infraestructura, en tanto que Mogna cuenta solamente con una sala de primeros auxilios atendida por una enfermera, con asistencia de un médico cada quince días. En 2012 se inauguró un nuevo micro hospital en Huaco, para suplantar el anterior, que tenía cerca de cincuenta años de servicio.

En Huaco se han construido recientemente barrios en la zona centro, lo que ha provocado una relocalización de parte de la población y cambios de modo de vida. No sucede lo mismo en Mogna, que sigue conservando sus viviendas tradicionales. En la zona oeste de la plaza se localizan varias construcciones antisísmicas de ladrillo que corresponden a propietarios que residen en el valle de Tulum y tienen dichas viviendas para fin de semana. Son miembros de la llamada hermandad, lo cual le da a la población una configuración particular: ranchos tradicionales por un lado y viviendas antisísmicas de estructura muy diferente por otro lado.

La encuesta realizada para esta tesis en las dos localidades muestra que relación sobre las viviendas es la siguiente:

Cuadro N° 11: Indicadores de tipo de vivienda. Huaco y Mogna. 2012.

	Huaco	Mogna
Casas	78%	21%
Ranchos	22%	79%

Fte. Cuadro elaborado sobre la base de encuesta propia.2012.

La pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI) a través de un indicador de tipo de viviendas indica la diferencia existente entre las dos localidades en relación inversa casi perfecta: 78; 79 y 22; 21: es mayor la pobreza en Mogna. En Huaco la construcción de barrios recientes ha influido para que muchos grupos familiares puedan acceder a una vivienda antisísmica.

Tomando datos del Censo 2001 es posible realizar otra comparación entre ambas localidades sobre la población ocupada.

Cuadro N° 12: Población ocupada por categoría ocupacional. Mogna y Huaco. 2001.

Categoría ocupacional	Mogna		Huaco	
Obrero/ empleado público	12	17%	79	56%
Obrero/ empleado privado	12	17%	29	20%
Patrón	3	4%	1	1%
Trabajador por cuenta propia	25	35%	10	7%
Trabajador fliar. sin sueldo	20	28%	-	-
Trabajador fliar. con sueldo	-	-	22	15%
Total	72	100%	142	100%

Fte.: Cuadro elaborado sobre datos de base INDEC. Censo Nacional 2001.

Los trabajadores por cuenta propia refieren a los campesinos fundamentalmente, en tanto que los trabajadores familiares sin o con sueldo expresan a los miembros del grupo familiar que trabajan en el predio, pero en el caso de los que perciben ingresos se muestra una asalarización del trabajo, el cual ya no queda ligado a la distribución indiscriminada de los ingresos en el grupo familiar.

Mientras que en Mogna la PEA vinculada a la economía campesina puede estimarse en 63% (trabajadores por cuenta propia, trabajadores familiares con o sin sueldo), en Huaco es del 23%. La diferencia es notable. Puede acotarse que el proceso de descampesinización es más acentuado, pero en Huaco es donde se produjo una mayor subdivisión de tierras dentro de Jáchal. Para 2012 en Huaco hubo una nueva concentración de tierras en manos de una empresa de tamaño medio que, sobre la base de los diferimientos impositivos, se había instalado en la localidad, adquiriendo muchas propiedades en la zona entre el Alto Huaco y el centro. La economía campesina ha

sufrido un retroceso; el sector capitalista sería del 21% de la PEA (la estimación, al igual que la anterior, se basa en el supuesto que la categoría trabajadores por cuenta propia comprenda a todos los campesinos, lo cual no necesariamente sucede así; se trata de una aproximación). Por otro lado es elevado el porcentaje de obreros y empleados públicos.

La actividad económica de la población por ramas de actividad indica que predominan las actividades rurales en Mogna en forma central (62,5%), en tanto que Huaco tiene actividades más diversificadas entre la agricultura (19%), enseñanza (20%) y administración pública (20%), aunque la categoría actividades no bien especificadas influye particularmente (25%). La PEA en Huaco es más diversificada, en tanto Mogna es una población de actividad fundamentalmente agrícola-pastoril. En Mogna las actividades dependientes del Estado comprenden a un 16,5% de la población económicamente activa, en tanto que en Huaco es mayor, 44%. Por otro lado estos perfiles pueden ser coyunturales, ya que pueden deberse a planes sociales del Estado para paliar la desocupación y pobreza en la época en que fue tomado el censo (2001).

La encuesta de 2012 mostró que en Mogna predomina casi en 100% el trabajo no calificado en tanto que en Huaco comprendía al 55% de la población ocupada.

Cuadro N° 13: Condición ocupacional en Mogna y Huaco. 2012. %.

	Mogna	Huaco
Profesional	-	2
Técnico	-	3
Docente	-	6
Empleado estatal	3	5
Administrativo	-	3
Comerciante	1	6
Agricultor	8	8
Agric. semiasalariado	8	18
Obrero de empresa	2	8
Obrero rural	1	7
Albañil	3	15
Artesana	3	4
Changas	10	-
Empl. doméstica	4	4
Total	43	89

Fte: Datos a partir de encuesta propia. 2012.

La estructura ocupacional es más compleja en Huaco. Los campesinos semiasalariados indican el nivel de transformación del campesinado. Quienes realizan changas están en una situación de trabajadores marginales.

Podemos analizar las condiciones de existencia según el nivel de ingresos de los jefes de familia.

Cuadro N° 14: Nivel de ingresos por familia. Mogna y Huaco. 2012. %.

Nivel de Ingreso (\$)	Mogna	Huaco
-550	7%	1,5%
551-1200	11%	16%
1201-2000	14%	24%
2001-4000	46%	36%
4001 y +	4%	21%
Total	100%	100%

Fte: Cuadro elaborado a partir de encuesta propia. 2012.

El nivel de ingresos menores a \$550 corresponde a la línea de Indigencia (L.I.), definida en \$531,61 mensuales (\$172 per cápita), según el INDEC para abril de 2012.

El 2° nivel corresponde a la línea de pobreza (L.P.), definida en \$1150 mensuales para la misma fecha.

Línea de indigencia y línea de pobreza son mediciones que relacionan el monto de ingresos con el costo de una canasta básica alimentaria (CBA) y la canasta básica total (CBT). La primera se corresponde con la L.I. y la segunda con la L.P. Quienes tienen ingresos por debajo de la L.I. son considerados indigentes y quienes tienen desde ese valor y hasta el valor de la L.P. son considerados pobres. Hacia mediados de 2011 los datos del INDEC indicaban que los indigentes constituían el 5,8% y los pobres el 21,2%, a partir de los registros periódicos de la Encuesta Permanente de Hogares (EPH) tomadas en 31 aglomerados del país. El valor de la CBA se determina a través de productos alimenticios únicamente, los que proveen de calorías necesarias para la subsistencia por cada persona. La CBT se calcula sobre la base de la anterior más otros elementos mínimos necesarios. Se trata de un registro relativo y discutible, pero que es usado internacionalmente. Los componentes y los valores de los productos que

componen la canasta familiar en la realidad cambian estacionalmente, según las regiones del país y de acuerdo a las formas culturales y clases sociales.

El nivel 3, que denominamos de sobrevivencia, comprende el intervalo de \$1201 a \$2000, indica un situación que apenas sobrepasa la línea de pobreza, por lo cual los grupos familiares están atezados por sus bajos ingresos, en tanto que el nivel 4°, entre \$2001 y \$4000, constituye un nivel de relativa suficiencia. El nivel 5°, de medianos ingresos es de \$4001 y más. Los niveles 4° y 5°, de acuerdo al presente trabajo, perfilan a sectores sociales medios y altos.

El 18% de los jefes de hogar se encuentran en situación de pobreza según ingresos en Mogna y el 17,5% en Huaco. Si bien los ingresos generalmente son minimizados por los entrevistados, tanto los de menores ingresos como los más altos por razones opuestas, por lo cual la información no puede considerarse totalmente certera y los porcentajes de pobreza ser menores en realidad, aun así se expresa una situación de escala de ingresos que no ha cambiado sustancialmente, al menos en estas dos zonas rurales. Los menores porcentajes de indigencia y mayor porcentaje en la línea de subsistencia se explicarían en Huaco por la ocupación impulsada por las empresas viales y la empresa minera, además de los programas estatales. Correlativamente los menores ingresos del nivel 1 están en relación al nivel de estudios alcanzado (primaria incompleta y completa) mientras que los niveles de ingresos crecientes están en relación con un nivel educativo mayor.

Los valores de la CBT que elabora el INDEC son cuestionados por distintos centros de investigación, lo cual provoca que dichas mediciones de pobreza sean relativas. Para el sociólogo Artemio López la canasta básica costaba, en agosto de 2012, \$1837 -redondeando 1800- (Perfil.com, 28-10-12), en tanto que para el Observatorio de la Deuda Social Argentina de la Universidad Católica Argentina (UCA) era de \$2246. Por otro lado Rolando Astarita (2011) plantea que debe tomarse el salario mínimo, vital y móvil que para el segundo semestre de 2011 era de \$2300.

Según estos distintos valores varía sensiblemente el porcentaje de la población en condición de pobreza:

Tipos de CBT	Costo	% nac	% San Juan	% Huaco	% Mogna
CBT INDEC	1200	6,5	9,3 (EPH)	17,5	18
CBT López	1800	16,4	s/d	≈41,5	≈32
CBT UCA	2150	21,2	s/d	≈34	≈ 31,5
Salario mín.	2300	s/d	s/d	+34	+31,5

El nivel educativo alcanzado por la población es el siguiente:

Cuadro N° 15: Nivel educativo alcanzado por los jefes de hogar.

Huaco y Mogna. 2012. %

Localidad	Primaria		Secundaria		Terciario		Otro
	incompleta	completa	incompleta	completa	incompleto	completo	
Huaco	25	40	3	14	-	3	1
Mogna	39	57	-	-	-	-	-

En Huaco hay una escuela de nivel medio, lo cual explica que una parte de la población haya podido acceder a ese nivel, en tanto otra parte los ha realizado en la ciudad de Jáchal. En Mogna hay solo dos escuelas de nivel primario. Las posibilidades de estudiar fuera de la localidad son escasas para los adolescentes.

Las políticas sociales implementadas por los gobiernos justicialistas en este siglo han aliviado la situación de parte de los hogares más pobres, pero está lejos de desaparecer la pobreza estructural rural. Por otro lado, de acuerdo a las distintas mediciones del costo de una canasta básica y la total, como vimos varía sensiblemente la población por debajo de la línea de pobreza.

La pobreza en América Latina:

(...) es objetiva (ingresos y niveles de vida bajos) y subjetiva (la conciencia de ser pobres, marginales o excluidos, o tener menos de lo que tienen otros, de lo que se podría tener, de lo que se cree que se debe tener o a lo que se cree tener derecho); y también es absoluta (medida en pesos, en calorías, en espacio vital o en grados escolares) y relativa (en comparación con otros). (Stavenhagen, 1998, n. d.)

Los datos muestran la situación social de pobreza de los habitantes de Mogna y Huaco. La condición social de obreros y campesinos es la de subalternidad, que se expresa en la “sujeción perenne a múltiples formas de discriminación y dominación, que

se encuentran arraigadas en las históricas relaciones jerárquicas, autoritarias y paternalistas de estructuras clasistas de opresión y explotación” (Stavenhagen, 1998, n. d.).

El siguiente cuadro nos aproxima a la situación social que tienen campesinos natos, campesinos semiasalariados y obreros rurales.

Cuadro N° 16: Situación social de campesinos, campesinos asalariados y obreros rurales. Mogna y Huaco. 2012. (%)

	Mogna						Huaco					
	Ingresos		Educación		Vivienda		Ingresos		Educación		Vivienda	
	-LP	+LP	P.I.	P.C.	Rancho	casa	-LP	+LP	P.I.	PC.	Rancho	casa
Campesino puro	—	100	100	—	63	37	—	100	100	—	88	12
Campesino asalariado	25	75	87	13	100	—	6	94	56	44	72	28
Obrero rural	—	100	100	—	100	—	57	43	85	15	100	—

Fte.: Cuadro elaborado a partir de encuesta propia.

L.P.: Línea de pobreza.

P.I.: Primaria incompleta.

P.C.: Primaria completa.

El cuadro muestra que los obreros rurales son los más vulnerables y afectados por la pobreza. Los altos índices de nivel educación alcanzados se explican porque en pequeños pueblos rurales la escuela se esfuerza por la retención de los escolarizados.

Si se considera una canasta total de \$1800 el indicador de pobreza se incrementa a altos niveles, como vimos anteriormente.

En las dos últimas décadas Huaco continuó siendo un pueblo agrícola pero con una cierta incidencia de la actividad minera y de la construcción vial que produjo la proletarianización de muchos productores en tanto que Mogna dejó de ser un pueblo agrícola para transformarse en un pueblo de obreros golondrinas. En Huaco y en Mogna se está produciendo un proceso relativo de descampesinización por causas distintas.

El modelo neoliberal impactó en Huaco a través de una empresa agrícola que captó los diferimientos impositivos en la década de 1990 y que concentró tierras, capital y producción. Pero este diferimiento impositivo de 200 hectáreas se declaró en quiebra

en 2010. Su propietario, junto con otros propietarios medianos y pequeños, ha constituido una cooperativa y se dedican al cultivo de la alfalfa (300 hectáreas en 2012).

Las tierras tienen riego solamente para una parte de las superficies. Decayó el cultivo de cebolla que constituyó la estrategia de cultivo por varias décadas. Ha mejorado la calidad del agua según algunos huaqueños, en tanto que otros plantean que sigue igual que antes. De todos modos se está produciendo una cierta diversificación de cultivos: trigo, cebada, avena.

Predominan los pequeños productores de hasta cinco hectáreas. Son los minifundistas, campesinos, pequeños propietarios y arrendatarios, que constituyen capas dentro de las clases rurales subordinadas. A la par la clase obrera, compuesta mayormente por peones rurales, vive en condiciones de pobreza, desigualdad y exclusión.

Una parte de los huaqueños se incorporó al trabajo en la empresa minera pero fundamentalmente lo hicieron en las empresas viales. Estos eran obreros rurales o pequeños propietarios. Se produjo un abandono del trabajo en los predios, debilitándose el campesinado. Según algunos entrevistados cultivar actualmente es una forma de resistencia al influjo de la minería.

En Huaco el eje central pasa por la explotación capitalista empresarial de alta concentración y de nivel medio ante la situación social de pobreza de los pequeños productores y obreros rurales en condición de subordinación estructural.

Los problemas que sufre Mogna se deben al tipo de suelos deficitarios, la revenición, el agua escasa y de baja calidad, la infraestructura de riego y la toma del agua que son precarias, según afirma un técnico del INTA de Jáchal. Tierra y agua son los factores centrales de la existencia de la población.

Mogna está sufriendo actualmente una transformación importante. Nuevamente se suman la catástrofe natural con la social y cultural. Debido a la acción de la revenición prolongada los agricultores no podían sembrar en las tierras, ya que el agua afloraba a pocos centímetros de la superficie. Ello provocó la reconversión de los moquineros en obreros golondrinas, que debían salir de su tierra para trabajar en la cosecha de la vid en el valle de Tulum. Esta estrategia de supervivencia tenía la lógica de la perentoriedad. Así una parte de las familias parten de Mogna a fines de diciembre de cada año y trabajan en duras condiciones de explotación en la cosecha de uva y la selección de pasas hasta abril, regresando a su tierra, en la cual han quedado los más

ancianos y los niños más pequeños. Este es el calendario anual de la población, que produce la variación del calendario escolar. Los moquineros reúnen, durante la cosecha, dinero para comprar artículos esenciales para su supervivencia en el resto del año. Luego viven de eventuales cultivos, de sus propios animales en una economía doméstica, y de la venta de guano de cabra.

Su vida cotidiana durante los meses de estadía en la propia tierra, discurre sin grandes sobresaltos, dentro de un medio riguroso y condiciones de pobreza, en la cual conviven los trescientos habitantes.

Mogna es un pueblo de doble actividad: ganadería y agricultura. La población pasa de una actividad a otra, lo cual les permite sobrevivir en las condiciones adversas que sufren. El recurso es el de la ganadería de subsistencia basada en el ganado caprino. “Tenemos para comer, para vender y así vamos tirando”, dice un moquinero.

La crianza de cabras es una actividad propia de regiones semidesérticas y subdesarrolladas. En las condiciones de Mogna de aislamiento es un factor económico crucial para la supervivencia.

Con el paso del potrero, lugar de cultivo, al corral, lugar de crianza de animales, se produce la pérdida de la actividad agrícola pero no por ello los habitantes han dejado de ser agricultores, ya que estos se esfuerzan en seguir cultivando cuando pueden. Esta actividad sigue siendo la central en Mogna, pese a la combinación de tres formas productivas como estrategias de vida: la agricultura en pequeñas superficies; la cría de ganado caprino como su actividad principal actualmente y el trabajo rural golondrina en la cosecha de uva y elaboración de pasas de uva.

Mogna es una población de pastores actualmente ya que no pueden ser agricultores. La tradición de generaciones es una base de legitimidad de su existencia en el lugar y de que sea “su lugar”. La mayoría son pequeños propietarios: la figura del campesino permanece. Las clases sociales están constituidas por obreros rurales y campesinos y unos pocos propietarios que contratan mano de obra.

Es mayor la diversificación ocupacional en Huaco que en Mogna. Al mismo tiempo hay mayor subdivisión de tierras en Huaco y, como hemos visto, es mayor el minifundio. Esa subdivisión es una forma de desaparición del campesino típico.

Existe mayor homogeneidad social en Mogna, hay menor estratificación social, menor subdivisión de tierras, por ello la figura del campesino tiene mayor preeminencia.

La existencia de gran propiedad y demás propietarios ausentistas en Huaco es una clara diferencia con la prácticamente inexistencia de grandes propiedades en Mogna.

Ambas poblaciones tienen problemas con el agua de regadío, por su mala calidad. Pero en Huaco se trata de la larga etapa post dique, en tanto en Mogna es la etapa “pre toma”, ya que está en marcha la construcción de una toma por la repartición provincial de Hidráulica, con todos los estudios técnicos y la construcción adecuada.

Huaco y Mogna son dos localidades marginales dentro de una región marginal que sufre el desarrollo desigual y heterogéneo. Huaco tiene las características de un pueblo, en tanto que Mogna es una pequeña población. La actividad tradicional de ambos es la agricultura. Se está produciendo la proletarización de los productores en Huaco, en tanto que Mogna dejó de ser un pueblo agrícola para transformarse en un pueblo de obreros golondrinas. En ambos lugares se está produciendo un proceso de descampesinización pero la población sigue caracterizándose como campesina.

Por su situación social -determinada por sus condiciones de existencia- campesinos y obreros rurales (junto con obreros no vinculados a la actividad agrícola) componen las clases subalternas. Por su condición social -producto de su trayectoria histórica- y por su posición social -conciencia y participación política- se perfilan como clases subalternas. El lugar que ocupan ambas clases en la estructura social se constituyen por homología en la situación, condición y posición subalterna.

TERCERA PARTE

ÁMBITO DE LO SOBRENATURAL, MEMORIA E IDENTIDAD

CAPÍTULO VII:

TRANSFORMACIONES EN LAS CREENCIAS SOBRENATURALES

Desarrollado el análisis de la situación estructural de las clases subalternas rurales comenzamos el análisis de las concepciones del mundo tomando las dimensiones de creencias sobrenaturales, memoria e identidad. Las configuraciones mentales están condicionadas por las estructuras y procesos sociales objetivos, como lo plantea la Sociología del Conocimiento. La relación entre las estructuras sociales y las estructuras mentales es de homología, produciéndose a través de mediaciones como procesos de transformaciones en la trasposición de unas estructuras a otras.

Las creencias sobrenaturales funcionan constantemente en el cuerpo social: son creídas y creíbles, tal que cristalizan. Están dentro del marco de creencias existentes y posibles, es decir que son plausibles, porque están cimentadas y en esa lógica son tenidas por ciertas; su verificación radica en la creencia en sí mismas. Tienen una estructura de jerarquías que se imponen desde el poder y que se naturalizan. Por ello manifiestan de manera transfigurada a las mismas estructuras sociales que parecen o pretenden ocultar. Pero de todas maneras las configuraciones expresadas en las creencias sobrenaturales implican transformaciones muy complejas, que significan procesos de mediaciones por los que consideramos tres conceptos: transfiguración, transmutación y transustanciación.

Los conceptos de transfiguración y transustanciación están enlazados con la doctrina religiosa cristiana y tienen un carácter de milagroso, más allá de los procesos sociales objetivos. En este trabajo consideramos a estos conceptos en un significado despojado de su contenido religioso, para tratar de dar cuenta del proceso social de transformaciones.

Transmutación significaba para los alquimistas la posibilidad de convertir una sustancia en otra. Se trata de hacer que una cosa se convierta en otra distinta, de producir la conversión de un elemento simple en otro elemento simple. Transmutar o trasmutar es hacer que una cosa se convierta en otra distinta, es metamorfosis en tanto transformación profunda de una cosa, animal o persona en otra. En casi todas las culturas se cree que los seres humanos tienen el poder o capacidad de transformarse en animales, como es un caso el de la licantropía o zoantropía.

Transfiguración es transformar la figuración, la cual es la forma más su esencia, contenido o sentido. La transfiguración es la transformación de algo tal que significa un cambio de forma, de tal modo que revela su verdadera naturaleza. Es un cambio profundo en la figura o aspecto de una cosa o individuo.

Transustanciación es cambio de esencia: una esencia se traslada a otra en su concepción original. En nuestra concepción significa transformación ideológica que deriva de relaciones de dominación, de niveles jerárquicos concretos y de elucubraciones ideológicas que afirman relaciones ideales como sociales reales, es decir que le darían mayor realidad o densidad al aparecer como legitimadas y consideradas como verdaderas. Las propiedades que existen en la realidad son transfiguradas en un contenido jerarquizado e idealizado: lo terrenal deviene en celestial, se produce la constitución de un sistema de creencias que se despoja de su base material para elevarse a alturas celestiales o instancias inmateriales, que le otorgan un poder que está sobre lo humano, sobre lo social y sobre lo natural y que subyuga y subordina a los individuos.

En la transustanciación la estructura de un objeto se traslapa en otra; en la transfiguración se transforma en otra, siendo distintas de la transmutación, que es metamorfosis de un objeto en otro.

Los niveles de transformación son:

Transmutación	Transfiguración	Transustanciación
Cambia la forma	Cambia la instancia de ser	Cambia la sustancia
Forma material	Forma material-simbólica Reúne a ambos extremos	Forma simbólica

En las creencias sobrenaturales el proceso de transformaciones se realiza desde lo empírico a lo sobrenatural, dos niveles diferentes de la realidad que algunos entes o seres pueden transitar con cierta facilidad, mientras la mayoría permanece en el mundo empírico. Pero en la realidad el mundo empírico está plétórico de lo sobrenatural, tanto de lo considerado bueno como de lo considerado malo. Las posibilidades de transformación van de lo humano a lo animal y de lo humano a lo sobrenatural. A la vez lo sobrenatural se transforma en humano o en animal. Lo natural, lo humano y lo sobrenatural refieren a tres niveles diferentes en las representaciones sociales que se

construyen: la transformación sobrenatural es de carácter celestial, etéreo, basado en la bondad pero puede comprender también lo contrario: lo soterrado, lo que está debajo de la tierra o en la oscuridad y relacionado con el mal.

HUACO- MOGNA: LAS FIESTAS DE LA SANTA BÁRBARA

En ambas localidades predomina en forma casi excluyente la población católica. No hay prácticamente diversidad religiosa. Existe una profusión de santos y festividades religiosas que es común en el catolicismo. La actividad religiosa -sin sacerdotes residentes en las localidades- es llevada adelante por creyentes que constituyen grupos parroquiales en cada capilla, que organizan las fiestas religiosas, realizan actividades para reunir dinero y mantener y arreglar las capillas. Estas organizaciones son normales en Huaco como en la mayoría de las poblaciones del lugar, pero no sucede lo mismo en la villa de Mogna, donde la actividad religiosa central está a cargo de una comisión, la llamada hermandad, que no está compuesta por lugareños. Por otro lado, mientras que en Mogna la preeminencia de la santa Bárbara es casi excluyente, en Huaco hay mayor profusión religiosa. Aún sucede que en las localidades rurales más aisladas la iglesia católica puede ejercer un mayor control social a través de los grupos de laicos.

En Huaco:

En el barrio Olivares hay también una capillita donde está la virgen Santa Bárbara, que es la misma de Mogna. [...] Que hacen esas cabalgatas a caballo para acompañar a la virgen, participan los niños chicos, mayores todos, pero todos vestidos de gaucho o si no con alguna promesa a la virgen. (V, entrevista 2012)

Los habitantes de Mogna tienen cuatro fiestas principales. La más importante es la de Santa Bárbara, que se realiza el 4 de diciembre de cada año. La segunda es la llamada fiesta chica de la santa, el 1º de mayo, una celebración más restringida en comparación a la anterior; la tercera es la fiesta de San Nicolás, en Los Puestos. La cuarta fiesta no tiene un contenido religioso: es la del aniversario de la fundación de Mogna, el 11 de agosto, que reúne a los habitantes en un almuerzo comunal. Esta última es más propiamente la fiesta del pueblo: desde tiempos inmemoriales, según dicen los vecinos, se realiza un encuentro y un almuerzo de todo el pueblo en conmemoración. Esta es una tradición muy particular, ya que en pocos poblados del país se festeja su aniversario de fundación reuniéndose la mayor parte de sus habitantes. Esta

conmemoración es muy importante, más allá de los actos protocolares y de la presencia de autoridades municipales del departamento, como refrendación de la unidad de los habitantes. Esta es propiamente su fiesta ya que la principal festividad religiosa, la del 4 de diciembre, les ha sido expropiada. “Y es una fiesta para nosotros nomás. Un año más y seguimos en la lucha... Es una vida tranquila, se puede vivir más tranquilo...” (N, entrevista 2011)

La villa de Mogna es donde está asentada la capilla de santa Bárbara y donde están las casas de fin de semana de los miembros de la hermandad. Allí se realiza la fiesta central de la santa, que reúne a unas 15.000 personas. El pueblo se transforma en otro pueblo durante dicha fiesta. Los asistentes desplazan e invisibilizan a los 320 moquineros. Mogna es muy conocida por dicha fiesta religiosa. Durante unos días al año la villa cambia totalmente de aspecto y los “villanos” prácticamente desaparecen bajo la gran presencia humana de promesantes que van a cumplir “mandas”. La fiesta de la Santa Bárbara implica la ruptura de su vida cotidiana, ya que asisten a la “invasión” casi literal de miles de personas, que se sitúan en los alrededores de la iglesia, levantándose de la noche a la mañana una especie de ciudad que dura dos o tres días y congrega en el lugar a las más diversas actividades -muchas de ellas poco religiosas- ya que la fiesta parece haberse convertido en un gran mercado.

La magnitud de la concurrencia sobrepasa a los habitantes, los cuales no tienen participación en su propia fiesta. La Santa es simbólicamente de su propiedad, pero en la realidad es la comisión de la hermandad -en la cual no participa ningún moquinero-, la que organiza la fiesta y dispone de todos los recursos económicos que dejan los promesantes. El espacio material les ha sido expropiado a los moquineros, al igual que la organización del evento, así como las decisiones sobre los exvotos dejados por los devotos, que son en general de dinero.

La capilla anterior de santa Bárbara quedó en desuso. La hermandad realizó una enorme y moderna construcción antisísmica que no tiene relación con el tipo de construcción del lugar. En Los Puestos hay una pequeña capilla, construida a la usanza tradicional. Es la capilla de San Nicolás, significado allí como el santo de la agricultura. Capilla y santo expresan la cultura de Mogna, de pobreza y trabajo común; la capilla de la santa difiere con sus formas culturales.

Ninguna fiesta religiosa tiene el poder de convocatoria que la de Santa Bárbara, el sólo hecho de llegar es un sacrificio, el camino, lo inhóspito del lugar, exento de comodidades, el calor agobiante del 4 de diciembre no impiden que legiones de promesantes lleguen a pie, a caballo, en sulky, camión, auto...llegan de Albardón, San Martín, Ullum, Jáchal, Punta del Agua, Caucete, Chimbass, Angaco... se han sumado doce mil personas. (L, entrevista 2011).

La fiesta tiene una larga tradición. Ya en 1921, en el día de la fiesta de la santa, era:

(...) muy favorecido el distrito durante estos días de culto, por personas extrañas al lugar de ambos sexos, grandes y chicos, que arriban de los distintos Departamentos que lo rodean a éste con el fin de visitar la santa y pagar sus ofrecimientos hechos por los milagros palpables que ésta les hace. Es tanta la reverencia con que estos asisten, que el último día cuando el señor cura describe la biografía de la imagen, cuando en sus pasajes hace resaltar sus martirios, en éste instante se dejan oír llantos en alta voz de ancianas y uno que otro del sexo masculino, acto seguido, para terminar, este hace una exclamación pidiendo extienda su bendición a todo el Distrito y sus promesantes que con tantos sacrificios trasladan a cumplir con ella y que los lleve con toda suerte de nuevo a sus hogares repitiéndose por esto lágrimas en general. (Encuesta Nacional de 1921: Escuela N° 63 de Mogna.).

SANTA BÁRBARA DE NICOMEDIA Y MARTINA CHAPANAY DE SAN JUAN

La santa y la gaucha son dos figuras opuestas y complementarias, tal como lo son la religiosidad institucional y la religiosidad popular. La dualidad, oposición y complementación de ambas se entiende en un pueblo que vive entre la tirantez de su origen como pueblo originario y la negación de ella, bajo la afirmación de la superioridad de la cultura dominante y su reproducción mediada en la cultura popular. Mientras la santa es la representación del poder dominante, de lo reconocido como legítimo, de la religiosidad institucional, la gaucha es la forma religiosa popular visible y soterrada a la vez, subordinada y resistente al mismo tiempo.

Santa Bárbara, virgen y mártir cristiana, nació en Nicomedia, colonia romana importante, situada en la actual Turquía, en el siglo III, en los primeros tiempos de la era cristiana, cuando en el Imperio Romano estaba condenado ser bautizado como cristiano. Hija de una familia acomodada, recibió formación cristiana, fue bautizada e hizo votos de castidad sin que su padre lo supiese. Cuando este le impuso que se casara, ella se negó, siendo denunciada por el mismo padre y entregada a las autoridades romanas. Fue torturada, golpeada, quemada con hierros candentes, pero dice la tradición

que luego no conservaba rastros de las heridas. Finalmente fue asesinada por su propio padre. Por no perder su fe, perdió su vida. Tenía solamente doce años. Su padre fue abatido por un rayo, de manera tal que Bárbara es asociada con el poder del rayo.

Santificada posteriormente por la iglesia católica, su culto llega a Mogna a través de los españoles, sobre la base de una leyenda, que suele repetirse en otros lugares. La imagen de la santa, llevada por una tropa de arrieros de paso por Mogna, se resistió a irse del lugar. La leyenda dice que la mula que la cargaba se extravió, le siguieron la huella y la encontraron de vuelta en la villa por la que habían pasado. Al día siguiente, cuando quisieron emprender nuevamente la marcha, la mula escapó y luego la encontraron cerca de la plaza. La imagen de la santa estaba en el suelo. Los arrieros cavilaron que la santa quería quedarse en el lugar. A partir de allí se le erigió una capillita pobre y se inició la identificación de la población con la Santa. Una segunda versión de la leyenda, también recogida en forma oral, dice que un grupo de arrieros que iban desde Valle Fértil a Jáchal pasó por Mogna. Allí los arrieros debieron quedarse por una tormenta. Y encontraron una imagen de la santa el pie de un árbol, a la cual le hicieron un ruego y finalizó la tormenta. Una tercera versión refiere al paso de una pareja indígena que venía desde La Rioja, allí fueron atacados por una peste de cólera y en un rancho encontraron la imagen.

La leyenda está presente en la población, transmitida oralmente por generaciones. Es una leyenda religiosa que se la tiene por verídica e indica un momento fundacional mítico, ya que define y consagra lo religioso católico en el pueblo de indios. El pueblo capayán, que había demostrado resistencia y lucha contra los conquistadores españoles, era “ganado”, integrado por la vía religiosa, a través de una manifestación sobrenatural. Esto lo podemos inferir de los significados subyacentes en las creencias actuales de los moquineros y por las experiencias sucedidas en otros casos similares. No se trata de que los indígenas se encontraban por primera vez con la religión, ya que desde hacía siglo y medio sufrían la presencia dominadora de los españoles y la presión religiosa para su conversión. Ante un pueblo que se resistía de alguna manera a la dominación, una forma de imponerles disciplinamiento y aceptación de su condición de subordinados, era la conversión a las creencias religiosas colonizadoras.

La santa “ha elegido” quedarse en el lugar, según la leyenda y creencia popular. Por ello la leyenda tiene la importancia de ser un momento significativo: una fundación simbólica, a diferencia de la fundación real, pero que habría producido la conversión religiosa de los capayanes del cacique Alcane a la creencia en la virgen. En general

estas apariciones o imágenes de santos o santas que “eligen” un lugar para quedarse, han significado una forma de conversión religiosa de los habitantes del lugar. Los moquineros habían ofrecido resistencia a ser trasladados, a que sus tierras fuesen tomadas por los españoles y luego a convertirse en un pueblo agricultor, proveedor de alimentos para el Jáchal minero. Mogna se había convertido en un espacio de reunión de marginales que, se suponía, no debían estar allí: indígenas de otros lugares, negros, mulatos. Los españoles no podían disciplinarlos con el peso de su autoridad, de manera tal que se hizo lugar a las fuerzas religiosas.

La leyenda, con sus ribetes milagrosos, sienta el origen de la creencia e identificación de los habitantes asentados en el desierto y da un nuevo significado a la fundación: si la comunidad le es devota, la Santa protegerá el lugar. Si la fundación real no significó una subordinación, sino un logro de los indígenas, la aparición de la imagen dio lugar a una fundación dominante simbólica. La conversión es una forma de aculturación aguda, ya que lleva a un grupo a abandonar sus propias creencias y concepciones del mundo, o a las que aún estuviesen conservando. La creencia en la santa Bárbara aparece constituyendo un *nomos*, un orden religioso que explica el mundo. Con el tiempo este *nomos* se cimenta, después de haber sido adoptado es adaptado. Se adapta a las condiciones de existencia y la cultura del desierto en una función de integración social, como una forma simbólica de unidad para la subsistencia ante el medio adverso en el que viven los pobladores. Es la depositaria de la unidad e identidad del pueblo. Para sus habitantes Mogna está amparada por la Santa, más allá de las calamidades que la asolaron siempre. La Santa los convoca y los une.

Al decir de unas moquineras:

Yo soy una y estoy aquí por creencia a la virgen, por la virgen de Santa Bárbara y mucha gente le dice lo mismo... Lo más poderoso es Santa Bárbara... que ya van a venir cosas mejores... con la fe y con todo se sana. Aquí no tenemos enfermedades, resfríos, nada. Y a veces creemos nosotros que es porque estamos amparados. (L, entrevista 2011).

Ella es la abogada de las tempestades, pero yo creo que se le puede pedir de todo. Pero ella, dicen que es la abogada de las tempestades, de las fuerzas naturales, tormentas. Yo, mire, cuando hay tormentas lo primero que invoco es a la virgen santa Bárbara porque dicen que es la abogada de las tormentas. (P, entrevista 2011).

Interesa destacar la religiosidad expresada, que es profunda y extendida, como es una característica general de las poblaciones rurales. Asumida la virgen como propia por los moquineros, se plantea una especie de acuerdo que debe ser renovado constantemente, una unidad simbólica creencial pueblo-santa.

En tanto que la fundación de Mogna no es leyenda, sí lo es la manera en que la imagen llega a Mogna. Si la fiesta de la fundación, que se hace cada año reuniendo al pueblo, remite a su origen indígena, la fiesta de la santa Bárbara remite al lado español de la fundación y la religión. Porque si, como puede interpretarse entre líneas, la conversión religiosa del cacique Alcané y su pueblo parecía algo más retórico que real, la aparición de la imagen de la santa Bárbara, casi veinte años después, al parecer produjo el inicio de la conversión de los moquineros a su culto. En los tiempos anteriores, siendo dominados, vencidos, desnaturalizados, repartidos en encomiendas, recibieron adoctrinamiento religioso, pero la carta del cacique Alcané informando sobre la construcción de una capilla, como un argumento para no acatar la orden de marchar con su pueblo a instalarse en Jáchal en 1751, parece ser más una estrategia para tratar de convencer a los españoles de que acepten que no saldrá de su tierra que una acción de fe.

Aunque de importancia secundaria, se configura otra creencia religiosa, no institucional, no reconocida, pero que tiene un papel y una realidad importante en la sociedad moquinera. La religiosidad popular instauró a un personaje local, Martina Chapanay, la gaucha. Esta era una indígena, nacida en 1799, en una comunidad huarpe de Zonda, San Juan o en las Lagunas de Huanacache, San Juan. Martina se convirtió en una “gaucha”, una mujer con todas las habilidades de los quehaceres masculinos, como experta jinete, cazadora y chasqui (Fink, 2012). Cuando llegó un emisario del general Quiroga a reclutar gente, ella se fue con el emisario, y luego entró en combate y se enfrentó de igual a igual con los adversarios con las armas en la mano (lanza, boleadora, cuchillo), adquiriendo fama por su destreza y valentía. Así Martina se convirtió en montonera cuando tenía 23 años. En esas montoneras había huarpes, capayanes y yacampis; indios y mestizos de la provincia de San Juan, así como de toda la región diaguita.

Muerto su compañero en combate y desilusionada de la campaña de Facundo Quiroga contra los indígenas de la pampa argentina, en 1835, regresó a su pueblo, encontrándolo abandonado: su gente prácticamente había sido eliminada por

reclutamientos, despojos y muertes. Se volcó a la vida de salteadora en los caminos de la montaña y la travesía. (De Estrada, 1979). Se unió con Cruz Cuero, un gaucho que había sido montonero y luego bandolero. En 1840 habría roto con la banda que integraba, siguiendo sola o con otras bandas sus actividades delictivas y ayudando a los pobres.

En 1845 se integró a las fuerzas del caudillo sanjuanino Benavides, participando en las luchas contra el general Acha, que tomó la ciudad de San Juan, venciendo a los federales en la batalla de Angaco y siendo luego derrotado. Después de la derrota de los unitarios volvió a ser bandolera y sus compañeros fueron cayendo uno a uno en manos de las fuerzas policiales. En 1856 se enganchó con las montoneras del Chacho Peñaloza y nuevamente lo hizo en 1863: convertida en sargento, dirigió la guardia personal del caudillo federal, de 200 hombres. Después del asesinato del Chacho, por acuerdos entre vencedores y vencidos, Martina Chapanay y parte de sus compañeros se integraron al ejército nacional: allí se encontró con el mayor Irrazábal, asesino del Chacho, a quien desafió a duelo para vengar a su jefe. Irrazábal sufrió un ataque de nervios y no concurrió al duelo. (Chumbita, 2000)

Luego Martina se separó del ejército y se instaló en la travesía de Mogna. Aparentemente colaboraba con las autoridades pero en realidad era vigilada. No participó en la montonera de Felipe Varela de 1867-1868, pero para entonces tendría 68 años. Los grupos remanentes de montoneros anduvieron por la travesía en toda esa década. De sus tiempos en la montonera queda un verso que destaca su importancia para los paisanos de la época:

En Mogna la Chapanay
a Chumbita enamoró.
Ontiveros le disparó
y ella de pena murió.

En sus últimos años, siendo una leyenda viviente, ayudaba a los viajeros que pasaban por las duras travesías del desierto sanjuanino. Se instaló en Mogna, donde murió por la mordedura de un tigre o picada por una víbora. La leyenda y la memoria de los moquineros indican el lugar donde estuvo el rancho en el cual vivió con una mujer indígena de Mogna y sus restos estarían en el cementerio de la Villa, donde se levantó un pequeño santuario, habiendo leyendas grabadas y diferentes elementos recordatorios

y de muestras de agradecimiento de promesantes. Y es que si la santa es muy milagrosa, la gaucha también. Pero su culto es no oficial. Es tangencial a la santa que tiene todo el reconocimiento institucional que otorga legitimidad.

Ella ha sido más para los pobres la Martina. Era muy buena. Yo sí le tengo mucha fe. Le ruego mucho. [...] Le pido siempre por los niños, que siempre los ampare. (G, entrevista 2012).

Martina era una india, gaucha, o sea muy varonil. Y la historia decía que en parte mataba pero lo hacía para ayudar a la gente que lo necesitaba. (P, entrevista 2012).

(...) que era montonera, y que pasaron los montoneros por acá... así pasó de un pueblo a otro... que era una mujer cabrilla... y andaba con las tribus y al que no le gustaban las tribus los dejaba a la mierda. Los dejaba que se mueran de hambre, los mataba... (V, entrevista 2011).

La Martina ha sido una persona que ha andado como cualquier persona a caballo: iba por aquí a Chile, a Jáchal, a Ampacama. Por Ullum dicen que ha andado. Pero no tiene historia ella. (VD, entrevista 2011).

Un jachallero relataba en 2010:

Cuentan los miembros de una agrupación gaucha que iban a caballo como promesantes a Mogna que en una parte del camino, en la noche, escucharon gritos de dolor de gente que estaban matando. Dicen que deben haber sido unos que mató la Chapanay. (F, entrevista 2012).

Martina Chapanay está entre la leyenda y la historia, entre la santificación y la literatura. Martina ha sido caracterizada como india, mestiza y mulata. Las historias que se cuentan sobre ella son versiones distintas, tanto si se trata de la memoria popular como la de los historiadores. Condenada o rescatada, considerada como ejemplo de lo que no debe ser una mujer (No podes ser "machona" como la Martina, era una manera anterior para recriminar a las niñas) o como la bandolera que se redime en sus momentos postreros devolviendo a la santa Bárbara unas joyas robadas tiempo antes por Cruz Cuero, su compañero de correrías, según la novela de Pedro Echague, publicada en 1884, cuando hacía pocos años que había fallecido Martina.

En continuación con la línea de Echague, Alcaide y Carrascosa, miembros de la Hermandad que dirige la fiesta religiosa de Mogna, escribieron un libro donde, en un

capítulo, reproducen la versión novelesca y fabulada sobre Martina Chapanay. La versión está centrada en la joven que “poseía una naturaleza honrada, lo que la rebelaba contra la idea del robo y asalto” (Alcaide, Carrascosa, 1998:124), pero que integraba una banda porque estaba enamorada de su jefe Cruz Cuero. La historia está centrada en unas caravanas y un crucifijo robados de una iglesia, Martina supo de ello y antes de morir, confesó a un cura y dio indicaciones donde encontrarla. Así Martina fue una mujer que equivocó su destino pero que al final se redimió a la advocación del poder de la iglesia. Nada se escribe en este relato sobre la situación de los pueblos originarios, de la miseria de los campesinos y habitantes de la travesía, de las luchas civiles y de su participación en las montoneras. Es una Martina irreconocible; una bandolera que expía sus culpas restituyendo a la iglesia bienes materiales y de esa manera se restituye a sí misma para su salvación. La situación anómica es así superada con la restitución de las joyas de la iglesia como restitución del mundo nómico. Se trata de una producción ideológica que vacía a Martina de contenido y la presenta al final de sus días como una mujer complaciente y subyugada al poder político y de la iglesia. De alguna manera se repite una situación como la de la aparición de la imagen de la santa en Mogna. Se reproduce el poder simbólico de la iglesia.

Chumbita (2000) escribe:

Las memorias populares se han mezclado con la trama novelística de Echague, que tuvo gran difusión y no carece de atractivo literario. Si bien el autor declara fundarse en los testimonios orales, su relato fue escrito con una evidente intención de sustraer a la Chapanay de la tradición federal, pues omite mencionar su participación en las montoneras y enfatiza episodios como el supuesto salvataje de dos militares porteños unitarios. (p. 115).

Más adelante agrega:

Los paisanos buscaban su ayuda y consejo, le atribuían una autoridad sobre natural. Era una reconocida benefactora de los humildes y los viajeros, a los que prestaba ayuda de diversas maneras. (p. 115).

La gaucha real se convirtió en leyenda:

La leyenda ha preservado en la región cuyana remotos recuerdos, anécdotas e imágenes que los pobres del campo transmiten a sus hijos: la brava heroína de las

travesías sigue presente, desafiando al olvido y a las injusticias contra las que irguió su rebeldía. (p. 115).

Su vida está llena de historias y sentidos diferentes, incluso contradictorios. ¿Martina fue líder del movimiento de resistencia social de la época? ¿De la rebelión huarpe lagunera? ¿Del movimiento campesino indígena?

Daniel Illanes, historiador sanjuanino, escribió: “el despojo de la tierra y del agua, motivó que surgiera un movimiento campesino indígena, de resistencia social. Una de las líderes de este movimiento de resistencia fue Martina Chapanay.” (2011, n. d.)

No se conocen documentos que lo atestigüen: sin duda que fue expresión de la rebeldía indígena-gaucha y fue muy popular, pero ella no aparece como una dirigente de los campesinos indígenas, sino como combatiente de las montoneras, en las cuales, es cierto, participaban sus paisanos.

Aún hoy continúa la lucha simbólica sobre su significado: aunque resulte anecdótico hay dos ejemplos: en 2011 la iglesia presionó a la comisión organizadora de una fiesta en Los Puestos para que no se realizara un festival que la tuviese a ella como personaje; por lo contrario, en 2012 aparecieron pintadas en San Juan de una agrupación política de izquierda llamada “La Chapanay”.

La gaucha rebelde es una expresión simbólica en su triple condición de mujer-indígena-combatiente. Como combatiente hay otras dos mujeres que han quedado en la historia en la región de la travesía y los Llanos: Victoria Romero, la esposa del Chacho Peñaloza y Dolores Días, la compañera de Felipe Varela.

Es la única mujer que puede incluirse en el santoral de los gauchos milagrosos, aunque Félix Coluccio no la incluye en su listado de quince personajes de este tipo. (Coluccio, 1998). Es la única santificada por el pueblo aunque no sigue el esquema típico de una muerte violenta y en edad temprana.

RELIGIOSIDAD POPULAR

La religiosidad popular es la forma en que se cree, se practica y se vive en la cotidianeidad del pueblo. Es diferente a la religiosidad institucional de la iglesia católica, que tiene una fundamentación teológica y que constituye un corpus doctrinario

elaborado, racionalizado y que se (auto) constituye en el medio de comunicación legítimo con la divinidad. Esta institución tiene poder material económico, social y político, del cual deviene su poder simbólico y por ello pretensión de la concepción verdadera de la religión, del monopolio institucional de la relación con la divinidad y la negación de todas las creencias que no son aprobadas y legitimadas por ella.

Montenegro y Renold citan a Lombardi Satriani, quien señala que “*la religión popular es la religión de las clases subalternas (estratos populares) de una determinada sociedad.*” (2007; 31). (Cursiva del autor).

Los cultos populares:

(...) se presentan, al principio, como anclajes territoriales de una construcción colectiva que tiene que ver con el sentido de la vida, la culpa y el sacrificio. [...] en todos los casos estamos ante personas, no seres divinos ni superpoderosos, sino simplemente humanos, comunes y corrientes, elegidos para establecer el vínculo con lo divino, para que medien a partir de ser invocados y solicitados para concretar un favor, un pedido, una condición necesaria que será retribuida con una promesa, exvotos y devoción constante. (Fernández et al., 2004: 52).

La discusión sobre la religiosidad popular es vasta, de larga data y continúa. En un momento de su historia se la limitaba a las creencias y prácticas de los campesinos pero actualmente se parte de su complejidad y se ha ampliado su campo de estudio a las manifestaciones urbanas de los sectores populares. Massolo (1994) cita a Ken Maynard, quien escribe: “si la religiosidad popular está ligada a problemas más amplios de clase, rango y relaciones étnicas... pasa a ser un elemento ideológico crucial en la representación de la relación entre estructuras simbólicas y poder.” (p. 112).

La autora define el concepto como:

(...) las prácticas religiosas tradicionales de las masas del pueblo. Fundamentalmente expresadas en el culto a los santos populares, y en la participación en las fiestas tradicionales. A través de la interpretación de los símbolos y significaciones de la religión popular, el científico social puede comprender la conciencia de las clases populares, un buen punto de partida para una conciencia revolucionaria de clases. (p.112).

Las prácticas y creencias de la religiosidad popular constituyen una forma subordinada ante la religiosidad oficial. Escribe Floreal Forni que “el pueblo, en un contexto culturalmente católico, vive la religión no como pertenencia a comunidades

limitadas u organizaciones formales, sino como parte de una vida cotidiana y ciclo de vida.” (1982; 99).

Esta concepción, que acepta la diversidad en las creencias dentro del catolicismo, se opone a la concepción de la iglesia católica, que habla de la degradación de la religión practicada por los sectores populares.

Para Forni existe un estilo de catolicismo milagroso, que sería el más difundido y es el de la “devoción a una imagen especial, patrona o santo especializado, uno por cada actividad, problema o elección personal, y un culto de los muertos.” (1982:101) La relación con la divinidad se realiza a través de mediadores (imágenes) paralelamente a la de la disciplina sacramental.

La iglesia católica combate las canonizaciones populares: estas serían formas de paganismo, ya que están fuera de los preceptos eclesiásticos y su poder institucional, que es el único que puede santificar a personas. La creencia en Martina -como en la difunta Correa o en otras figuras populares- es negada por la institución o en todo caso, apenas tolerada, con reacciones esporádicas contra ella.

La religiosidad popular, lejos de las elaboraciones crípticas del clero, adopta, cambia, reelabora y produce nuevas significaciones: estas son formas de transformación de las concepciones impuestas, de adaptación a su vida cotidiana, a sus necesidades y sentimientos. Estos son procesos de sincretismo popular, elaborados no con una función intelectual o como una estrategia de los dominantes, sino como resignificación, adecuación a su propia cultura, desarrollada casi espontáneamente (o en forma inconsciente) por los dominados o clases subalternas debido a los condicionamientos sociales que tienen. El sincretismo religioso es consecuencia de los intercambios culturales entre pueblos distintos: intercambios que en realidad son colisiones e imposición de un pueblo dominante sobre otro, ya que no siempre se trata de relación entre iguales. El sincretismo opera como forma de adaptación y asimilación, es decir como proceso de transformación: se mezclan elementos de dos o más tradiciones religiosas para producir una forma de mediación. Si hay un sincretismo que opera conscientemente desde los sectores dominantes, existe otro, como proceso elaborado por los sectores dominados.

La condición subordinada de los campesinos de Mogna se torna subordinación como pueblo y como creyentes de santa Bárbara, de tal manera que se expresa en una doble subalternidad: económica y simbólica.

Los “custodios naturales de la virgen (al decir de un moquinero) obedeciendo como súbditos dejaron hacer a los patronos sobre la virgen”. Pasaron de anfitriones a espectadores de su propia fiesta. Al decir de ellos, viven la fiesta, “desde atrás”, ya que la comisión que las organiza y dispone de los fondos de la capilla son, desde hace décadas, personas que no son originarias de la localidad, empresarios vitivinícolas en su mayoría.

Históricamente, el propio vecindario fue el encargado del mantenimiento del templo y de las fiestas patronales. En 1922 fungió en una organización llamada Cofradía de Santa Bárbara, integrada por los propios habitantes de Mogna y reconocida posteriormente por la iglesia católica. Pero en 1984 el Arzobispo de San Juan erigió canónicamente la Vice Parroquia de Santa Bárbara y dispuso organizar la hermandad de Santa Bárbara, que legalizó una institución compuesta por personas foráneas a Mogna y de la cual sus habitantes quedaron totalmente radiados, salvo para realizar trabajos durante la fiesta y para el mantenimiento de la capilla. Se produjo una expropiación de la fiesta, que dejó de ser patrimonio de los moquineros. Aun así, para ellos, la santa sigue siendo de Mogna.

Con la “expropiación” de la fiesta, esta se convirtió en un evento más que religioso, económico. Y este hecho es paralelo en el tiempo y en los actores al proceso de conversión -imposibilidad de cultivar por la revenición mediante- de los pequeños agricultores en obreros rurales, que abandonaron sus tierras temporariamente, para trabajar en la cosecha de la vid en el Valle de Tulum.

En Mogna la creencia en santa Bárbara y en la gaucha Martina presenta una dualidad, dualidad que perfila dos formas semejantes en algunas dimensiones y diferentes en otras, que podemos destacar de la siguiente manera:

Santa Bárbara

Santa
Blanca
Inmaculada
Malograda en su vida concreta
Muere asesinada por su padre siendo adolescente.
Vivió en la actual Turquía en el siglo II: tiene historia lejana.
Santificada por la Iglesia

Gaucha Martina

Gaucha
Indígena
Pecadora
Realizada en su propia vida
Muere por la picadura de una víbora siendo de edad madura
Vivió en San Juan y en Mogna en el siglo XIX; tiene historia local.
Santificada por el pueblo

Ser ideal (aura)	Ser real
Lo celestial	Lo terrestre
Santa Bárbara	Martina Chapanay
Ser superior	Ser natural y social
Lo sagrado	Lo no sagrado
Lo “bueno”	Transición entre lo “bueno” y lo “malo”
Humano divinizado	Humano hecho leyenda
Enaltecida por la iglesia	Reconocida por los moquinos
Transustanciación postmortem	Transfiguración en vida y muerte
Imagen en la capilla	Imagen en la tumba
Ubicada en el centro del pueblo	situada lateralmente a la capilla
Mujer casta	Mujer varonil
Lo dominante	Lo dominado
Lo institucionalizado	Lo no institucionalizado
Lo legítimo (institución dominante)	Lo no legítimo (no institucional)
Lo rico (material y simbólico)	Lo pobre (material y simbólico)
Forma simbólica de la condición legítima dominante	Forma simbólica de la condición subordinada
Produce milagros cotidianos	Milagros pequeños, cotidianos
Mantiene la cohesión del pueblo	Es parte de la identidad del pueblo
Protege en el desierto	Protege en el desierto
Es la santa rebelde en su tiempo	Es la rebelde en su tiempo
Fuerza divina otorgada por iglesia	Fuerza otorgada por la comunidad
Sentido de la creencia: su fe y martirio	Sentido de la creencia: ayuda solidaria
Forma hegemónica	Forma subyugada a la santa.
Forma dominante de la teodicea	Forma subordinada de la concepción del mundo local

Si la santa es la expresión de lo dominante, la Martina lo es de lo dominado. Difícilmente puedan ser más antitéticas, pero están cercanas en los lugares físicos donde se las homenajea (la capilla-el santuario) y conviven, coexisten en las creencias y fe populares. Martina Chapanay, por su vida aventurera al margen de la ley y en la frontera de lo social, es una creencia menor, secundaria, que no llega a ser un culto.

En un momento de sus vidas ambas estuvieron dominadas y se rebelaron. Bárbara, indefensa, que sólo tenía su fe para protegerse, fue asesinada; la otra, fue todo lo contrario; era capaz de matar (y seguramente lo hizo en combate o en duelos). Si, según el relato de su vida, la redención de la santa fue *postmortem*, por acción y voluntad divina, Martina se redimió de su vida anterior (si es que debía hacerlo), ayudando a los viajeros que atravesaban el desierto. Ambas fueron mujeres extraordinarias para la época en que vivieron. Martina robó y ayudó a los pobres y en

sus últimos años protegió a los andantes de las travesías. Era de la misma tierra, conoció todo el territorio. Era indígena, parte de un pueblo que se levantó en lucha armada contra el gobierno central. Si la santa Bárbara se religó de su tiempo, Martina se hizo carne de su tiempo y realidad. La santa era una niña-mujer, inmaterial si se quiere, Martina fue puramente material, en el sentido de volcada a las cosas de este mundo. Fue india-gaucha, bandolera-bandolera social- montonera.

La santa tuvo una muerte violenta por mano de las normas estatuidas de su época, Martina no tuvo una muerte violenta por mano del poder, pero fue una rebelde armada. La población creyente de la época de Bárbara debió recoger su martirologio y la iglesia la convirtió luego en santa. La población de Mogna, sensible a la presencia de Martina, la adoptó, ya que ella era de su tierra, tenía un halo popular, protegía y ayudaba de alguna manera a los habitantes y viajeros en el desierto. La santa fue miembro de un grupo religioso que, aunque era perseguido en su época, estaba en ascenso y que convertía a sus creyentes que daban grandes pruebas de su fe en mártires y luego ese grupo se convirtió en una poderosa institución que pudo imponer a sus mártires como santos y difundirlos como parte de su doctrina por todas las regiones y continentes en que se extendió. Martina era parte del gauchaje, un grupo social marginal, en retroceso y derrotado militarmente, pese a varias rebeliones, en la década de 1860.

La génesis de la llegada e instalación de la santa en Mogna es la leyenda de cómo su imagen “decide” quedarse: con su poder hace que el burro que la transporta retorne al lugar: una población ínfima en medio de la travesía. De dicho milagro el pueblo tiene una santa. Este hecho habría sucedido años después de la fundación de Mogna, cuando este pueblo era indomable y hacía caso omiso de las autoridades coloniales. El acontecimiento, considerado milagroso, posiblemente sirvió para lograr la conversión religiosa de los cayanes de Mogna, los cuales anteriormente, al parecer, simulaban acatar las órdenes de los españoles y asumir su religión. Quizá entonces se produjo la conversión religiosa de estos.

El último milagro de la santa habría sido cuando la imagen se puso a salvo a sí misma, hace pocos años. Bajo una tormenta que amenazaba con destruir la capilla anterior, los vecinos trasladaban la imagen y:

Una vuelta ya estuvimos muy asustados por el aumento del agua. Y la sacan a Santa Bárbara y la llevaron a la villa en procesión y la bajaron allí y la dejaron. Y dicen, donde la habían bajado a la virgen, había cortado el río para allá. ¡Milagrosa, milagrosa! ¡Es muy milagrosa! (G, entrevista 2011).

La imagen es milagrosa, ya que ésta es la santa: su simbolización adquiere una forma de (seudo) concreción; un espíritu (sagrado) que se materializa en una imagen. Para el creyente la santa está virtualmente allí, no es una estatua o imagen. Esta forma de concreción está generalizada en las creencias religiosas que utilizan imágenes materiales de representación. La imagen de la santa representa su existencia y su poder. No es la propia santa, que es espíritu pero es, al mismo tiempo, la santa. De su cuerpo material se la consagra santa en una existencia espiritual y luego se la transforma nuevamente, esta vez en una imagen que la representa. En el proceso de transformación y en el ámbito de su poder, las relaciones que se establecen son:

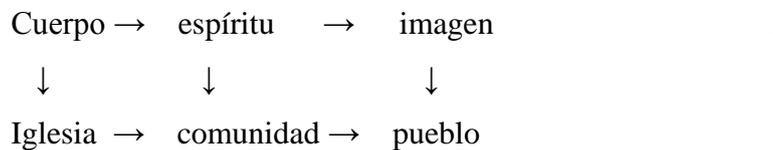


Imagen y relaciones están naturalizadas: no produce muchos interrogantes y no se duda ni inquiere sobre como sucede ya que el ser sobrenatural se explica por sí mismo. Es una fuerza superior a la humana, que no tiene la misma lógica de lo humano. Por ello es una metaforización social encarnada en una imagen que encierra relaciones concretas.

A través de la fe la imagen representa la cristalización de un poder divino, que es el poder social que emerge de la producción colectiva de lo social, y lo social colectivo se impone sobre la conciencia como objetivación, porque dicha producción humana externaliza, transfigurada como algo que no es en realidad, pero que se presenta como existente por sí, independiente de la conciencia y de su actividad humana en el mundo. Por eso la creencia colectiva tiene fuerza y se afianza, debido a que el poder social de producción está enajenado de quienes efectivamente son sus productores.

Las producciones colectivas investidas de un halo sagrado a través de instituciones con poder fungen con el tiempo en fuerzas en sí mismas. Esa producción es en realidad poder social, el cual es trasladado a la imagen: es la forma abstracta que sufre procesos de transformaciones. En la apariencia de los fenómenos es el poder de la imagen la que genera milagros, hechos y acciones que cambian las situaciones humanas: el poder social propio no es reconocido porque está enajenado de los productores. Es el religarse a una creencia:

Yo soy uno y estoy aquí por creencia a la virgen de Santa Bárbara y mucha gente dice lo mismo... los más poderoso es santa Bárbara... Que ya van a venir cosas mejores... Con la fe y con todo se sana. Aquí no tenemos enfermedades, resfríos, nada. Y creemos nosotros que es porque estamos amparados. (B, entrevista 2012).

Muchos promesantes que vienen a pedirle a la virgen porque es muy poderosa. A nosotros nos cuida mucho. (L, entrevista 2012).

Una tumba (real o supuesta) guarda los restos materiales de la gaucha. Para que exista un culto popular es necesario (pero no imprescindible) que exista una tumba o un lugar de muerte. En la tumba hay una imagen que la representa de forma imaginable e ingenua si se quiere; una paisana de trenzas y con vestimenta gaucha, a caballo. En la capilla está la forma simbólica de la santa. Su imagen contiene también los elementos de su poder: un cetro y una torre.

La gaucha es representación de la tierra, la santa lo es del cielo. La primera es cuchillo, la segunda es rayo. La primera es guerra, fuerza destructiva humana; la segunda tempestad, fuerza natural, guiada por lo divino. La dualidad expresa las formas desgarradas, contradictorias de la cosmovisión popular, la forma condensada y diluida de sus creencias, memoria e identidad.

La gaucha es la forma no institucional de la historia: es la historia propia del lugar y su cultura pero es la forma subordinada. La segunda es la forma consolidada, estructurada, institucional de la historia; es la historia dominante que niega la historia real e impone la leyenda y la creencia. Se configura y cristaliza así lo externo apropiado - que es desde hace mucho tiempo propio-, de tal manera que quien no tiene historia sí la tiene (la santa) y la que tiene historia no la tiene (la gaucha).

La santa, con su capilla, su ornamento y su fiesta es la forma simbólica de lo legítimo dominante: el culto religioso es parte fundamental de lo instituido, que produce un fenómeno generalizado de naturalización. Y la naturalización es un efecto concomitante de la alienación.

La gaucha es la forma simbólica de lo subordinado, que presenta dos aspectos contradictorios: resistencia y subordinación. Santa y gaucha significan el pueblo; constituyen el sentido de sus creencias y de gran parte de sus concepciones del mundo en tanto juntas constituyen la matriz simbólica-ideológica de un pueblo. La dualidad de sus creencias es aceptada como natural, como propia del mundo en que viven.

NOMOS, TEODICEA Y ANOMIA

El *nomos* implica una realidad significativa, que afirma a individuos, grupos, comunidades, sociedades a un sentido de la existencia, a un orden social. “Otorga sentido a su vida hasta en sus aspectos discrepantes y penosos”, afirma Peter Berger. (1988:72). El *nomos* se impone a la anomia, otorga significados, protege contra un mundo sin sentido. La teodicea es “la legitimación religiosa de fenómenos anómicos, arraiga en ciertas características fundamentales de la sociación (sic) humana como tal”. (Berger, 1988:71). Es una explicación de los fenómenos anómicos a través de las legitimaciones religiosas, de tal manera que los individuos pueden integrar las experiencias anómicas de sus vidas dentro de un *nomos* establecido socialmente, tal que adquiere sentido. La teodicea constituye significados, en tanto que los sucesos anómicos son los acontecimientos naturales o sociales que producen desorden en una sociedad, amenazando con su destrucción: la teodicea los explica e incluye también la explicación de las desigualdades sociales. Su resultado es el mantenimiento de un mundo social que siempre es una empresa precaria, al decir de Peter Berger.

La virgen para la fiesta bendice a todas las almas que vienen, a todos los promesantes. También a la Martinita le hacen promesas. (G, entrevista 2011).

Muchos promesantes que vienen a pedirle a la virgen porque es muy poderosa. A nosotros nos cuida mucho. Acá no se ven enfermedades ni cosas raras. La gente muere de vieja. (LP, entrevista 2011).

Y estamos por la santa Bárbara porque aquí no hay enfermedades grandes. La gente no se enferma sí nomás, igual que los chicos...Peste, piedra, lluvia, viento casi no hay. Igual con las crisis grandes, las hemos pasado...Mire, que había veces que no se encontraba harina, no se encontraba nada. (GL, entrevista 2011).

Nosotros a pesar de toda pobreza y falta de trabajo estamos tranquilos y yo creo que es por la protección de la virgen. (L, entrevista 2011).

Algunas personas se extraviaron durante la fiesta de la santa en años no muy lejanos. En el relato de GL sobre uno de los casos:

De acá se perdieron como 2 ó 3 señores para la fiesta de nuestra patrona. Uno no lo encontraron más, de eso hacen muchos años, para el mismo día de la procesión, se perdió un señor. Salió para el sur por esta misma calle, y yo tenía una finca, allá, bien al sur, al salir para el campo y estaba un señor... A media tarde, ya la virgen iba entrando para el templo, yo pasé para allá, a llevar los

animales para encerrarlos y allá en el borde de la acequia estaba un señor, y ese es el que ha sido, y entonces cuando yo iba cerca de él, él me miraba de frente y cuando yo me acerqué se iba dando vuelta, no me dio la cara, dio la pasada. Yo pasé y el quedó parado y me dio la espalda, no me dio la cara el señor. Un señor alto era, y bueno, yo pasé para allá y cuando yo vine de allá para acá, ya no estaba el señor ahí. A ese señor no lo hallaron más.

No era de Mogna. Era de otro lado, no sé de donde era ese señor. Si aquí estuvieron mucho tiempo... Vinieron a buscarlo. Lo buscaron muchísimo, Gendarmería por decir, que tienen campamento cerca. Sí, lo buscaron mucho, mucho. Gregorio [...] se llamaba. Sabe que fue eso en la tarde, a última hora. Así que después, cuando se quisieron ir los familiares de él, lo buscaban, lo buscaban y no lo encontraron y ya la policía metió mano. Había policía de Jáchal, de San Juan, todos andaban atrás de él y le han hallado rastro de que ha huido por la calle para el sur, lo siguieron bien al sur y ya se les hizo de noche, oscuro y ya se volvieron porque qué iba a hacer de noche la policía. Esa noche buscaron gente para ayudar... los vecinos, el que quisiera ir a colaborar, para al otro día todavía oscuro seguir. Y que no ve que corrió un viento, un ventarrón que corrió esa noche, así que le borró todo. Ya lo buscaban a ojo nomás porque ya rastro no iban a hallar, pero muy mucho lo buscaron a ese señor, estuvieron más de un mes buscándolo acá, hacían campamentos por aquí lo que venía la gente. (GL, entrevista 2011).

Los restos de dicha persona fueron encontrados tres meses más tarde, muy lejos de Mogna. Este suceso da cuenta de la situación en que viven los moquineros. Rodeados por el desierto, viven en un pequeño oasis, muy vulnerable las fuerzas de la naturaleza. Aunque históricamente han sufrido conflictos internos, la posibilidad de la supervivencia radica en la unidad y cooperación de los habitantes. Simbólicamente, apartarse de la comunidad es perderse en el desierto, con la amenaza de perder la vida. En los casos de las personas perdidas, dos que no eran del lugar y un tercero que era de Mogna (pero que sufría de demencia); los tres son ejemplos (reales y simbólicos) de la pérdida de referencia y de integración al grupo humano. Al entrar en el desierto, extraviaron el rumbo y quedaron expuestos a la muerte. El tiempo que demoraron en encontrarlos muestra el peligro que significa internarse en la región inhóspita sin los medios y conocimientos adecuados. Las personas extraviadas, en medio de una situación personal de confusión mental, estaban inermes ante la travesía. Se desintegran del grupo colectivo que se constituye en una concentración masiva en la fiesta de santa Bárbara. La anomia es pérdida de valores referentes integrativos de un grupo, una comunidad o una sociedad. Por ello la metáfora de la unidad es la santa: es la representación imaginaria de la relación de solidaridad, del acuerdo social tácito que aúna a una comunidad en las condiciones de existencia en la travesía. En las condiciones y condicionamientos determinados por las relaciones estructurales la

comunidad, como forma de conciencia solidaria, está instada por el aislamiento geográfico, la actividad de subsistencia, los intereses comunes: la unidad social que se constituye no niega los conflictos, los oculta o, en todo caso, los desplaza.

La imagen de la santa expresa simbólicamente la unidad del pueblo. Ella es la protección para quienes están integrados. Lo contrario es la anomia, el caos. En las condiciones de existencia de los moquineros la anomia significa la pérdida de los referentes sociales que integran al grupo. Se sienten impotentes ante las fuerzas de la naturaleza que obran sobre ellos y no pueden reconocer las relaciones políticas y económicas de poder que actúan de manera directa o indirecta sobre su situación y que determinan su existencia social. Tienen convicción sobre una protección divina -están religados a ella- que actúa como mediadora ante un poder sobrenatural, aunque les hayan sucedido acontecimientos negativos de todo tipo. Nada es puesto en duda ya que las creencias son fuertes constituyentes de su mundo y del sentido que dan a ese mundo social.

Perderse de lo social es caer en la anomia: perderse en el desierto es extraviarse, morir de sed. El espacio de la travesía es el espacio de lo anómico que amenaza: el desierto y las brujas, los fenómenos naturales y sociales son dimensiones del caos y de la muerte. La migración es una situación de ruptura anómica para ellos como población.

Las fuerzas que obran sobre su realidad material son históricas-sociales, pero no son reconocidas por los procesos de naturalización y alienación. Los sentidos se desplazan a otras dimensiones en que aparecen transfiguradas. La estructura de sentido de la unidad simbólica es una transfiguración de la que se constituye en el proceso material. Es una construcción simbólica que adhiere a los individuos al mundo social, construyendo un sentido.

La estructura de sentido tiene forma y proceso; constitución relativamente independiente como mediación entre las estructuras objetivas y las subjetivas. Las producciones de la conciencia tienen relativa autonomía, no son reflejos directos de la complejidad sino reproducción mediatizada de esta que origina una nueva complejidad. Las estructuras mentales son derivadas, son estructuras que son estructuradas y estructurantes con dinámica propia. En tanto estructuras tienen génesis y procesos de estructuración y desestructuración para dar lugar a nuevas estructuras. Por ello mismo tienen historia, es decir sufren transformaciones y a la vez tienen permanencia relativa en el tiempo. Los cambios que se producen radican en la dinámica misma de las estructuras. Dichas transformaciones son momentos del desarrollo de las estructuras, las

cuales se cristalizan y aparecen como detenidas en algunas representaciones (convertidas en reificaciones). Al adquirir consistencia tienen la densidad de contener significados-significaciones del mundo. Este es el caso de las significaciones simbólicas: adquieren poder en sí mismas. Adheridas a la realidad, la representan y pueden sustituirla, es decir ser realidad. Este es el caso de santa Bárbara.

Esto es así debido a que en el proceso de transformaciones, la primera es la ideal, divinizada, la transustanciación, por la cual se convierte de ser humano en ser sobrenatural. La segunda refiere a la estructuración de sentidos:

- a) La creencia se sobreimpone a la realidad social, dándole su propio sentido.
- b) Se cosifica en imágenes que la representan y que tienen poder en sí mismas.
- c) Se personifica en las relaciones sociales como si fuese un ser real.
- d) Se naturaliza en la vida social en tanto tiene un espacio material, el templo.
- e) Se legitima en una institución hegemónica.
- f) Se ritualiza en un culto.
- g) Se le reconocen milagros y otorgamiento de lo que los fieles le piden.

La creencia al ser creída y convertirse en acción se cristaliza, se densifica y produce realidad: para convertirse en creencia asumida el ser sobrenatural debe sufrir transformaciones, invistiendo formas simbólicas y prácticas en la vida cotidiana, tal que la reafirmen y le den consistencia.

La santa tiene de su lado el poder material y simbólico de la iglesia, no así la gaucha. Para constituir de manera aceptable a la gaucha desde las concepciones dominantes se realiza lo que puede denominarse “lavado” de la imagen de la gaucha para que sea aceptada. El lavado de la gaucha es parte de la lucha simbólica-ideológica. Se conserva una parte, otra es negada, otra suprimida. La transfiguración de la gaucha y la transustanciación de la santa son procesos simbólicos y operaciones ideológicas que actúan en el proceso del pensamiento condicionado por las relaciones concretas del mundo. Santas y gauchos están atravesados por la travesía y atravesados por las relaciones sociales históricas de la época. La santa representa el poder institucional y las configuraciones que reproducen y naturalizan su situación social; la gaucha representa la fuerza social que ellos tienen como clase subalterna, por ello su imagen aparece cribada y su religiosidad como solapada.

Se produce un cierto sincretismo entre dos figuras antitéticas. Pero no se trata de un sincretismo que opere sobre la misma figura, sino sobre dos entidades diferentes que conviven en un mismo espacio y cultura. Tampoco se trata de dos creencias equiparables en importancia. La santa es el culto del pueblo e institucionalizado por la Iglesia Católica; la Martina existe como culto evidente y soterrado, apenas permitido por la iglesia y la hermandad como una curiosidad folklórica o como un ejemplo de cómo una persona puede reivindicarse subsumiéndose al poder religioso. Representa la religiosidad popular subsistente, subalterna ante la institucional dominante, que no ha podido eliminarla. Sin caer en anacronismos, podemos compararlas a ambas, en tanto coexisten en un mismo espacio cultural.

La forma hegemónica y la forma subordinada (la religiosa elaborada y la religiosa no elaborada), que están en conflicto, en realidad constituyen las dos caras (anverso-reverso) de una misma realidad social. Cosmovisión dominante y cosmovisión subordinada, la uniforme y la fragmentada, confluyen para expresarse como la dualidad que tiene una unidad. Ambas se excluyen, se complementan y se fortalecen mutuamente. La santa realiza milagros y protege al pueblo en el desierto. Tiene voluntad propia: la representación de la santa es imagen, templo, rituales, fiesta. Símbolo, leyenda e historia constituyen su contenido y su sentido está dado por la relación imaginaria con los habitantes. Esa relación es una forma de “contrato social” entre los habitantes.

La gaucha constituye una creencia “pobre”, complementaria de la rica, elaborada, legitimada, institucionalizada de la santa. No compite con la santa ya que su espacio es otro: encuentra animales perdidos como símil de la mujer “perdida” que se habría encontrado a sí misma, ayudando al prójimo en sus últimos años de vida. Era la rebelde reconvertida, según algunas variantes de su leyenda. La creencia en ella está subordinada y subyugada a la de la santa. Pero también puede entenderse como la forma gaucha de la santa. Se trata de un proceso inconsciente de configuración de las cosmovisiones.

La santa y la gaucha son figuras opuestas y complementarias: lo religioso institucional y lo religioso popular se contraponen y a la vez se amalgaman. Es un proceso ideológico que implica lucha simbólica entre dos opuestos que se constituyen en unidad en la vida práctica.

Contenido y estructura (forma) son los dos momentos de la cosmovisión, que son de sentido y de estructura de sentido que cristaliza en las conciencias y que es la mediación entre estructuras en tanto transfiguración de procesos materiales en ideales.

La fuerza sobrenatural de la santa es delegada por el poder terrenal y social: es la fuerza del grupo humano, de las generaciones constituidas en un espacio natural y social-cultural que se suceden en la historia. Es forma condensada considerada celestial pero que es poder alienado, cosificado y que se ha tornado en extraño para sus propios productores, los cuales quedan avasallados, subordinados por sus propias creencias. Se prosternan ante sus propias producciones. La gaucha es la fuerza natural humana delegada como poder subordinado (acéptese la expresión); es la forma fragmentada de expresión de un sí mismo que no llega a realizarse porque es fuerza subordinada.

Se trata de relaciones sociales históricas condensadas y transfiguradas en un otro que no es social ni histórico: un poder que es denominado como sagrado y celestial. Lo sagrado aparece como más poderoso que lo terrenal. La gaucha es la forma condensada terrenal; es humana y ánima, historia y leyenda, memoria e identidad; gaucha y creencia sobrenatural.

Existe dualidad antagónica que no destruye el mundo, sino que afirma un sentido aunque tenga el carácter de precario. Coexisten, se sostienen, se explican una a la otra. Se organizan en una teodicea, una visión del mundo religiosa, dadora de sentido. Da mayor coherencia al mundo; unidad para la supervivencia, para la existencia en condiciones materiales precarias: pobreza, fenómenos naturales, olvido, etc. Se produce una amalgama subordinada: no es sincretismo de dos en una, sino coexistencia en subordinación. Esto es lo que podría denominarse forma campesina de coexistencia subordinada. Martina es la forma gaucha de la santa.

El espacio social habitado es el oasis, lo humano, centralizado por la santa: el lugar del orden y del *nomos*. Pero si esta representa lo divino, lo propio de los habitantes está representado en la gaucha. La teodicea configurada por los sectores subordinados permite la integración. La teodicea católica es la que otorga sentido a la existencia (y a la muerte) dentro de una estructura celestial y terrenal, que implica religarse a una creencia, subordinarse a una suerte del mundo dada. Las concepciones desde una institución burocrática, que se desarrolla para perpetuarse y auto justificarse en su existencia, ordenan un universo y lo cierran. Pero a la vez se constituye una teodicea popular, que adosa a la santa una gaucha rebelde, fuera de las normas de la iglesia y del orden social de su época (y de la actual). En otro plano también sostiene otra dualidad: la del dios-demonio, expresado en la tensión santa-bruja. Las brujas constituyen parte de las creencias y por ello de la cosmovisión.

Estas creencias constituyen la expresión de la existencia y lucha de un pueblo por sobrevivir: la acción material de un grupo por producir y reproducir su existencia en un medio que lo condiciona se transforma en el plano de las estructuras de la conciencia en la representación de santas: se transfigura en una imagen-creencia sagrada que aparece como una forma de unidad simbólica.

Dominación, explotación, represión, sequías, reveses, plagas, terremotos actúan como procesos anómicos, como acontecimientos caóticos que amenazan constantemente con la ruptura de la existencia, de sus modos de vida, de sus sentidos de la existencia. El nomos se constituye en un proceso complejo que permite reunir dos expresiones de la realidad que aparecen escindidas porque la estructura social está escindida y no puede haber una sola manera de comprender el mundo.

La teodicea explica el mundo hecho por los humanos como hecho por fuerzas sobrenaturales, no humanas: los productos humanos aparecen como productos divinos:

(...) la religión ha sido uno de los más eficaces baluartes contra la anomia a largo de la historia humana. Es ahora importante comprender que este mismo hecho se halla relacionado en forma directa con la tendencia alienadora de la religión. Esta ha sido un agente tan poderoso de nominación precisamente porque ha sido también un poderoso agente, tal vez el más poderoso, de alienación.” (Berger, 1988:111).

Por ello:

(...) la religión ha sido una forma muy importante de falsa conciencia (...) La diferencia engañosa entre figura real y figura ideal de la sociedad burguesa se vuelve objetiva. La expresión ideal es una imagen transfigurada, pero “reflejada por la propia conciencia desde sí misma. Las formas de manifestación objetivas de estas relaciones producen masivamente una conciencia falsa. (Berger, 1988:111).

Si el sistema capitalista produce alienación masivamente, en el contexto de una pequeña comunidad rural, se agrega el papel de la religión -que ocupa tradicionalmente un papel fundamental en la existencia de los pobladores-, como productora de falsa conciencia, una configuración ligada estrechamente a la primera. La creencia en la santa produce nomos, un orden significativo. Las fuerzas de la anomia son dispares pero amenazan constantemente al grupo. Al oasis se opone el desierto; a las relaciones sociales constituyentes su ruptura y disgregación; a la supervivencia la muerte. La experiencia de generaciones en un medio natural hostil y un medio social que los

margina conduce a configuraciones y procesos propios, internos, que configuran y dan sentido al mundo.

CAPÍTULO VIII: DE GAUCHOS MALOS A SANTOS POPULARES

Los santos populares son figuras a las que se atribuyen poderes milagrosos. Generalmente han tenido una muerte trágica, con un halo de misterio y una historia de valentía. Se han enfrentado con las fuerzas de la ley, han sido perseguidos; han ayudado a los pobres y estos los han protegido. La mayoría han sido gauchos o personas cercanas a la figura social del gaucho como arquetipo de lo argentino y/o de una manera de ser, tiene así una expresión religiosa popular.

Estos santos son erigidos por el pueblo y su contenido está relacionado con significaciones profundas, condensa sentidos que se expresan como símbolos. Son producciones informales, no legitimadas por la iglesia católica, que reúnen muchos fieles, como es el caso del Gauchito Gil (más de cien mil personas en el día de su conmemoración, el 8 de enero). Los santos populares, de acuerdo a las creencias populares, se comunican con dios e intervienen a favor de las personas que los convocan con eficacia.

En San Juan existen dos creencias en santos populares que tienen masividad y significado especial: la difunta Correa y el gaucho José Dolores, cultos populares muy conocidos y extendidos, en especial el primero. El gaucho José Dolores tiene un templo, el nombre de una calle, muchos ex votos que dejan los promesantes.

Coluccio (1986) indica la existencia de quince gauchos milagrosos en las creencias populares argentinas, categoría en que incluye a José Dolores, pero no al gaucho Celán. El culto de Selán es muy pequeño, se reduce al ámbito de Huaco. Pero la estructura y significado de su creencia tiene elementos y relaciones similares a la de la mayoría de los casos de gauchos milagrosos.

HUACO: LA MUERTE DE PEDRO PABLO SELAN

Número doscientos cincuenta y nueve. En la Provincia de San Juan, República Argentina, Distrito de Mogna, a veinticuatro de Enero de mil ochocientos noventa y seis. Ante mí, Pedro Narváez encargado del Registro Civil se presentó doña Ramona Selán, de diecinueve años de edad, Argentina; lavandera y domiciliada en este Distrito, y declaró que el día once del presente mes había nacido un varón, que se me presentó, a las once del día, y que había recibido el nombre de Pedro Pablo, hijo natural de la declarante. (Registro Civil de Mogna, Jáchal, 24-1-1896)

Así indica el registro del nacimiento de Pedro Pablo Celán en el Registro Civil de Jáchal, libros de nacimientos de Mogna. Su abuelo Camilo era agricultor y en 1908 figuraba como propietario de 6 cuadras de tierras. Selán era descendiente de uno de los primitivos habitantes de Mogna, registrado en el censo de 1777. El apellido aparece escrito en diferentes documentos relativos a Mogna, a lo largo del tiempo de diferentes maneras: Zelán, Celán, Selan.

Veintiséis años después, el acta de defunción del Pedro Pablo Selán, conocido y recordado aún como el gaucho Selán, del Registro Civil de Huaco, que se encuentra en el de Jáchal, dice:

Acta número ciento veinte. En la provincia de San Juan, República Argentina, distrito de Huaco, a veintiuno de febrero de mil novecientos veintidós. Ante mi, Laudino Castro, encargado del Registro civil, don Eusebio Olivares, de treinta y ocho años, argentino, agricultor, domiciliado en este distrito, declaró que ayer, como a las quince horas, había muerto por homicidio por la policía en este distrito que ha oído decir se llama Pedro Selán, tiene como cuarenta años, color moreno. Fueron testigos el declarante y don Miguel Olivares, argentino, domiciliado en este distrito.

Leída esta acta y estando en todo conforme, la firman conmigo los testigos. Esta inscripción se hizo gratis.

Firman el acta: Eusebio Olivares, Miguel Olivares y el encargado del Registro civil, don Laudino Castro. (Registro Civil de Jáchal, Huaco, 1-2-1922)

En el expediente que se encuentra en el Archivo Judicial de San Juan, está escrito que a las 15 horas se produjo la muerte de Pedro Pablo Selán. La partida policial que lo abatió estaba compuesta por Miguel Olivares, Simeón Sánchez y el agente Pablo Ahumada y dirigida por el subcomisario Agustín Dojorti. Selán tenía “pésimos antecedentes como cuatrero y era un gaucho vago y mal entretenido, un cuatrero terrible en la provincia”, según afirmaba Dojorti en el informe, quien aseguraba que este había ido a ofrecerle caballos -robados- para la venta. Resulta poco creíble que un cuatrero le ofrezca animales robados al comisario del pueblo.

La partida llegó a la casa de doña Luisa, viuda de Olivares, en el Bajo Huaco, donde se encontraba el gaucho. Salió a atenderlos la niña de la casa: Eudisia, hija de doña Luisa. En la vivienda estaban doña Luisa y otras mujeres e Hipólito Olivares, su hijo. También Eusebio Olivares, de 19 años.

Según la versión del comisario, cuando le dieron la orden de entregarse, Selán dijo: “A mí nadie me toma preso. Solo he venido y solo me he de ir”. Y habría

agregado: “¡Mierda que me van a desarmar!”. Tomó su arma e iba a disparar pero antes lo hizo Dojorti y Selán cayó boca abajo. Le sacaron el facón y el revólver (Un *Smith & Wesson*, calibre 38)

El huaqueño Eusebio Olivares, firmante como testigo, relataba que Selán murió en la calle frente a su casa. Olivares estaba enfermo y estaba por viajar a Puerto Alegre, en la Rioja, para consultar a don Pancho Ormeño, el legendario “médico del Puerto”, que diagnosticaba “leyendo las aguas”, es decir la orina de los enfermos. Relataba que Selán tomaba mate debajo de una ramada y que murió de tres heridas de bala. Al ser herido se incorporó y salió hacia la calle, intentado subir a su caballo, pero allí murió.

Una vecina característica de Huaco, transmite el recuerdo popular:

Lo tenían por gaucho cuatrero, pero no lo era. Lo mataron ahí, en la casa de doña... ¿cómo se llamaba la viejita? La madre de Rucha, o sea, la abuela de la madre, vio. Ahí estaba tomando mate, cuando llegaron a la casa. Lo mataron...más debajo de la casa de Rucha, y desde ahí se les salió, dentre las mujeres, ve, y se disparó, pero lo agarraron y lo mataron y lo trajeron por aquí, por esta calle, cargado como guanaco. Lo mataron las autoridades...Era don Dojorti, Agustín Dojorti.

El gaucho Selán vivía por el campo, como todos lo conocían, donde él se arribaba, lo recibían. Nada más que la policía lo había tomado como un cuatrero, pero según decían, él nunca había hecho nada.

Todo Huaco lo alumbra y es de milagroso... Para el viajero es muy milagroso. Se ganaba la vida trabajando, trabajando antes de que lo agarre la cana. Usted ve, cuando agarran a uno, para...ve. Entonces lo empiezan a maltratar, a perseguirlo. Todo lo que pasa era (por) él y así se empezó a... Después ya andaba huyendo nomás. Más bien bajaba al pueblo la gente le llenaba las alforjas, tomaba mate, cenaba y había quien lo estaba vigilando que no lo agarre la policía... (L, entrevista 2011).

Otra conocida vecina de Huaco, cuenta:

Dice mi papá que pasó en un caballo negro picazo. Que se había ido pa` San Juan y desde allá cuando ha vuelto, no sé, habrá estau unos días en San Juan, ha vuelto.

Allá, en la casa de mi papá, habían unos ranchos, había una casita. Y sabiu de ahí habiu un bar. Y ahí, dice mi papá que´a veniu ahí. En esos tiempos Agustín Dojorti era comisario y Simión Sánchez...

Y si han anoticiáu que estaba descansando y tomando un vino allá... [...] Y que ha ido Agustín Dojorti y que dicen que desde ahí lo han sacado y parece que han discutido y ahí lo han agarrau, dice mi papá que lo han matau a puñalada, ahí en el algarrobo gacho que hay en el corral, porque la casita tenía una ventanita pa` aquel lado (señala al sur) y pa`ca, pa`este lau, la puerta (señala al oeste). Dicen que saltaba el cuerpo ahí, por el corral. Ahí terminó de morir.

En el mismo caballo ha pasau por aquí, lo han hechau como un animal arriba, como un cordero: lo han tapau con un jergón, así que se le hacía la cabeza... (Mueve la cabeza). (DB, entrevista 2011).

El entrevistado M es descendiente de uno de los miembros de la partida policial que mató al gaucho Selán:

(...) el gaucho Selán era un gaucho matón, matrero, digamos cuatrero, que se dedicaba a robar y entregar a los humildes, a ciertas o determinadas personas. Por eso los enfrentamientos que han tenido en esa época con otros gauchos huaqueños y así ha sido el destino del gaucho Selán.

La participación de Agustín Dojorti... era uno de los hombres más ricos de esa época. Mi abuelo Simión, según la leyenda que contaba mi abuela Pantaleona, era la mano derecha del finau Agustín Dojorti y quizás a lo mejor tuvo participación mi agüelo Simión con don Agustín, de ese enfrentamiento y todo, digamos momentos fatales tanto para uno y otro, antes sobrevivía el más fuerte.

El gaucho Selán es muy milagroso, para mí como para todos quizás. El pueblo de Huaco lo adora, lo admira. Para las fiestas le pintan toda la piañaque tiene él. Las piedras, las cruces.

De ser matrero pasó a ser milagroso. Como cualquiera puede pedir un pedido, o sea los seres humanos que viajan al campo piden que nos ayude, como él ha sido uno de los hombres que vivía en el campo, gaucho que nos proteja de todas las cosas malas que nos puedan ocurrir en el campo... (M, entrevista 2011).

Juan Pizarro, descendiente de Buenaventura Luna, en una entrevista que le hicimos en 2001, decía:

La muerte del gaucho Selán se la adjudican a don Agustín Dojorti, pero ha sido entre dos. A ese hombre lo pillaron dormido en la entrada de aquella calle. No era de acá, creo que era de Caucete y vino a morir acá.

Don Dojorti era comisario y lo sorprendieron al gaucho Selán dormido. Yo no veo la gracia de decir yo maté a tal gaucho. Porque cualquiera mata a otra persona dormida. Gracia es cuando dos personas, de frente, muestran la capacidad que tienen. Y así no es, a ese hombre lo pillaron dormido.” (Casas y Tejada, 2002:164).

“Gaucho zonzo, te dejaste matar”, reza un *ex voto* dejado por el Gaucho Ortega, de Jáchal, en su tumba en el cementerio de Huaco, cerca de los restos de Buenaventura Luna, el conocido poeta y folklorista de renombre nacional. En su tumba crece un chañar y para el día 2 de noviembre de cada año, su tumba aparece limpia y los huaqueños le llevan flores y le prenden velas. El gaucho Selán se ha convertido, desde su muerte lejana ya, en 1922, en un santo popular, con un modesto culto que perdura. La forma violenta de su muerte, que fue en forma artera y desprevenida, a una edad joven,

asesinado injustamente por la autoridad, fueron los elementos para que en torno a su figura se originase dicho culto.

Selán es un ánima o una “animita”. Los huaqueños indican el lugar donde cayó abatido. Fue un hombre querido en vida y santificado en su muerte. El subcomisario Agustín Dojorti era miembro de la familia terrateniente y poderosa en Huaco. Pero desde principios del siglo XX el fin del tráfico de ganado en pie estaba produciendo la caída del poder de los terratenientes jachalleros, quedando esta clase más con poder simbólico y social que económico real. Aun así continuaban dominando en tanto las relaciones patriarcales perduraban.

El expediente de la muerte de Selán, de 57 hojas, contiene las declaraciones de Dojorti en primer lugar y luego los miembros de su partida y los habitantes de la vivienda y visitas circunstanciales en el momento de producirse los hechos. La declaración de los últimos son una copia fiel de las declaraciones del subcomisario y, más allá del formato que tienen, es posible notar que están preparadas para que quede claro que el gaucho se resistió a su detención, empuñando su arma y que por ello fue abatido. El subcomisario habría actuado correctamente y no habría incurrido en un acto criminal.

Selán consiguió pasto para tres caballos y pidió alojamiento en la casa de Eusebio Olivares por la noche, ya que dijo que estaba enfermo.

Las dos versiones enfrentadas:

Popular	Estaba dormido	Estaba desarmado	No usó el arma
Policial	Estaba despierto	Estaba armado	Disparó el arma

Este acontecimiento diferenció a los oprimidos de los dominantes; la versión popular se opuso a la versión dominante, preparada para exculpar a Dojorti y culpabilizar al gaucho Selán por resistirse a la autoridad. El expediente muestra una forma conocida para proteger al poder policial, el cual es también, en este caso, el poder terrateniente. Dos versiones se enfrentan aún ahora: el expediente archivado y la memoria popular que se transmite oralmente y que permanece, rescata a uno de los suyos, víctima del poder y asesinado injustamente. Considerado un cuatrero por la autoridad, fue una víctima para el campo popular y por ello santificado desde el poder difuso de este. El pueblo lo transfigura desde sus propios mecanismos y medios. Para el poder Selán era un gaucho “vago” y ladrón de ganado. Para el pueblo era un hombre

querido que andaba por la travesía y que fue asesinado por el poder local policial de Huaco. Baleado a mansalva, el comisario “blanqueó” su actuación, a través de declaraciones “ejemplares” de los testigos, para quedar impune. Son dos versiones enfrentadas como en la famosa película Rashomon, realizada en 1950 por Akira Kurosawa, en la cual había distintas versiones sobre un asesinato.

¿En que se transformó cada uno con el tiempo? El gaucho se trastocó: sufrió transfiguración. Los sectores subalternos se identificaron con él y lo santificaron. El subcomisario pasó al olvido. La trascendencia del apellido fue a través de Eusebio Dojorti, Buenaventura Luna.

Entre Celán y el gaucho José Dolores, hay una serie de similitudes:

Gaicho José Dolores (1805-1858)	Gaicho Pedro Celán (1892-1922)
Cuatrero	Cuatrero
Ayuda a los pobres	Ayuda a los pobres
Es perseguido	Es perseguido
Víctima de una celada	Víctima de una celada
Muerte violenta	Muerte violenta

En Mogna los pobladores guardan memoria de otro episodio e incluso señalan un túmulo apartado y abandonado cerca del cementerio de Mogna que es la tumba de alguien que ellos denominan “el cuatrero”. Este habría sido un capataz de la finca de “los Donceles” de Tucunuco, que realizaba incursiones en Mogna cuando sabía que los hombres estaban en el campo (en zonas más alejadas) cuidando a sus animales. Robaba las viviendas y violaba a las mujeres.

Este acontecimiento sucedió hacia fines del siglo XIX o principios del XX y está presente aún en la memoria de los moquineros y figura en un libro de Díaz Costa:

Los del Tucunuco estaban cebados. Ranchaban en Mogna y robaban a las mujeres. Un día los moquineros hicieron un escarmiento. En unos “garabatos”, desnudo, mutilada su dignidad de hombre, devolvieron a un audaz tucunuqueño, ensartado en las espinas y arrastrado por su propio caballo que volvió a la querencia. (1972: 43)

Los moquineros simulaban irse y le tendieron una celada al violador, atrapándolo y cortándole los testículos, según la versión del autor, quien dice que sobrevivió y llegó a

Tucunuco. Pero los moquineros ubican aún el lugar de la tumba del aprovechador y algunos recuerdan su nombre y dicen que se llamaba Doncel.

El hecho no es una referencia menor: muestra el grado de violencia ejercido sobre los moquineros y la respuesta aleccionadora de estos. En el Archivo de la Municipalidad de Jáchal hemos encontrado documentos de un hecho que podría tratarse de este mismo. En octubre de 1875 Doncel, uno de los hermanos propietarios del latifundio de Tucunuco (quienes privaron de agua a los moquineros por cinco décadas), puso en conocimiento al Subdelegado de Jáchal que su capataz había sido herido por un paisano a caballo y que dichas heridas revestían cierta gravedad.

En aquellas décadas los Doncel constituían una familia poderosa económica y políticamente en San Juan, por lo cual podían sentirse impunes de cualquier hecho que llevaran a cabo. El cuatrero violador actuaba amparado por el poder terrateniente y político de los Doncel.

Si comparamos el destino del cuatrero de Tucunuco ajusticiado por el pueblo en Mogna (ya sea muerto o castrado) y el del cuatrero moquinero asesinado por la policía en Huaco (ya sea estando semidormido o despierto), encontramos que el primero no tiene nombre, aunque sí tumba (según una versión) pero apartada y olvidada, más como un símbolo de escarmiento que otra cosa y por otro lado, el gaucho Celán, con una tumba en el cementerio de Huaco, donde es recordado y santificado. Se enuncia una forma invertida como resultado de dos conflictos:

Poder	Poder local	Conflicto	Sujeto	Oponente	Apoyo
Terrat	Doncel	→ Violación	→ Capataz	← Grupo	← Pueblo
Terrat	Dojorti	→ Robo	→ Comisario	→ Selán	← Pueblo

Planteado como momentos temporales:

	Conflicto	Resolución	Nuevo conflicto	Nueva resolución
Mogna	Violación	Eliminación	Presión del patrón	Tumba como ejemplo
Huaco	Robo de ganado	Asesinato	Injusticia	Tumba como oratorio

La forma invertida de los sucesos cimienta el proceso de concepción del mundo y de la memoria: el capataz es expresión de poder terrateniente; el subcomisario es el agente directo del mismo poder. El capataz es ajusticiado por fuerza y decisión popular; el gaucho es santificado por el campo popular.

MOGNA: MARTINA CHAPANAY

Aún vivía en 1887, afirma Marco de Estrada. “De la Martina se contaba que algunas veces era muy noble y buena con los pobres, los cuales no le temían. Nadie sabía a ciencia cierta cuál era su querencia. A donde menos pensaba, ella salía y asaltaba a los transeúntes”, indicaba un informante que pudo rescatar De Estrada (1979).

Como la Chapanay, a más de ser valiente y capaz, es generosa. No hay ejemplo en ninguno de los que mandan [...] y todo el mundo a una voz dice que la Chapanay roba y saltea por necesidad y por culpa del gobierno y nadie la odia, al contrario, todo el mundo la compadece”, indicaba otro informante. (Estrada, 1979: 43.)

Sobre el lugar de su muerte hay informaciones dispares: unas versiones la dan por muerta en Mogna, otras en Caucete. De Estrada dice haber constatado que está enterrada en el cementerio de Mogna. Afirma que:

(...) su tumba ha sido ubicada por mí en el cementerio primitivo de Mogna. Una gran cruz de algarroba, clavada en el suelo, señala el lugar consagrado donde descansan los restos de esta mujer argentina que sobrevivió a la tragedia de su época y supo salvarse resurgiendo a la inmortalidad. (1979, 27).

El camposanto de Mogna está situado detrás de la capilla y es uno de los sitios importantes dentro del pueblo declarado histórico.

Dos entrevistadas de Mogna, E y P, dicen sobre Martina Chapanay:

Ella ha muerto aquí (E señala una esquina del predio de la escuela de Los Puestos).

Acá, en este lugar, donde estamos. (Reafirma P). Dicen que el hombre que donó este pedazo para la escuela... y allá donde hace esquina, donde está ese árbol, ahí dicen que era un ranchito que vivía doña... ¿cómo se llamaba? María Cuenca se llamaba la señora. Dicen que ahí vino a parar la Martina y murió la Martina Chapanay en ese ranchito. Por eso nos decía don finao Hidalgo que nunca

tendríamos que haber dejado voltear ese rancho, era un ranchito histórico porque ahí murió ella pidiendo ayuda y la viejita le dio ayuda, le dio posada ahí. Sí está sepultada acá, en el cementerio viejo, donde... No sabemos dónde está, le hacen un monumento pero nadie sabe dónde está sepultada. En algún lugar de esos está, pero... Lo que hay es el monumento que le hicieron, pero nada de seguro donde está. A lo mejor los viejitos de antes, de aquellos años tienen que haber sabido. (E, entrevista 2011).

Sobre los recuerdos acerca de Martina, dice P:

Dicen que ella había robado unas caravanas a la Virgen del Valle Fértil y en artículos de muerte pedía que le devolvieran las caravanas que ella había traído de la Virgen. Esas caravanas que le había robado a la Virgen del Valle se las devolvieron cuando se estaba por morir. Esas cosas se le quedan grabado de lo que le conversaban los abuelos a uno... Así decían que ella andaba por los campos huyendo nomás como los gauchos. Después los empezaban a perseguir la gente, los malos gobiernos que habían... dicen que ellos en los campos hacían fuego chiquito. De ese tiempo se dice que tenemos un fueguito como los gauchos ¡chiquito! (P, entrevista 2011).

Otra entrevistada de Mogna:

Sí, la Martina ha sido una persona que ha andado como cualquier persona, a caballo, iba por aquí a Chile, a Jáchal, a Ampakama, por Ullum ha andado dicen, pero no tiene historia ella. (G, entrevista 2011).

Un moquinero agrega:

La Martina venía seguido para acá, cuando de allá, de la ciudad se venía con el marido que tenía. Cuando la corrían, la perseguían, ella se venía para Mogna. Una vuelta le mataron al marido. Entonces ella venía seguido a Mogna, ahí al lado de la escuela de Los Puestos, al otro lado, dicen que vivía con una señora, una viejita que era su amiga, yo la conocía a esa señora. Ahí se enfermó, ya venía enferma y murió al tiempo. [...] y los restos los trajeron pa' la villa. Eso es lo que sé yo de ella. (V, entrevista 2011).

LOS GAUCHOS DE LA TRAVESÍA: LA GAUCHA BRAVÍA, EL GAUCHO MALO Y EL GAUCHO CUATRERO

Realizaremos una comparación entre tres personajes que son propios de la travesía y que tuvieron varias similitudes entre sí: Martina Chapanay, Santos Guayama y Pedro Selán. Los tres tuvieron vidas azarosas, nacieron en distintos puntos de San Juan en el siglo XIX y fueron expresiones del gaucho en diferentes momentos de la

historia, enunciando momentos sociales de su vigencia y desaparición. Los tres anduvieron por la región de las travesías y Martina Chapanay y Pedro Selán en especial por la travesía de Mogna. Fueron marginales al sistema y perseguidos por la justicia. Los tres tenían origen indígena y vivieron en una etapa en que sus pueblos estaban siendo diezmados. Los tres fueron gauchos indios: Guayama, huarpe de las Lagunas de Huanacache; Chapanay, huarpe del valle de Tulum; Selán, capayán de Mogna.

Las tres regiones en que tuvieron puntos de referencia los tres gauchos, Huanacache, Mogna y Huaco, constituyen asentamientos humanos en medios adversos. Huanacache es un conjunto de lagunas enclavadas en una depresión adonde concurren las aguas del río Mendoza y San Juan. La región se encuentra en el llamado desierto de Lavalle. El sur de San Juan es la continuación geográfica de dicho desierto. Allí vivieron, se refugiaron y sobrevivieron de alguna manera los huarpes. Pero estas lagunas fueron condenadas por el modelo económico que comenzaba a desarrollarse y convertirse en el dominante hacia fines del siglo XIX y principios del XX: la producción vitivinícola en el Valle de Tulum y el uso intensivo del agua del río San Juan llevó a la construcción de un extenso sistema de regadío para los cultivos de la vid. Lo mismo ocurría por esos años en Mendoza, con el uso del río del mismo nombre: las lagunas estaban condenadas en nombre del progreso y se produjo su lenta sequía hasta la década de 1930.

La población de Mogna está situada en medio de la travesía, al costado sur del río Jáchal, de escaso caudal, el río de agua sucia o turbia, según el significado etimológico atribuido a Mogna. Es una región desértica, con salares y médanos: un lugar muy aislado, con pocos habitantes.

Huaco está en el lado norte del río de igual nombre, en un valle pequeño. Huaco es una zona cultivada, con menor presencia del desierto.

Los tres lugares tienen problemas con el río y fuentes de agua que los sustentan y permiten la vida y la actividad agropecuaria. Situadas a lo largo del territorio de la travesía, entre la precordillera y las sierras pampeanas: más inmediatamente rodeada por cerros en Huaco, más abierto en Mogna y en un llano (no llanura) más dilatado en Huanacache.

Entre la etapa de constitución del estado nacional (1862-1880), su consolidación (1880-1914) y su correspondencia con la instauración del modelo de expansión hacia fuera fue cuando actuaron los tres gauchos. Fue en la etapa de invisibilización de los

pueblos originarios de San Juan y de la retracción del gaucho, dentro de las prácticas genocidas sobre ambos.

Hugo Chumbita afirma que:

Siguiendo a Hobsbawm, el rasgo esencial de los bandoleros sociales es la dimensión colectiva de su desafío al orden, que los distingue de la aventura individual del simple delincuente. El carácter social del bandido se manifiesta en los lazos de solidaridad con las comunidades campesinas de donde proviene, en las que se refugia y a las que ayuda en forma material o simbólica; todo lo cual permite interpretar el fenómeno como una expresión contestataria de tales poblaciones, compuestas por campesinos y trabajadores (agricultores o pastores) que sufren diversas formas de opresión por parte de los terratenientes u otros sectores o centros de poder. (2000: n. d.)

Más adelante agrega:

El examen de las a veces sorprendentes coincidencias que presentan más de cien casos considerados por Hobsbawm en diversas culturas y épocas, abona la convicción de que se trata de un fenómeno universal. Una regularidad significativa es que en su origen, el "buen bandido" es generalmente un joven campesino empujado fuera de la ley por una injusticia o perseguido por algún acto que las costumbres de su medio no consideran verdadero delito (por ejemplo duelistas, desertores, contrabandistas). (2000: n. d.)

Martina fue montonera, bandolera social y también bandida a secas. Habitante de la travesía, tuvo habilidades de hombre y superaba a estos en destreza y en capacidad de combate: fue una mujer fuera de serie para su época. Al parecer era la última sobreviviente de su pueblo originario que vivía en Zonda. Cuando regresó a su pueblo lo encontró deshabitado: había sido diezmado y ella marchó a la travesía, al espacio marginal sin Estado donde podía vivir y entonces se instaló intermitentemente en Mogna, la pequeña población en medio de la travesía, el espacio sin mayor presencia del Estado, como en las épocas del cacique Alcane. Y la travesía era un espacio de libertad donde circulaban otros gauchos marginales. Enterrada allí, fue santificada por la religiosidad popular, como vimos anteriormente.

Santos Guayama había nacido en las lagunas de Huanacache, (circa 1830), otro espacio con escasa presencia del Estado: las lagunas fueron un espacio ocupado por los huarpes demostrando resistencia en su arraigo a la tierra. De allí partió con un grupo de hombres para integrarse al ejército que Felipe Varela estaba formando en Jáchal en 1867. Fueron conocidos como los laguneros y combatieron en varios escenarios del

norte argentino. Derrotados los montoneros, muertos muchos laguneros, Guayama siguió la lucha hasta el final, confundiendo con bandido rural y bandido hasta 1879, en que fue detenido y fusilado. Murió en manos de Agustín Gómez, quien había sido enemigo mortal de los montoneros y que lo traicionó tras un acuerdo que habían hecho. En sus correrías realizaba asaltos y se enfrentó muchas veces con tropas que lo perseguían siendo dado por muerto en varias oportunidades, pero siempre reaparecía. Era enemigo del poder político provincial, perseguido en San Juan, Mendoza y San Luis, apoyado por los habitantes de la travesía. Fue el último montonero y con él terminó toda resistencia armada al poder.

Pese a que algunos autores afirman que no se lo ha santificado, hay otros que afirman que existe un culto casi solapado a Santos Guayama; habría sido mitificado como un santo popular, si bien se trataría de un culto en decadencia. "...en las procesiones, en particular en La Asunción, llevan próximo a la Virgen a un San Roque retocado como criollo, y la gente dice: "Ese es Santos Guayama".” (Concatti, 2003, n. d.).

Esto mismo ocurre en el ritual de la virgen del Rosario en las lagunas del Rosario. San Roque aparece ataviado con ropas, sombrero y barba "a lo gaucho", no quedando dudas de su apariencia: se ha producido un proceso de sincretismo, similar al que se configura con la virgen del Rosario, cuya imagen es la de una virgen india, como otro sincretismo entre lo indígena y lo español en el desierto. El sincretismo es así una transformación, una reelaboración de una figura popular que se cuele entre los pliegues del sistema simbólico del poder.

Selán nace después de esa época, a fines del siglo XIX y su suerte habría de ser otra: no se convirtió en un peón obediente como imponían las leyes vigentes. Era un gaucho indio marginal de una localidad geográfica y socialmente marginal. Deambulaba por la travesía. Era otro habitante del desierto, como los dos anteriores.

El último gaucho errante de la travesía desaparece con la economía ganadera. Su muerte es el enfrentamiento desigual con el poder policial autoritario, dueño de vidas y destinos, como parte del poder terrateniente, que además se encuentra en decadencia. Selán es el perseguido y estigmatizado: el subcomisario Dojorti y el gaucho Selán son las personificaciones de dos sectores en pugna: el primero representa al poder terrateniente tradicional y el segundo al gaucho rastreador y baquiano de la economía pastoril. El enfrentamiento es el del patrón contra el subalterno. La resistencia de Selán es postrera y agónica. La acción de Dojorti es la del poder patriarcal exultante: puede

matar y quedar libre de culpa y cargo. El expediente iniciado por la justicia de entonces es confirmación del poder letrado de quienes pueden escribir la historia y manipular las leyes en su beneficio: los pobres, que solo tienen la cultura oral, construyen otra historia, otra interpretación de los acontecimientos. Si los acontecimientos son registrados se debe a los letrados (los portadores de escritura) que pueden observar, describir, clasificar y calificar a los iletrados.

En la representación dominante la línea es: poder económico, poder político; poder policial: los poseedores de autoridad “legítima” contra los desposeídos de poder económico y político de las clases subordinadas. En la línea de las concepciones populares el gaucho Celán no era matrero y sí era corrupto y violento el policía.

Ni el gaucho Selán ni Martina ni Santos son los gauchos arquetípicos del imaginario argentino: no son de la pampa argentina sino de la montaña y travesías andinas: “en la zona bonaerense la palabra [gaucho] tenía una connotación peyorativa, cosa que no ocurría en el Norte y Cuyo donde gaucho y campesino eran términos equivalentes”, escribe Racedo (2005, 36). El gaucho cuyano estaba más relacionado con la arriería y con el trabajo rural como campesino. Guayama, Chapanay y Selán son gauchos de esa tierra pero a la vez marginales: pertenecen más al desierto y la rebeldía.

Hacia fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX ya no podían andar los gauchos libres pero en la travesía no había límites y por allí transitaban los últimos gauchos. Martina vivía en la etapa de transición al modelo que estructuraría al país por largo tiempo: ella, como Guayama, estaba condenada por dicho tránsito; una época se acababa y ambos quedaban fuera de época. El ordenamiento político y territorial implicaba eliminar a los montoneros como sediciosos y a los bandoleros (circa 1860-1880). Con Celán ocurrió lo mismo pero en una situación que había empeorado: no había ya espacio social para “vagos y mal entretenidos” (circa 1880-1900), porque el desarrollo capitalista requería la conversión de los gauchos en peones rurales.

Comparando a los tres gauchos según diferentes dimensiones:

	Santos Guayama	Martina Chapanay	Pedro Celán
Nacimiento	Huanacache	Zonda	Mogna
Muerte	San Juan (1879)	Mogna (1874)	Huaco (1922)
Modo	Fusilamiento	Ataque de un puma	Baleado a mansalva
Causa	Traición	Accidental	Celada
Fuerza	Poder político pcial	Naturaleza	Poder político local
Apoyo	Población rural	Población rural	Población rural
Región	Desierto de Lavalle	Travesía de Mogna	Valle de Huaco
Actores	Campesinos	Campesinos	Campesinos
Zona	Zona marginal	Zona marginal	Zona productiva
Época	Guerras civiles	Guerras civiles	Consolidación Estado
Figura	Último montonero	Única mujer-gaucha	Último gaucha
	Final de montoneras	Final de indígenas	Final de gauchos

El gaucha “malo”, el gaucha ladrón y la mujer gaucha: los tres son indeseables para el poder. Son tres personajes de la travesía; viven y recorren el desierto. Son marginales entre los marginales, pero los tres atraen y concitan el apoyo popular. Con Guayama y Martina desaparecen los últimos montoneros de la zona central andina. Ellos realizan el tránsito de montoneros a bandidos sociales y luego a bandidos (aunque no quizá siempre en ese orden). Pero no pierden por ello el apoyo popular. Son benefactores de la gente: el pueblo los aprecia y refugia.

LOS PROCESOS HISTÓRICOS SOCIALES

Entre 1880 y 1900 se produjo la etapa del genocidio constituyente de un nuevo Estado-nación. Una vez finalizadas las guerras civiles y organizado el país bajo la férula de Buenos Aires, el modelo de expansión hacia fuera de 1880-1930 tiene su correlato oculto en la acción contra los grupos que la ilustración modernizante y liberal de la Argentina planteaba como necesaria para lograr el desarrollo de la nación. Así se produjo la guerra contra indígenas y gauchos “vagos y mal entretenidos”, rémoras del pasado y del atraso, base de la barbarie, según estas concepciones ideológicas.

Luego de setenta años de guerras civiles entre los prolegómenos de 1810 y la conformación estatal de 1880, el nuevo Estado nación se estructura sobre la base del aniquilamiento de tres grandes colectivos sociales: los pueblos originarios - particularmente con las “campañas” al Chaco y a la Patagonia-, los afrodescendientes -con su incorporación a las milicias, su exposición a enfermedades infectocontagiosas en los grandes centros urbanos y su represión directa a partir de la caída de Rosas- y, [...] algunos de los liderazgos de caudillos excluidos del nuevo pacto de poder, muchas veces mestizos, igualados en su configuración de “bárbaros”, con los indígenas y afro descendientes. (Feierstein, 2007:101)

Las guerras civiles, los fusilamientos de prisioneros, las levas forzadas a los fortines y a la guerra del Paraguay, son expresiones de la eliminación de los gauchos en la Argentina. Si bien Feierstein no enuncia con total claridad que se trata de un genocidio gaucho, puede afirmarse que hubo un proceso violento de desaparición de estos. Se trata de un genocidio constituyente de un nuevo estado, que significaba la aplicación de una forma de desarrollo económico de una clase que se convertía en hegemónica y que consolidaba una estructura de poder que iba a configurar por largo tiempo a la Argentina. Por ello, el modelo de expansión hacia afuera (1880-1914) por ser fundante de una etapa, tuvo un carácter fuertemente represivo.

Todo genocidio conlleva cambios en las relaciones sociales y la eliminación de un grupo étnico o social por parte de la acción violenta y por la acción ideológica, que es otra forma de violencia. Estas prácticas fueron reforzadas por otras, menos punitivas pero que consolidaban el objetivo a lograr: las leyes dispuestas por los gobiernos liberales de fin de siglo XIX y principios del siglo XX apuntaban a la eliminación del gaucho y su conversión en obreros rurales, en fuerza social disciplinada, apta para la producción y explotación.

El gaucho, personaje social de las condiciones de la etapa precapitalista, era un condenado con el desarrollo en la etapa capitalista, el que necesitaba la subordinación de la mano de obra; se requería de peones mansos que vendieran su fuerza de trabajo a un patrón. Era la transformación de la estructura económica y social argentina, que se movía, en virtud del desarrollo desigual, a diferentes ritmos según las regiones del país. En Jáchal este proceso fue más lento, pero hacia 1920 se había consolidado el desarrollo capitalista agrícola en la provincia de San Juan. Jáchal estaba sufriendo la conmoción profunda del cambio de modelo productivo, cuando la economía pastoril ganadera y de cultivos extensivos estaba llegando a su fin y la clase terrateniente iba perdiendo poder económico, social y político. No había una nueva actividad central que la sustituyese: la

actividad molinera pasó a ser la más importante durante un tiempo pero estaba condenada de antemano a desaparecer.

El modelo vitivinícola era ya dominante en el valle de Tulum, la economía intensiva agroindustrial desplazaba a los cultivos extensivos y a la actividad ganadera de engorde. Los terratenientes de Jáchal estaban en declinación económica, perdiendo paulatinamente su riqueza y sus tierras. El fin de la economía de tráfico en pie hacia Chile produjo una profunda depresión y posteriormente se desarrolló el proceso de agriculturización, es decir de predominio de la actividad agrícola intensiva, sustituyendo a la ganadera, lo cual iba a configurar una nueva característica: predominio de campesinos y de obreros rurales en lugar de la figura de los criados de los terratenientes.

EL SANTORAL POPULAR: PROCESO DE TRANSFIGURACIONES

Existe un santoral popular: la constitución espontánea de seres mortales en ánimas, en cultos y devociones de los sectores populares, a quienes se les hacen ruegos y se les atribuyen poderes milagrosos, ya que sus pedidos son cumplidos. Así la religiosidad popular opera como forma de resistencia a la religiosidad institucional. Si esta canoniza por derecho de hegemonía -que supone legitimidad-, las clases subalternas canonizan desde otra lógica, no institucional ni fundada teológicamente ni consagrada con un halo, sino desde sus propias experiencias, necesidades y concepciones de vida.

En general se constituyen en santos populares quienes fueron víctimas del poder, sufrieron persecución, ayudaron a los pobres, tuvieron una muerte violenta por celada o traición. Estas son las características clásicas que llevan a que determinadas personas sean convertidas en santos populares. El caso del gaucho Selán se inscribe en este modelo, no así el de Martina Chapanay ni el de Santos Guayama. Pero los tres han adquirido un lugar en el santoral de las creencias populares: mixturado con San Roque en el caso de Guayama, siendo la contraparte popular de la santa Bárbara en el caso de Martina. Selán no tiene un santo de la iglesia católica al cual pareciera estar adosado.

Los desenlaces de los tres gauchos se producen en tres momentos distintos que perfilan finales de etapas o modelos económicos. El desarrollo del capitalismo marca etapas complejas de transformación que, si bien son lentas y desiguales, según espacios y territorios sociales, producen cambios estructurales que determinan las relaciones de producción y la transformación de grupos y clases sociales.

El proyecto de la llamada generación del 80, que ya venía planteándose desde décadas anteriores, comprende entre otros aspectos la eliminación de los pueblos locales, alternativamente su transformación en pueblos civilizados mediante la educación y su conversión en fuerza de trabajo disciplinada como peones asalariados.

Los remanentes de la montonera de Felipe Varela siguieron hasta casi veinte años después, a través del grupo de Santos Guayama. Por ello existía un fuerte control policial sobre el gauchaje. Un medio era el control de la “papeleta” y las libretas desde 1865-1885 en la provincia de San Juan, que condenaba a 90 días de trabajo forzado a quien no la tuviese. Estas medidas tendían a garantizar por coacción mano de obra para los propietarios.

Martina, Santos y Celán eran gauchos de la travesía, acostumbrados a andar por el desierto. Los tres perseguidos por la justicia, eran ayudados por los pobladores de las zonas rurales. Eran marginales al sistema. Los tres integran con cultos débiles, pobres, el santoral rural campesino: gauchos bandidos perseguidos que tuvieron una muerte violenta e injusta en manos de la autoridad, salvo Martina.

Los tres, Martina, Santos Guayama y el gaucho Selán, se oponen a las relaciones de dominación aunque no tengan una conciencia desarrollada sobre ello. En tanto son bandoleros sociales están fuera del sistema, viven en sus márgenes geográficas, en el vasto espacio de las travesías. Martina y Celán son dos andantes del desierto. Ella es la única mujer-gaucho, él es casi el último gaucho “ladrón” de la región. Ambos conocían y recorrían periódicamente la zona de la travesía de Mogna, entre la sierra de Mogna al oeste y la de Chávez y Elizondo al este. Esa zona fue parte de las andanzas de Elizondo, un caudillo de Valle Fértil, que nunca pudo ser aprehendido y que cuando se internaba en la región era protegido por la población y se perdía en las serranías. Igualmente sucedía con Martina Chapanay. Elizondo y Martina eran contemporáneos; junto con Guayama constituían los últimos gauchos montoneros y perseguidos.

“El reconocimiento a los gauchos rebeldes ha devenido en ciertos casos una forma de sacralización popular.” (Draghi Lucero, 1960:213). Más adelante, agrega: “...la consagración está fuertemente ligada al lugar y las circunstancias crueles o injustas en que los mataron. Se expresa en la tumba del difunto y en el sitio donde murió” (p. 215).

La consagración es canonización rural popular de sus héroes, de gente de su propio grupo. Es un proceso de transformación para consagrarlo con atributos que ni las

instituciones estatales ni las religiosas les otorgarían; es una forma de resistencia que opera desde los grupos subalternos. Son santificaciones subalternas que se oponen y coexisten a la vez con las santificaciones instituidas religiosas. La institución religiosa es propietaria de la comunicación divina y de la canonización de personas “ejemplares”, según normas rutinizadas. Lo que no hace la institución es ilegítimo, no válido, en consecuencia la iglesia es la que realiza la transformación de lo humano en divinidad: la transformación popular no es reconocida y sus santos son negados.

El proceso de transformación de bandidos en santos es generalizado en la segunda mitad del siglo XIX en la Argentina. En Corrientes se canonizaron a seis gauchos, el más famoso de los cuales es el Gauchito Gil. En San Juan el más famoso es el gaucho José Dolores, que robaba a los ricos y ayudaba a los pobres, asesinado por una partida policial en 1858. Los “fuera de la ley” están fuera de la iglesia también. De todos modos son santos “modestos”; lo que se les pide está en relación con necesidades prácticas inmediatas de los devotos. En general no tienen imagen, ni templo, sólo una tumba o un recordatorio en el lugar donde murieron. Los santos tienen capilla; los gauchos tienen tumba: los primeros pertenecen a la esfera de lo celeste, lo superior, lo etéreo; los segundos a la tierra, lo inferior, lo material. Los santos tienen vigencia “universalizada”, los gauchos tienen permanencia en la tierra donde murieron.

Martina y Pedro Pablo tienen tumba y son recordados, son santos populares. Como seres materiales que fueron están en la tierra: sus tumbas son el lugar de encuentro de quienes les han pedido algo. El día de las ánimas es su día.

El espacio social concreto de relaciones sociales está transfigurado en relaciones sobrenaturales que son significaciones construidas en el mundo social. Por ello es posible transfigurar a quienes tuvieron una existencia singular pero que a la vez se convirtieron en arquetipos de un modo de vida o de una etapa histórica. Los procesos de significaciones son procesos de transformación simbólicos. Así son convertidos en ánimas. El ánima o muerto milagroso es el difunto que es venerado en su tumba o en el lugar donde murió. Las ánimas son milagrosas y cobradoras. Sus milagros se hacen a “ojos vistas”, escribió María Cristina Krause:

(...) curan animales enfermos y rescatan a los perdidos, protegen del peligro en las travesías cordilleranas, impiden una creciente, las tormentas o el granizo en períodos de siembra o cosecha, permiten encontrar trabajo...

El ánima, mediante su conducta positiva de orden moral, entrega a los devotos aquello que fue en él una carencia. [...] La devoción de las ánimas en San Juan

es un culto generalizado, no es propiedad de un grupo social, religioso o étnico determinado. [...] A través de las ánimas los hombres concretos entran en contacto con el poder divino. Esto es posible porque el ánima asume una nueva ambigüedad: es humano y es sobrenatural.” (Krause, 2004, s.f.)

Hay algunos cultos de ánimas que tienen importante extensión y reconocimiento social en la provincia de San Juan: la Difunta Correa y el Gaucho José Dolores, que vimos brevemente. El culto de la Difunta es considerado uno de los más importantes de América del Sur, hay otros que tienen menor importancia pero a la vez cierto reconocimiento, en tanto que hay otras ánimas (animitas) más modestas aún, cuyo culto ha sido olvidado o casi ha desaparecido y/o están circunscriptos a espacios muy reducidos. Tal es el caso del gaucho Selán y la gaucha Martina, que se han convertido en ánimas, es decir, han sido convertidas en ánimas por producción de procesos simbólicos sociales que residen en los procesos objetivos y en la conciencia social. El hecho que les otorga concreción es que existe un “lugar”, una tumba donde se puede realizar el culto, la ofrenda, el rito. Estas creencias son representaciones de un sí mismo colectivo, de un grupo que se manifiesta y objetiva de forma transfigurada desde su propia situación subalterna, en una persona difunta que los representa por ende de manera subalterna, que ellos -figurativamente- levantan desde la tierra hacia el cielo por sus propios medios.

CAPÍTULO IX: DE MUJERES A BRUJAS Y DE BRUJAS A PÁJAROS

CREENCIAS EN BRUJERÍAS

Si la iglesia a través de religiosos y laicos actúa como una forma de control social desde la legitimación y poder institucional, la concepción en las brujas actúa como una forma soterrada de resistencia. Aunque en general las personas nieguen (y renieguen de) la brujería se cree en ella y se considera que hay personas que la practican. “Las brujas no existen pero de que las hay las hay”, dice un refrán popular muy conocido.

La brujería comprende

(...) las prácticas, técnicas y procedimientos que a) hacen resurgir fuerzas escondidas o secretas de la naturaleza o del cosmos, fuerzas que no pueden ser medidas ni conocidas con los elementos de la ciencia moderna y que b) tienen como consecuencia deseada resultados empíricos como lograr conocer determinados eventos o, sino, alterar el curso empírico respecto a aquello que hubiera sido sin sus intervenciones. (Tiriakyan, citado por Eleta, en Frigerio y Carozzi, 1994:145)

La brujería y las prácticas mágicas requieren saberes especializados, técnicas transmitidas, ritualizadas y no públicas. La magia busca contacto con fuerzas ocultas, superiores al individuo, que pueden ser controladas en función propia y cambiar situaciones de la realidad, cuya implementación se realiza a través de brujas y brujos, de hechiceros y magos.

La brujería puede considerarse como:

- a) Expresión de creencia sobrenatural en correspondencia por homología de economías campesinas y sectores urbanos pobres.
- b) Forma residual pretérita sobreviviente en culturas campesinas y en sectores populares que cree tener poder de influir sobre un estado de cosas a través de caminos distintos a la conciencia concreta y cierta de los hechos.
- c) Creencia y práctica soterrada que tiene diferentes manifestaciones y niveles de fundamentación en las distintas clases sociales.
- d) Falsa conciencia que cree poder influir sobre la inmediatez del mundo como expresión del poder social transfigurado de relaciones sociales distorsionadas.

- e) Forma transfigurada del poder social enajenado y vuelto contra sus propios productores que se alienan al extremo de considerar la existencia entre ellos mismos de prácticas más que de creencias.

Todas estas consideraciones o caracterizaciones expresan lo que es la brujería ya no como una creencia y práctica condenable (con la muerte o la prisión en antaño, con la condena social en la actualidad). Es una conciencia que ha errado, que no se encuentra a sí misma en las condiciones de dominación y subalternidad. Es una manera determinada de concebir al mundo cuando se carece de fuerzas materiales para actuar sobre este y subsisten en tanto dichas condiciones se reproduzcan. Ello puede suceder aun en estructuras relativamente diferentes.

Las creencias en seres sobrenaturales se extienden en todas las culturas y en muchas de ellas se dividen en un conflicto binario: seres benéficos-seres maléficos. El orden moral del bien y del mal es constituido desde el poder y es constitutivo de las concepciones del mundo: es parte inseparable de estas.

Las creencias en brujas no son aberraciones en las creencias; se constituyen como contrapartes necesarias en un orden social dividido entre dominantes y dominados, entre hegemónicos y subalternos, donde las concepciones dominantes están presentes y en forma condicionante sobre las concepciones subalternas, dado su poder de cristalización, sobre la base de la naturalización y alienación. Desde esa perspectiva se define lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo aceptado y no lo aceptado.

La iglesia católica ha sido la difusora de las creencias en satanás, ya que son parte de sus propias creencias y la figura divina necesita de un oponente para que tenga fuerza y sentido su poder sobre los seres humanos. Esta dualidad representa de forma transfigurada las pulsiones de los conflictos sociales desplazados del mundo real, concreto, al mundo de seres sobrenaturales: no existe el conflicto entre dominantes y dominados sino entre fuerzas sobrenaturales. El enemigo, el “otro”, el diferente, el rebelde, está dominado por las fuerzas del mal que atentan contra el orden nómico, de sentido que configura (impone) el poder dominante. Por otro lado Lucifer- Satanás es el nombre dado por la iglesia; en el campo popular, resignificado, es el diablo o mandinga, no teniendo las mismas caracterizaciones en cada ámbito. El diablo-mandinga es un personaje de las creencias y del folklore, es parte de la cultura popular.

Las brujas son parte de los seres sobrenaturales configurados por la iglesia católica en Europa durante la Edad Media, que produjo la persecución y quema de

decenas de miles de mujeres a partir de la caracterización de sus prácticas (reales o imaginarias) como atentatorias contra la iglesia y la divinidad. Convertidas en diabólicas, eran acusadas de actos contestatarios o solapados contra las normas impuestas por el poder. Su persecución era una forma de control religioso de conductas y creencias contrarias a los dictados de la iglesia como institución dominante. No debe olvidarse que fue la iglesia la que trajo en la etapa de conquista y colonización, como una forma de dominación y control, a su dios y conjunto de seres sobrenaturales y, a la par, a los seres satánicos. En América no se conocían a las brujas como tales: los conquistadores españoles trajeron la creencia con ellos. Y quisieron ver en las prácticas y creencias de los diferentes pueblos originarios distintas manifestaciones del demonio y expresiones de la brujería pero en realidad eran sus propias concepciones las que anteponían a las culturas indígenas. La religión era un elemento necesario para expandir la dominación y el control; así con la difusión de la religión, el demonio y las brujas se instalaron como creencias en los sectores sociales que se iban configurando en América. Estas concepciones se expresaron en diferentes versiones locales. Las brujas tienen tratos con Lucifer, Satanás, el mandinga o el diablo, estos dos últimos nombres son resignificaciones locales como vimos.

La permanencia de estas creencias rurales tiene como una base la economía campesina y su modo de vida. Pero en las sociedades urbanas la brujería y otras formas están extendidas en distintas clases sociales, si bien con contenidos y formas variadas, según el nivel de sofisticación y elaboración de las creencias. Las condiciones materiales de existencia y las configuraciones religiosas-ideológicas constituyen un mundo donde los seres sobrenaturales tienen densidad de existencia concretizado a través del poder moral y punitivo de la iglesia.

La sobrevivencia de la creencia en las brujas-pájaros está en relación con la “región de creencias” y de la persistencia de la economía campesina sufriendo un proceso complejo de lenta desaparición y a la vez de permanencia. Los emigrantes rurales llevan sus creencias y las traslapan a los lugares urbanos que habitan, a la vez que toman otras nuevas creencias y reniegan de una parte de las propias.

¿La creencia en brujas es una forma de religiosidad? Históricamente la brujería fue una religión en la Europa feudal. Perseguida, no llegó a institucionalizarse. Desde la perspectiva dominante eran consideradas formas aberrantes de la vida social y enemigas del orden divino. Desde una perspectiva contraria, la brujería puede considerarse como

una forma de resistencia de las clases subalternas. Actualmente ha quedado como un conjunto de creencias soterradas, que es conocida y oculta a la vez, ya que su práctica puede recibir sanción social. Un fenómeno es que haya grupos o personas que efectivamente la practiquen y otro fenómeno distinto es la acusación a personas de su práctica, ya que no necesariamente ambos hechos se corresponden.

Los casos de brujas conocidos expresan pulsiones colectivas, creencias que permanecen subyacentes y que reaparecen -en tanto emergen- cada cierto tiempo. Comprenden casos anómalos, que suceden raramente pero que tienden a reaparecer sin motivos aparentes. Tienen la forma del rumor; aparecen, se difunden, una parte cambia en tanto otra parte permanece más estable; son creídos sin crítica ya que existe una base creencial anterior. Los casos de brujas pueden tener mayor estridencia incluso que los casos de milagros de santos. En tanto que las creencias en santidades están institucionalizadas, las de brujas son soterradas, inorgánicas pero con incidencia social. Santos y brujas son entidades reales o más bien las creencias en ellas les proporcionan densidad de ser reales.

Una característica de los casos de brujería es el de ser marginales en términos sociales y geográficos. Se ubican en un espacio indeleble de lo que podría denominarse como socialmente subterráneo, no visible; sus prácticas y creencias son ocultas.

DE MUJERES A BRUJAS Y DE BRUJAS A PÁJAROS

Las fuerzas del bien tienen una residencia (la capilla, lugar sagrado: la casa de la santa o del santo, el lugar en que se representa se alojan dios y Cristo). Las fuerzas del mal no tienen lugar fijo: una casa eventualmente, una cueva o el mero campo, un lugar natural caracterizado como el lugar del aquelarre.

La dualidad que se expresa entre los entes ideales es el siguiente:

Dios	Demonio
Santas	Brujas
Protección	Daño
Bondad	Maldad

Se presentan dos fuerzas que se enfrentan, están en conflicto permanente y que a la vez se equilibran relativamente, coexisten y conviven en el mundo humano. Son fuerzas inmateriales enfrentadas que se materializan y se personifican en una serie de transmutaciones; ellos mismos u otros, entes o personas (en) que (se) encarnan y

transforman en un juego de fuerzas sobrenaturales que están dentro del mundo de las fuerzas sociales y naturales, las cuales sin embargo se subyugan al poder de las fuerzas imaginarias. Los entes ideales necesitan de portadores o agentes sociales reales, que son en realidad quienes les dan consistencia y, al final de cuentas, existencia, al menos social.

Existen niveles jerárquicos en lo sobrenatural: lo que es el lado divino, del bien, dominante y el lado negativo, del mal, subordinado. Esas contradicciones son expresión transfiguradas de las relaciones dominantes- dominados que se configuran en el plano de las estructuras sociales. Existen en el mismo mundo, son producciones, acontecimientos, acciones sucedidas en un grupo social, que están sedimentadas y componen la conciencia social, está estructurada en sus creencias y vida cotidiana.

En términos de las prácticas sociales y las configuraciones ideológicas estas se presentan en tres niveles:

Transustanciación - poder celestial - dios, santos (lo legítimo)

Transfiguración - poder social - santos populares (lo legítimo- ilegítimo)

Transmutación - poder subhumano - demonio, brujas (lo ilegítimo)

El ser sobrenatural demonio-diablo tiene la capacidad de transmutarse como también pueden hacerlo las brujas, toda vez que realizan pactos con él. Si existe una fuerza sobrenatural divina existe también una fuerza sobrenatural maligna, que es su negación pero que, a la vez, como parte separada se convierte en su contrario. Se trata de entes ideales que pueden transmutarse o transformarse en formas materiales humanas o animales. Pero estas concepciones derivan en realidad de las fuerzas materiales sociales extrañadas de su origen y esencia y convertidas en fuerzas ideales, que se constituyen así en entes con existencia y poder propios. Son procesos mentales condicionados por los procesos y estructuras sociales: seres reales son transfigurados en lo que son o no fueron y otros seres se desprenden de encarnadura y son la base de explicación del origen y ser del mundo natural y social. Las fuerzas sociales que producen la realidad material del mundo producen también las formas no reales del mundo que devienen como reales. Las fuerzas sociales enajenadas -no comprendidas por sus propios productores- se configuran -abstraídas de estos- en fuerzas ideales. Entes ideales que conviven desde casi los orígenes humanos ya que son producciones de la práctica humana y expresan desfasajes de la realidad y conflictividad social; producto

de transfiguraciones debidas a los condicionamientos concretos que actúan como mediaciones no reproducen la realidad sino que configuran otra diferente, la que adquiere densidad social como para ser consideradas verdaderas.

Estas son representaciones sociales transfiguradas de la complejidad, procesos y conflictos de la base de existencia social. Los procesos de homología no son transcripciones directas sino nuevas producciones en un nuevo espacio o dimensión de la realidad social.

PROCESO DE TRANSMUTACIÓN-TRANSFORMACION DE LAS BRUJAS

La brujería es una construcción ideológica: en sus principios apuntaba al diferente, al que se culpabilizaba de fenómenos como pestes, muertes extrañas, desgracias o acontecimientos naturales: el leproso, el hereje, el judío. Las brujas fueron consideradas luego como enemigas del orden social, como quienes producían rupturas en un orden sacro, realizando acuerdos con el agente negador del orden de cosas: el demonio-caos.

Las brujas subsisten en las creencias sobrenaturales. Según estas realizan tratos con el demonio y tienen la facultad de tomar distintas formas. Las brujas tienen el poder de sufrir una metamorfosis o transmutación, lo cual es considerado como un hecho real y posible. Pueden convertirse en perros negros, en toros negros, lo cual significa la separación de lo humano, el regreso a lo animal. Lo negro es lo abominable: relacionado con la noche, el misterio, el demonio, es lo salvaje que puede imponerse sobre lo humano. Otras dos transmutaciones posibles son la transformación en víboras y en pájaros durante la noche.

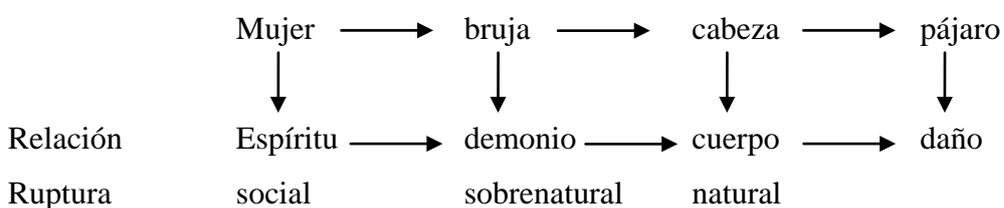
En la transformación de un ser en otro lo humano deviene en lo no humano. Los seres transmutados en perro y toro se aparecen a las personas y las siguen, vigilándolas, controlándolas. Las personas las consideran como amenazas; reconocen a estos animales que se les aparecen como trasmutaciones de personas tenidas por brujas: estas no serían animales verdaderos, sino sucedáneos. El proceso de transmutación de la naturaleza humana en naturaleza animal a través de fuerzas sobrenaturales, significa tener un poder ominoso. Lo humano deviene así como ominoso cuando se transforma en lo no humano.

En estas creencias, una mujer puede tener dos transformaciones totalmente distintas: una, en santa, denotando la trascendencia de lo humano en lo sobrenatural. Se trata del fenómeno de transustanciación. La otra conversión (en pájaro) significa lo contrario de la anterior: la trasmutación de lo humano en lo subhumano. Es la contrapartida de la transustanciación de lo humano en divino. Las brujas y la santa se encuentran en un mismo espacio físico y social. La bruja se trasmuta a través del poder demoníaco, la santa se transustancia a través del poder divino. Esta dualidad que enfrenta a dos entes imaginarios extrapola de forma transfigurada dos fuerzas sociales: las dos son representaciones simbólicas de fuerzas y tensiones sociales que se presentan como disipadas, toda vez que se han trasladado a otro campo, el simbólico. Pero no se agota la dualidad social en un pensamiento binario; se configura un tercer aspecto que contiene una instancia dual: los seres humanos que son transfigurados en santos populares por un lado o en brujas por el lado contrario. En el primer caso se trata de una transustanciación subordinada, ya que el lugar de dichos santos no está en el santoral de la iglesia católica ni en sus templos, sino en una religiosidad difusa, no institucionalizada y en oratorios. Es una creencia sobrenatural subordinada. En el segundo caso se trata de trasmutación. Las brujas son parte de una sociedad y lo siguen siendo: la trasmutación es una concepción dominante sobre los grupos humanos como tendientes a la degradación si se alejan de principios religiosos o por sus condiciones de existencia o cultura: la existencia de brujas y su conversión sería una expresión de esto. Las personas señaladas como brujas por el grupo social son trasmutadas a través de las creencias y concepciones del mundo. Los subalternos convierten simbólicamente a una parte de ellos en una nueva condición de subalternidad -extrema-, ya que la estructura jerárquica social está naturalizada, considerada como una relación inherente a la existencia y al orden social.

Esta tercera instancia es la real y donde se engendra el poder concreto: la del nivel humano, productor de los otros dos niveles creenciales. La producción material es a la vez producción creencial-ideológica-simbólica del mundo social. Solamente en la vida social se producen y se otorga identidad de existencia virtual-real a entes ideales. Los entes ideales y su poder -benéfico o maléfico-son transfiguraciones del poder alienado de hombres y mujeres, extrañados en relaciones estructurales históricas. La condición subalterna se configura en creencias sobrenaturales subalternas.

Las brujas realizan pactos con el diablo o mandinga con el fin de producir “daños” o males a sus congéneres, participan de encuentros, de aquelarres con otras brujas y con el demonio, en “ritos aberrantes”, se transforman en pájaros para realizar vuelos nocturnos: la cabeza se desprende del cuerpo y el cuerpo queda abandonado en algún paraje. Según relatos diversos algunos paisanos han encontrado cuerpos sin cabeza de mujeres. Otros han sido atacados por pájaros nocturnos o han escuchado sus vuelos. Los menos se han encontrado sorpresivamente con fiestas de brujas en medio del campo.

La secuencia del proceso de trasmutaciones es:



De acuerdo a las creencias sobrenaturales sobre las brujas las etapas de la trasmutación son cuatro:

- La cabeza de la bruja se separa del cuerpo. Este queda abandonado en tierra; es la parte corporal inactiva: constituye la primera manera de la metamorfosis.
- La cabeza se convierte en pájaro (parte activa) y vuela para reunirse con otras brujas o para realizar daños: es la segunda manera de la metamorfosis.
- El pájaro (aparentemente) retoma una forma humana en los encuentros y socializa con sus pares en rituales que significan otras formas de rupturas: tercera forma de la metamorfosis.
- El pájaro siendo aún de noche regresa para reintegrarse al cuerpo: cuarta forma de la metamorfosis.

Krause, estudiosa de las creencias populares en la provincia de San Juan, indica que la metamorfosis es la esencia del mal:

(...) la esencia de las entidades malignas es su capacidad de metamorfosis. Esta transformación les permite una mudanza de estado y condición de modo tal que se transgreden los límites o contornos entre los hombres, los animales y los seres sobrenaturales. Toda clasificación es imposible porque el diablo es hombre, y es toro, y es ave, y es viento, y es ruido; el duende es feto y es niño, etc.” (1995: 20)

Desde el punto de vista médico la zoantropía es un trastorno psíquico en el que el enfermo se cree convertido en animal. Hay enfermedades de bases genéticas que producen excesivo crecimiento capilar en todo el cuerpo o deformaciones físicas, pero estas enfermedades son tan raras como la zoantropía psíquica. Zoantropía significa, en nuestro caso, la creencia en la transformación de humanos en animales. Esta habilidad la habrían tenido los brujos desde antaño. En el caso de la trasmutación en lobos, que es llamada licantropía, se trata de una creencia de antigua data que fue traída por los conquistadores europeos a América y tuvo arraigo en algunas regiones del país, pese a la inexistencia de estos animales en Sud América. La transformación de las brujas en pájaros es parte de la zoantropía. Esta se diferencia de los animales “asociados” a las prácticas de brujería, como son lechuzos, sapos, víboras, arañas.

LA TRADICIÓN DE LAS CREENCIAS EN BRUJAS

Existen regiones geográficas y sociales-culturales donde se sostienen determinadas creencias, las que constituyen “regiones de creencias”, que tienen centros y zonas de influencia donde son tenidas por ciertas y zonas de intermediación y mezcla con otras creencias, a veces dispares o contradictorias. Jáchal es una zona donde persiste la creencia en brujas que se convierten en pájaros. La creencia en estas transformaciones está arraigada en la zona desde larga data. En la Encuesta nacional de 1921 en varias escuelas rurales del departamento se registró esta creencia. Transcribiremos algunas de estas para comprender la estructura y contenidos de esta creencia sobrenatural.

Sobre las brujerías y creencias sobre brujerías:

Cierta gente, en particular las de campo, creen que existe en lugares solitarios una especie de palacio llamado Salamanca donde se reúne toda la congregación y, de allí es acordado el mal o prejuicio que a tal o cual persona debe hacerse determinándose a la vez la persona de la congregación encargada de hacerlo; hecho lo cual toman las concurrentes la forma de distintas clases de pájaros emprendiendo vuelo hasta sus domicilios, los que al llegar vuelven a su estado personal.

La gente de campo le llaman [sic] al lechuzo maleficio y cuando se entra a alguna pieza es porque el brujo está en esta forma y viene a hacer algún mal a alguna persona en dicha pieza donde entra. (Escuela Nacional N° 64, Tamberías, Jáchal, 1921).

Para protegerse del "mal" y de las brujas:

Para evitar que le hagan "mal" es bueno llevar en forma de reliquia un poco de 'contra yerba', un monte que se encuentra en la cordillera, según dicen esta es la contra.

Que las brujas salen de noche, y que la cabeza se les separa del cuerpo, convirtiéndose en pájaro, que grita y ríe como gente y bala como cabrito chico y el resto del cuerpo lo dejan escondido entre los montes; que antes del alba tiene que juntarse la cabeza con el cuerpo, porque pasada esa hora no se puede unir y la bruja no podrá hacer 'mal'.

Si alguno se encontrara por casualidad con el cuerpo de la bruja, debe darle unos tajos hasta que le vierta sangre pues creen que haciéndole esto pierde el poder de hacer el 'mal'. (Escuela Nacional N° 42, Huaco, Jáchal, 1921).

O en el relato tomado en la Escuela Nacional N° 34, de La Ciénaga, Jáchal, 1921:

Se cree que las brujas de noche, en forma de pájaros, al pasar por delante de las casas se ríen a carcajadas. Es creencia que las brujas dejan el cuerpo cuando vuelan; de la cabeza se forma el cuerpo del pájaro y del pelo las alas. Se dice que las brujas salen los martes por la noche y son siempre del sexo femenino.

Estas transcripciones revelan que estas creencias estaban arraigadas en la población desde hace mucho tiempo. Jáchal es un lugar donde la creencia en la forma pájaro que asumen las brujas perdura particularmente, la podría llamarse de las brujas-pájaros. La persistencia de este tipo de creencias es una característica de las sociedades campesinas, aferradas a formas productivas y cultura resistentes al cambio. El tema de las brujas siempre es comentado, aunque de forma solapada; es persistente en el subconsciente popular, como prácticas que no son queridas y que significan una forma de poder hacer el "mal", de hacer "daños", poder que es atribuido a o es reconocido en algunas personas, que tiene carácter simbólico pero que es creído como real.

LAS BRUJAS-PÁJAROS EN LAS CREENCIAS ACTUALES

Un entrevistado de Mogna, anciano, relataba:

Bueno, pájaros así, hay noches que ahí al otro lado de la acequia, es ese árbol grande, [señala un árbol cercano] ahí, casi permanente. Ahora ya más lejos, lejos se sienten que conviersan, se sienten vuelos de pájaros, golpes ahí... Así en las noches oscuras mucha gente ve... Mi padre dice que una noche venía del bar, subiendo el puente ese, cuando lo alcanzan dos personas y le pusieron el brazo

aquí (en el hombro) y pasaron delante de él y cuando él sube la acequia, nada, ni rastro y ahí se le pasó la cura.

Nosotros vivíamos ahí... Eso ha existido mucho, al igual que en Mogna, Punta del Agua... Mire, sí en Punta del Agua, fuimos.... que de aquí sabíamos ir a burro para allá a traer sandías o cualquier cosa y un año fui con un primo mío, fuimos de acá y 10 km. antes de llegar a Punta del Agua, en una parte que le decían la Represa, ahí pasamos el sol. Estábamos ahí hasta que refrescara y nos íbamos a ir en la tarde y bueno, hice fuego, puse agua, entonces yo... Me dolía el estómago y salgo así en un árbol boscoso y ahí estaba en la sombrita... bueno, después de terminar de orinar me levanto y no sé qué me da por mirar para arriba y me parecía que había visto como un pájaro, un bicho... como yo era curioso no me dio miedo, que sí era de día y comencé a mirar y veía que cuando yo lo iba buscando para mirarlo él me escondía la cabeza y bueno y lo comencé a pelear hasta que lo ubiqué bien y era una mujer y era de aquí de Mogna, por ésta, por la cara. Y esa mujer, cuando yo iba a la casa de ella, se escondía... Claro, la había pillado el día para allá y se había quedado y hasta la noche no podía salir.

Porque la bruja, la que es verdadera, vuela esto (señala la cabeza) porque antes la gente usaba el pelo largo... el pelo largo son las alas y esto (el cuello) son las patas y así queda como un pájaro, pero se distingue esto (el rostro)... y el cuerpo lo dejan.

Si una vuelta con mi abuelo andábamos buscando un burro ya tarde, al solcito dentro, por ahí y lo traíamos al rastro al burro que venía por allá (señala) cuando era la oracioncita. Yo era chico y mi abuelo lo traía el rastro y yo venía detrás de él porque yo era cola de él, no me quedaba, para donde salía él, salía yo... Cuando debajo de un monte y por abajo había como una cequiecita nomás, había como un caminito y había bosquecito... Entonces no sé qué se me da por mirar así, cuando veo un cuerpo pero sin la cabeza, entonces mi abuelo lo había visto pero él no quiso decir nada porque creía que me iba a asustar y pasó ligero mi abuelo y yo también medio al trote y estaba tiradito así, pero la cabeza no la tenía.

Yo no lo toqué porque mi abuelo sabía decir. Más acá, cuando veníamos por allá, cuando ya veníamos llegando acá, porque vivíamos acá y ahí me dice, no. Y mi abuela decía que ese era el cuerpo de la mujer que vuela, esto, y el cuerpo queda y sí usted llega a ver el cuerpo y no tiene miedo y usted lo da vuelta cuando viene en vez de esto para adelante (el rostro) queda para atrás y eso lo he visto yo y otros también, que me contaban de mujeres que han ido al boliche así, que iban con la cara para atrás...

Acá ya se ha cesado mucho, pero años atrás 10, 15 años atrás, no, era nomás. Sí en aquella calle, era más boscosa, aquella que va para abajo, allá. No sé si ha visto un callejoncito que va para allá, ahí era permanente, salía una luz del mismo árbol. (Ahora ya lo han arrancado) Y lo seguía hasta la esquina y en el cerco de este lado, ahí se escondía y volvía al otro día y la volvía a seguir. Y mi abuela me sabía decir que eso había que seguirla y donde se perdía y al otro día dice, ahí algo hallás, cuando es cosa buena, algo encuentra por eso... Ahora cuando es mala, no. (R, entrevista 2011).

A la pregunta acerca de en qué árboles se encontraban esos pájaros, contesta:

El hechicero, la bruja, ese se reúne en bosques grandes. Por ejemplo, usted ve un bosque grande como ese, ahí no entra nadie pero en la noche cuando ellas están de fiesta celebrándose, bailando y todo eso, unas músicas divinas, unas orquestas y unas damas hermosas y usted al otro día iba y estaba el baño, como está. Que eso le pasó a un tío mío que venía de allá abajo regando para acá, había regado y venía por un montal grandísimo y había así nomás un caminito, cuando que siente una música pero ahí en el montal, pero era una pampa, un baile, y que le decían: -Che, vení, vení. Nada. Él, era más arisco que la mierda... Al otro día fue y no había nada y eso le pasó a un riojano y eso me conversó él... pero él, como iba medio en trago, me dijo: “Yo fui y como iba en trago ahí nomás entré. Venga, venga, -me dijeron- ...” Che, pero me acosté con una mina, pero vos sabes, así”. Cuando al otro día se recuerda, había una costilla de una vaca, tenía al lado, es pura fantasía, pero es una cosa divina y usted ve es una pista hermosa, pero al otro día va y no entran ni las víboras y así es, siempre es engañoso y ahí siempre ha existido. ¡Uh! Antes vivíamos en aquel ranchito de aquel lado, pero casi todas las noches pasaban a las risadas por ahí, se reían, conversaban. (R, entrevista 2011).

Sobre el tamaño de los pájaros:

Estos pájaros se crían como el cóndor, más o menos así, de ese grandor porque esto es lo que sale (cabeza)... y donde las pilla el día ya no pueden volver, tienen que quedarse ahí, porque tienen el horario, esas hasta las doce o una y de ahí ya no pueden seguir, temprano sí, hasta esa hora. Después pasando esa hora sí la pilla el día tienen que quedarse donde están para poder volver a la otra noche. Acá ha habido mucho, mucho... (R, entrevista 2011).

Esta larga transcripción nos ilustra acerca del conjunto de creencias existentes sobre las brujas y a las que no es fácil acceder. Estas son prácticamente las mismas de hace cerca de un siglo, que aún perduran. En determinadas regiones arraigan y se mantienen ciertas creencias, diferenciándose de otras, aunque respondan a la misma cultura y cosmovisiones.

Las brujas constituyen lo negado, lo no reconocido. Es lo soterrado que refiere a lo inferior, a lo subterráneo y nocturno, al demonio. Por ello significa lo humano deshumanizado en una forma de existencia inferior así como lo religioso plantea lo etéreo y no humano en otra forma de existencia más allá de esta vida y este mundo.

La brujería en las zonas rurales es una forma transfigurada de relaciones sociales conflictivas no expresadas y condiciones de existencia de pobreza.

El poder señala prácticas (y personas) que condena por ser opuestas a valores morales y por otro lado los habitantes, inmersos en esas creencias, las reproducen y

recrean, marcando personas dentro del grupo como brujas. Estas creencias expresan formas ideológicas de subalternidad. Las brujas son propias y ajenas al cuerpo social a la vez, en tanto la sanción social; expresan conflictos internos, locales, enunciando una situación problemática en las relaciones sociales de un grupo. Se culpa hacia adentro de males y situaciones que tienen otras explicaciones racionales. La brujería es denostada por la iglesia y la autoridad aunque sea simbólicamente en los tiempos actuales y ya no sean condenados los cuerpos.

La iglesia católica es la que produce y reproduce dichas creencias, que son las mismas a las que condena y persigue. Considera que son obra del demonio y las extiende a un conjunto de prácticas reales o imaginarias que escapan a su control y que disientan, niegan o cuestionan su poder y su cúmulo de creencias centrales. Considera al cuerpo social como un espacio de combate entre fuerzas divinas y demoníacas y a cada individuo como propenso al mal, a desviar su camino bajo el influjo de lo demoníaco. La lucha contra lo demoníaco se convierte en una manera de control y disciplinamiento social. Estas concepciones fungen en la mentalidad popular y son sostenidas como propias. Cuando las fuerzas materiales están erosionadas o sufren algún cambio, la conciencia puede extraviarse en las explicaciones concretas y asumir otras de raíz creencial. Si bien la racionalidad impone un retroceso de estas creencias, que están menguadas, no puede afirmarse su desaparición. Estas creencias son subterráneas, no visibles, negadas en la superficie social pero existen, a veces con mayor virulencia que las creencias en santos, otras parecen estar disipadas u olvidadas.

Hay creencias sobrenaturales de tiempos anteriores que han quedado como perimidas, superadas y olvidadas: en términos del proceso de relaciones capitalistas y de la racionalidad que trae aparejado, estas creencias -muchas de ellas supersticiones- han sido superadas. Pero esto es así relativamente: muchas otras se conservan. De todas maneras es un proceso dialéctico, donde lo que fue innovación en un momento tiempo después deviene folclore y luego tradición hasta desaparecer eventualmente, mientras otras nuevas son incorporadas, algunas son resignificadas, otras se mantienen y otra parte reaparece. La racionalidad capitalista y el proceso de secularización imponen menor plausibilidad para estas creencias pero este proceso no es total: quedan espacios para la perduración de ciertas creencias en tanto sus bases objetivas de sustentación o concepciones mentales continúan. La supuesta racionalidad instrumental capitalista produce nuevas formas irracionales y reproduce otras existentes con anterioridad.

La brujería es una forma transfigurada de las relaciones sociales donde un grupo se condena a sí mismo; es decir una parte atribuye a la otra o a algunos de sus miembros la práctica de la brujería y ese mismo hecho evidencia que son creencias que todo el grupo sostiene. Expresa una concepción -ideológica- dominante que han asumido como propia. Las acusaciones implican una condena social y son manifestaciones de conflictos aparentes en un grupo que ocultan los problemas reales: son conflictos desviados, sordos o larvados. La forma transfigurada es una forma imaginaria: aquellas situaciones o problemáticas que son complejas, son muy conflictivas o presentan imposibilidad de ser abordadas en términos de solución se derivan a otro campo.

Lo soterrado acompaña a lo visible como una rémora. La religión, que condena las prácticas de brujería, es la misma que las ha creado ya que necesita la contrapartida del “bien” que representarían sus concepciones. Lo soterrado comprende creencias resistentes, creencias acendradas y acentuadas que son cíclicas: hay ciertos momentos en que desaparecen y tiempo después reaparecen y circulan espontáneamente, a la manera de los rumores.

La concepción del mundo, aparentemente simple, es muy compleja, como puede perfilarse en las personas- seres transfigurados por las creencias: las distintas figuras expresan simbólicamente diferentes procesos y jerarquías sociales; algunas de esas jerarquías son producciones introducidas por el poder, otras son producciones del mismo pueblo.

Ente	Bruja	Gaicho	Gaicha	Santa
Nivel	Soterrado	Social	Social	Sobrenatural
Poder	Maléfico	Pueblo	Pueblo	Institucional
Proceso	Trasmutación	Transfiguración	Transfiguración	Transustanciación

Una entrevistada, Z, de Huaco:

Están las brujas. Yo he oído ruidos. Conozco todas las cosas que pueden ser de esos ruidos: búhos, el lechuzo del campo, el col-col que vive donde hay pinos. Pero los sonidos que escuché son indescriptibles. Se los confunde con lechuzos pero no son; dicen que son las brujas. Yo las he escuchado en mi casa. Y no hay árboles cerca. Los he escuchado cerca de la ventana pero no he visto nada. En mis salidas para vender he conocido unos viejitos (de 70 años) que contaban historias, cerca de la barranca del cerro Morado, allí había cuevas. Don P. solía

ir con él; iban los dos a esas fiestas. Era un banquete. Todo era fantasía. Comían masitas pero al otro día encontraban estiércol de vaca en los bolsillos. (Z, entrevista 2012).

La historia de las fiestas en medio del campo y de la noche son conocidas y se repiten en diferentes lugares como algo que les ha sucedido a personas que se conocen, a veces hasta puede tratarse de un pariente de quien relata. El relato clásico habla de una persona que, andando sola por el campo, hacia el anochecer escucha música y ve luces a la distancia. Cuando se acerca se encuentra con una fiesta a la que es invitado a participar. Hay mujeres, otros paisanos, baile; le convidan de comer. En algún momento se duerme y se despierta al día siguiente en medio del campo y no hay restos de ninguna fiesta ni de personas: en sus bolsillos en vez de masitas encuentra bosta de vaca. La historia que relata una entrevistada refiere a dos paisanos muy conocidos de la localidad -ya fallecidos- y que voluntariamente iban a participar en una de estas fiestas en un lugar que ellos ya conocían. La estructura del relato es la misma en todas las historias. El relato se hace creíble ya que les habría sucedido a las personas que son mencionadas. En todo caso se trata de una leyenda rural: ha ocurrido varias veces en distintos lugares a diferentes personas. Las leyendas, tanto urbanas como rurales, tienen un aspecto que las hace creíbles; en todo caso su credibilidad reside en el cuerpo de creencias existentes que la hacen plausible, de tal manera que son creídas porque son creíbles, por decirlo a través de un juego de palabras. A la vez son increíbles pero creídas: son anómalas pero tienen cierta regularidad de ocurrencia y se dan por sentadas.

Los casos anómalos suceden raramente pero tienden a repetirse, como el caso de la mujer-pájaro apaleada por el hijo o el del cuerpo de una mujer encontrado sin cabeza en el campo. Estos casos aparecen imprevistamente, desaparecen y al tiempo (décadas después) pueden volver a aparecer en otro lugar o en el anterior: reflejan pulsiones colectivas que aparecen como rupturas de la normalidad. Lo que estaba desaparecido reaparece, parece despertar de improviso. Expresan pulsiones colectivas porque son componentes de un sustrato de la memoria y la conciencia social y colectiva: están latentes, parecen haber desaparecido pero en realidad están sumergidas.

La entrevistada relata sobre un suceso que causó fuerte impacto en la población:

Estuvo revolucionado acá cuando hubo unas chicas que lloraban, estaban como locas. Había llegado un curandero y señaló a unas chicas como brujas y de allí se produjo el lío. Lo real es que las chicas estaban medio alocadas, aparentemente

estaban embrujadas. Mezclaban curanderismo con brujería y magia negra. Fue hace 20 años. Fue un grupo de chicas que habían estado leyendo libros de magia negra. Estaban como embrujadas, como perdidas, dice la gente que estaban. (Z, entrevista 2011).

Estas manifestaciones que son consideradas de histeria colectiva muestran situaciones problemáticas que se presentan con ciertas apariencias pero que son expresión de conflictos ocultos-ocultados, que están por debajo de la superficie, de lo visible en la cotidianidad social. Este acontecimiento fue el que dio una fama a la localidad como tierra de brujas. A este se agregó otro, un rumor establecido, de mayor importancia:

El padre X vino, en la última visita, estuvo en retiro espiritual. Para terminar con una salamanca que dicen había por acá. Pero no terminó el exorcismo. Era puertas adentro. Estuvo varios días con otra gente, que eran misioneros. Lo que se decía es que las brujas lo habían corrido porque se fue de pronto. Hizo misas, hubo días movidos. (Z, entrevista 2011).

Estas son creencias en hechos relativamente recientes. El sacerdote aludido, al que se lo consideraba poseedor de fuerzas espirituales especiales, habría sido enviado por la iglesia al departamento para luchar el poder de las brujas. Según estas versiones fue corrido del lugar por el otro poder. Posteriormente falleció de improviso, iniciándose otra ola de rumores respecto al poder de las brujas.

Estas creencias están actualmente morigeradas. Hay una tendencia a olvidarlas-negarlas, que es impulsada por varios huaqueños, quienes niegan la existencia de brujas en Huaco. Ello acompaña al proceso de “modernización” que traen aparejadas las grandes empresas que se sitúan allí o en las inmediaciones. Es un proceso de racionalidad-racionalismo pero al decir de una entrevistada: “Ha quedado como que está guardado. El cambio tecnológico en Huaco ha producido que las creencias estén empolvadas, y no se han vuelto a tocar.” (Z, entrevista 2011).

En las entrevistas realizadas se evidencia una negación de que existan brujas pero a la vez se deja entrever que es un tema soterrado, como de que “de eso no se habla”: “Existe temor. Ahí está el temor. Yo no tengo miedo. Son cosas que me han dicho pero mientras no me jodan... Cada uno que se banque lo que es.” (Z, entrevista 2011).

Existe temor a hablar sobre el tema de la brujería. Es un tema negado pero -de acuerdo a lo que dicen varios entrevistados- no se manifiesta una religiosidad muy acentuada en los pobladores, a diferencia de lo que sucede en Mogna.

LA PERCEPCIÓN SOCIAL DE LAS BRUJAS

Una entrevistada (L) habla sobre las brujas, a las que personifica y da interpretaciones acerca de hechos que denotan creencias colectivas que escapan a interpretaciones racionales y perfilan un mundo lleno de fuerzas y de entes que tienen capacidad de producir transmutaciones:

C, madre de XX, era considerada bruja. La gente de antes consideraba...tenía libros... Hacía cosas: mataba [gente]. Son poderosas en hacer maldad. Se transforman en perros, guanacos... La gente había tratado de pillar a un guanaco, que se le aparecía a un hombre. Lo atraparon. El guanaco les habló cuando estaban por matarlo. Ese guanaco se le aparecía a su abuelo en el campo.

Otra bruja, ya muerta, se transformaba en víbora también. Era compañera de X en las brujerías. Doña Y se transformaba en perro y seguía a la gente y también en toro. La gente sufría. Seguía a gente joven como...

Al lado de la casa de F pasan bichos volando. Otras veces oye que se ríen. Oyen pájaros. Cuenta que ven pájaros grandes.

Otra mujer (Y) también era bruja. Hay libros que enseñan eso. Una señora contaba que ella con otra señora habían encontrado libros, que eran cosas feas. La dueña las vio y las retó. Los tenía escondidos en un baúl de viejo. (L, entrevista 2011).

La estigmatización de personas como brujas aparecen como expresión de conflictos interpersonales y grupales que se desplazan y transforman atribuyendo prácticas de este tipo a personas -fundamentalmente mujeres- que son estigmatizadas. Implica un desplazamiento de la realidad hacia una explicación mágica, que tiñe y encubre las relaciones sociales concretas.

Que estas creencias perduran lo demuestra un hecho acaecido en diciembre de 1988, en el barrio Salvador María del Carril, departamento de Rawson, parte del conglomerado llamado Gran San Juan. Una familia vio “una bruja, que de noche tomaba la forma de pájaro enorme de cabeza peluda, sobrevolaba la zona y se posaba sobre un eucalipto para desperdigar sus maldiciones”. (Diario de Cuyo, San Juan, 27-8-2009:13). Otra gente lo vio y cundió el miedo en el vecindario. Acudió la policía, la cual al ver al pájaro le disparó con Itakas, sin herirlo. El ave se fue y nunca más regresó.

Luego se informó que debía ser una Arpía, un águila con plumaje extraño en la cabeza. En esos días cundió la alarma en el vecindario: la creencia en las brujas-pájaros estaba latente. Este suceso demuestra también que existen dos interpretaciones posibles: la concreta y la mágica: si se creyó que era una bruja es porque la creencia existe en latencia, en forma larvada en los grupos sociales populares.

“El ‘mal’ o ‘daño’ significa un desequilibrio vital atribuido a una intencionalidad maligna, ya sea causada por un brujo, un curandero o un lego” (Viotti, 2003:117); es una creencia aún vigente en la vida cotidiana, en particular entre los sectores populares y los rurales. No son situaciones o creencias recordadas solamente, sino que están vigentes. La atribución de prácticas del mal que realizarían algunas personas está en relación a una situación y condición social determinada: son formas de expresión de conflictos personales y/o sociales, que develan una trama más aguda.

La persona a quien se considera bruja se convierte en “otro”, un miembro del grupo que es considerado extraño de sí mismo y que es extraño de la comunidad. Pero no extraño de las creencias de la comunidad, sino entrañado en estas. Sus prácticas son tenidas por ciertas pero son atribuidas por miembros del grupo social. La bruja es considerada como extraña al grupo social, pero en realidad es parte de él. Porque el grupo social, constituido en un medio relativamente aislado, culturalmente referente de sí mismo es un grupo unido y dividido a la vez, que coexiste, se genera, se co-genera en un mundo compartido de relaciones sociales materiales y simbólicas.

En la ciudad de Jáchal se registró un caso hacia la década de 1960 que conmocionó a la población y que ha quedado registrada en la memoria popular. El caso fue el de un joven que golpeó a su madre. El relato tiene la forma de rumor-leyenda, sin embargo se convirtió en un hecho policial pues se instruyó un sumario. Este fue un caso conocido y muy comentado en su momento.

La secuencia de los hechos fue la siguiente:

- El joven y su madre se trasladaron a vivir desde Huaco a Jáchal.
- La madre era considerada bruja.
- El joven se puso de novio con una muchacha que su madre desaprobaba.
- Una noche él regresó a su casa después de haber visitado a su novia.

- Allí fue atacado por un pájaro extraño.
- Para defenderse tomó una escoba, golpeando al pájaro.
- Al otro día encontró a su madre apaleada.

El hecho plantea la problemática de las relaciones personales en conflicto, espacio en el que actuarían las brujas. Su origen refiere a Huaco, lugar considerado en las representaciones populares como “territorio de brujas”. Se producen dos transformaciones: la mujer se convierte en pájaro, el pájaro vuelve a su condición originaria. El fin es inesperado; posee la estructura de cuento-relato pero por su contenido escapa de lo literario y se convierte en literal: es un acontecimiento en que se mezclan lo real y lo fantástico pero parece no tener divergencias para la concepción del mundo que no distingue barreras entre lo racional y lo racional. Para gran parte de la población fue creíble y real. Un hecho de connotaciones similares habría ocurrido en Jáchal hacia 2005: se encontró en el campo el cuerpo de una mujer sin cabeza y fue llevado a la morgue del hospital. El rumor se daba por real; fue creído porque era plausible, ya existía la base de la creencia, debido al hecho preexistente y por ello mismo podía aceptarse que sucediese; estaba en las creencias populares desde larga data. El hecho real no es indagado, se produce una interpretación, se la acepta y difunde como rumor-leyenda: un hecho es reinterpretado a partir de las creencias sedimentadas que se activan y por ello mismo se posibilita su circulación y creencia en la población, siendo comentados a viva voz, incluso algunas personas decían conocer el nombre de la supuesta bruja.

LA MAGIA COMO UN TIPO DE CONOCIMIENTO SOCIAL

En las relaciones sociales normales se introduce un elemento no real, que es tenido por cierto. Lo sobrenatural es aceptado como parte del mundo natural y social, los tres momentos y niveles de la realidad que se constituyen en la concepción del mundo.

La creencia en las transformaciones de las mujeres-brujas-pájaros devela el carácter mágico de la creencia. La magia trata sobre operaciones que se realizan para actuar sobre el mundo real. Es un “conjunto de técnicas y métodos para dominar el universo, con la suposición de que si se siguen minuciosamente ciertos procedimientos,

son inevitables ciertos resultados. Presupone un universo ordenado de causas y efectos...” (Beals-Heiyer, 1976:591).

A través de las técnicas y métodos se pretende hacer lo que se produce en la naturaleza, imitando lo que, por ejemplo, se supone hacen los dioses para provocar la lluvia. La brujería, como vimos anteriormente, comprende prácticas, técnicas y procedimientos para convocar fuerzas desconocidas e incidir sobre las acciones humanas; es un componente de la magia. La creencia en las brujas significa creencia en la magia: en un poder o capacidad que tienen algunas personas para incidir sobre la vida o la salud de otras a través de procedimientos y rituales específicos.

La trasmutación es una creencia mágica, como también se comprende en la transfiguración y transustanciación. Estas operaciones suceden en el plano de la realidad fáctica en las transformaciones que suceden en la naturaleza y en el mundo social, siendo ambas de distintas características. Una forma es de la transformación como procesos sociales en la homología entre estructuras con sus mediaciones: las mediaciones en un plano son originadas por las condiciones y condicionamientos de los procesos objetivos y en otro plano por las mediaciones creenciales, contenidos de las conciencias individuales, entendidas como contenidos colectivos en el pensamiento y a la vez adosadas al mundo real, de tal manera que son interpretadas desde esos contenidos. El conocimiento científico y el pensamiento racional analítico no constituyen parte de las prácticas ni de acceso cotidiano en la vida de los sectores populares: existen espacios diferenciados y compartidos a la vez en el pensamiento. Si se cree, la creencia tiene la potencia de configurar y dar sentido al mundo, de tal manera que no se pone en cuestionamiento. Aunque no todas las personas tienen el mismo nivel de credulidad, las creencias están presentes mayoritariamente y tienen densidad social.

Para las clases subalternas el mundo de las creencias en brujas y en la magia es parte de sus concepciones el mundo. Están incorporadas a su existencia. A través del proceso de naturalización, cosificación y reificación aparecen adheridas al mundo de las cosas o a las cosas del mundo, ya que las propiedades simbólicas otorgadas aparecen como propiedades de las cosas.

Son manifestaciones de una conciencia que no se encuentra en el mundo que deviene de las condiciones materiales de existencia y de su situación, condición y posición en la estructura social.

¿La magia, al igual que la brujería, es parte de la religiosidad? Es la parte no reconocida, subsumida e integrada a algunas religiones oficiales, tal que, legitimada, no es reconocida como magia. Las expresiones “mágico-sacrales” representan una forma de lo sacro por su lado negativo, oscuro. Lo contrario, lo disidente, en tanto prácticas y creencias opuestas a las formas dominantes-que son las que legitiman o deslegitiman-existe en forma larvada o latente. Constituyen parte de la concepción del mundo de los sectores populares; son parte de las creencias de estos aunque no sean públicamente reconocidas por sus practicantes-creyentes.

Pueden distinguirse dos tipos de prácticas religiosas: las demostrativas, que constituyen representaciones ideales de determinadas realidades y las transformativas que tienen que ver con el cambio de las condiciones de existencia. La magia, oración y el sacrificio se practican habitualmente cuando se manifiesta una ruptura entre lo que podemos hacer y lo que creemos que debe hacerse, es decir que se produce un desfase entre las fuerzas reales que se tienen y las que se pretende o se cree tener. Las prácticas transformativas tratan de operar sobre situaciones “mediante procesos simbólicos pero, al mismo tiempo, constituyen síntesis creativas de determinadas fuerzas económicas, sociales, políticas y, en general, ideológicas” (Schwimmer, 1982:108).

Se produce la transformación de fuerzas materiales en espirituales –aparentemente independizadas del poder humano- que en realidad son formas simbólicas que adquieren, tanto sea que se trate de magia negra (ilegítima, reconocida como tal) o de magia blanca (legítima, no reconocida como tal).

Según Jérôme-Antoine Rony (Rony, 1963) la religión depurada condena a la magia como lo degradado. Pero a la vez la religión elaborada contiene en sí elementos y concepciones de la magia: lo religioso implica una primacía y una negación de lo mágico, como prácticas que son externas a la religión, pero incluye en sus prácticas y concepciones a la magia, a la cual no reconoce como tal. Pero en realidad está subsumida en su corpus de prácticas y creencias: lo que queda afuera es magia, es superstición, no es reconocida en su corpus teológico creencial. Pero nunca está totalmente depurada; siempre contiene una parte de magia en sí.

Las prácticas religiosas y mágicas están imbricadas históricamente en relaciones de apoyo y de conflicto. La magia está subsumida en lo religioso y a la vez es negada: no estaría presente en la religiosidad oficial, sino en las creencias populares. La iglesia realiza cotidianamente prácticas que denomina de transustanciación, propias de lo divino. Se trata de rituales institucionales y legítimos que implican formas de

comunicarse con la divinidad. Pero en un mundo de dualidades necesita de lo contrario de la divinidad, el demonio, que niega al poder celestial pero que a la vez lo confirma. La dicotomía expresa opuestos que se rechazan pero que dialécticamente se necesitan, ya que uno explica y da sentido al otro.

La dualidad es una forma del pensamiento; es una forma estructural de actividad de la conciencia. El pensamiento binario es generalmente dicotómico; presenta instancias enfrentadas que actúan en la constitución de sentido y en la estructura de sentido porque a través del pensamiento dual se organizan las concepciones de mundo. Si bien el pensamiento binario-dicotómico es considerado de carácter universal no excluye otras formas. La dualidad bien-mal tiene una base de producción en el mismo mundo, el único posible y comprobado: el mundo terrenal social humano, donde coexisten los conceptos binarios-dicotómicos y que es donde se produce la creación y escisión en (de) dos mundos imaginados.

LA BRUJERÍA

La división social de clases en sociedades rurales no aparece tan definida ni definitiva: se trata de sociedades con pocos miembros, relativamente aisladas, con una diferenciación social relativa. Las relaciones son inmediatas por lo cual se manifiestan de manera más directamente observables las relaciones de conflicto y cooperación.

El conjunto de creencias colectivas está dado por la base productiva similar en el plano estructural fundante, luego por las experiencias grupales y la conciencia social, en un mundo hecho y estructurado como colectivo, no de modo difuso sino de modo concreto.

Las condiciones de existencia similares implican creencias cercanas, que son compartidas, transmitidas, producidas y reproducidas constantemente por los grupos sociales con condiciones de existencia y modos de vida en relación más contigua que en las grandes sociedades con relaciones más mediadas y mediatizadas. Se trata del mundo hecho y estructurado como colectivo, no de un mundo difuso sino de un mundo que tiene el carácter de concreto. Pero en realidad es la pseudoconcreción de la inmediatez en la cual las creencias sobre el mundo social se anteponen, se fijan a este y lo explican de antemano, olvidándose que son producciones sociales impuestas y no entes que tienen existencia real.

Los sectores populares resignifican a los santos y santas, atribuyéndoles características determinadas y a la vez constituyen sus propios santos, personas fallecidas a las que se les atribuyen poderes milagrosos y a los que se les hacen pedidos o ruegos.

Mientras que se consideraba en la tradición europea que las brujas volaban en escobas, las brujas de la región andina se convertían en pájaros. Esta creencia proviene de los pueblos originarios del tiempo incaico y de los mapuches anteriores a la conquista española. En la mitología mapuche el *chon-chon* o *tué-tué* es un pájaro formado con la cabeza (horrible) de una persona, cuyos cabellos u orejas se convierten en alas. El brujo o bruja usa un ungüento para separar su cabeza del cuerpo y convertirse en pájaro para volar al encuentro con otros similares y para hacer “males”. Se supone que esta creencia está basada en un búho llamado pequén. La creencia está vigente en Chile y en parte de Argentina.

Desde un punto de vista racional la transformación de personas en pájaros es imposible, de la misma manera que lo es la transformación en espíritus o ánimas con poderes de realizar milagros. Pero para los creyentes esto es posible. Las rupturas de las leyes del mundo material son plausibles para las creencias y no solo en las clases populares sino en todas las clases sociales, que están atravesadas, infeccionadas por creencias que difieren según la situación y posición en la estructura social. Los sistemas de creencias sobrenaturales son parte de la vida social y su génesis está en el proceso de homología, de mediación a través de sucesivas y transformaciones entre las estructuras y procesos históricos sociales y los procesos ideológicos simbólicos.

Los poderes que son asignados a los seres sobrenaturales son originados en el poder social enajenado de sus propios productores, las fuerzas sociales. Ese poder alienado regresa transfigurado en objetivaciones y símbolos que se superponen sobre los individuos. Es el poder social extraño.

Tres fuerzas desmaterializadas e idealizadas: dios-santa; mandinga-bruja y santo-santa popular representan simbólicamente tres niveles jerárquicos que tienen su origen en la configuración social, que a la vez significan tres formas de legitimación y tres manifestaciones de transformación diferentes.

CAPÍTULO X: LA MEMORIA. LOS PROCESOS LARGOS Y LOS PROCESOS CORTOS

A partir de las entrevistas realizadas a numerosos huaqueños y moquineros en años anteriores intermitentemente y en la actualidad (2005-2011) es posible configurar la memoria del pasado inmediato y mediato (1900-1950-1980) hasta un tiempo más reciente (1990-2010). La memoria de ese lapso de tiempo ha sido dividida en distintas categorías que expresan diferentes aspectos y momentos que se configuran, de acuerdo a la secuencia lógica-temporal extraída de las entrevistas.

En Huaco la memoria se expresa de la siguiente manera:

“Antes de la construcción del dique Huaco era un oasis, después de la construcción Huaco fue un desierto.”

Al ingresar a la quebrada de Huaco, se encuentra el dique Los Cauquenes. Este dique, con sus sedimentos, ha sepultado las nacientes del río Huaco. Las actuales aguas del dique provienen de los desagües del Canal del Norte -que lleva aguas del río Jáchal y del río Maturrango, paleocauce del río Jáchal. Estas aguas son las que corren por el cauce del río Huaco, el cual avanza entre cerros y angostas quebradas, pasando por el valle de La Ciénaga, antes de llegar a Huaco. En tiempos anteriores estas fértiles tierras permitían una diversidad de cultivos. La construcción del dique Los Cauquenes en 1962, que iba a controlar las crecientes que afectaban a La Ciénaga y a Huaco, tuvieron un efecto negativo. Desde 1962 Huaco ha sufrido una situación de involución económica y de expulsión de población. En las expresiones de diversos entrevistados:

Y bueno, entonces había mucha agua. Había agua, había viñedos, higueras. Todo se ha secado. Después nos pusieron pozos para darle agua a la gente... Se sufrió mucho por la sequía del '65. (M, entrevista 2011).

En el año 60 se construía el dique Los Cauquenes. Hasta esa época Huaco era un oasis. Huaco se autoabastecía, las familias en su parcelita de tierra. Entonces cada casa tenía su vaca lechera, su quinta, su huerta, su majadita, sus ahorros. Le voy a dar un dato importante: antes habían cuatro bodegas. Antes de la construcción del dique en todas las casas había viñedos, se sembraba mucho trigo. (A, entrevista 2011).

Antes de que se haga el dique había nacedores ahí, y de ahí salía el agua y venía para acá. Mire, antes cuando no había este dique, se vivía bien, porque había

muchas plantas, y que sé yo, frutales, porque había muchas plantas, y todo lo que se hizo se empezó a secar, porque ya era de menos agua... y era un agua horrible y antes nosotros tomábamos agua del canal nomás... Y sí, aquí se siembra la cebolla, el trigo ya no lo siembra ya, ya se deja la gente de sembrar, porque se les daba chiquita con lo del agua, no servía para nada. (N, entrevista 2011).

La configuración del “antes” refiere al tiempo anterior a la construcción del dique. En ese “antes” no había una ruptura con la naturaleza ya que estaban las nacientes del río, el cual tenía aguas genuinas, el agua era “dulce y cristalina”. El mundo anterior era agrícola, con diversidad de cultivos y agua útil para el riego y para beber. La concepción generalizada es que ese era un tiempo de producción y de feracidad de la tierra.

“SE COSECHABA MUCHO Y NO SE SUFRÍA”

El tipo de economía anterior era el modo de producción precapitalista: una producción agrícola, artesanal, familiar, en parte para autoconsumo y en parte para intercambio, con una mezcla entre gran propiedad y propiedad campesina, con subsistencia de relaciones patriarcales y a la vez de relaciones solidarias comunitarias. Aquel “antes” era una época de abundancia, después sobrevino una época de escasez.

Los padres de Buenaventura Luna eran los dueños de las fincas. Todo ese campo grande lo ha adquirido don Agustín Dojorti. Todo eso era de ellos, toda la parte del control para allá, todo era de ellos. Casi medio Huaco. Sembraban de todo; trigo, cebada, avena, chacra, sandiales, bueno, cosas del pago porque sí y todo lo hacíamos a mano de uno. Había que sembrarlo al trigo, después para cosecharlo lo segábamos a mano, lo alzábamos, lo aventábamos y recién iba al granero. Todo se hacía a mano, no había maquinaria. Y estaba el molino. Allí trabajaban los peones del molino y había una familia ahí que tenían ellos, los dueños. Una familia para que viva porque ahí tenían ellos criaderos de chanchos, cosas del molino y otras cosas. Porque ellos arrendaban una parte y lo que no les alcanzaba para arrendar ellos, les daban tierra y agua para que siembren mitá y mitá, los obreros trabajaban. (M, entrevista 2011).

Más antes se sembraba mucho el trigo, el maíz, se cosechaba mucho y no se sufría. Y nosotros antes cosechábamos el trigo, el maíz. Aquí se sabía sembrar el trigo y sabían segar con una hichona de fierro. El trigo, después de segado, lo sabíamos amontonar y de ahí salíamos a buscar los animales y trillar a la vuelta el trigo. Y después de eso, sabíamos hacer la ballenita; y lo sabíamos aventar y

se llegaba al molino. Después sabíamos amasar, no lo vendíamos, era para comer... (D, entrevista 2011).

Sembrábamos maíz, trigo y lo teníamos para comer. De todo... teníamos la fruta y todo. Era casi una vida propia, digamos... (G, entrevista 2011).

“ANTES SE DABAN LA MANO LOS UNOS A LOS OTROS”

Se destacan las relaciones de contraprestación que existían en las relaciones rurales:

Aquí había mucha gente muy sencilla, no había tanta ambición como hay ahora. Ahora el que tiene, tiene y el que no... no. Antes, no; se daban la mano los unos a los otros. Sin ir más lejos, para levantar el trigo nadie pagaba nada, es decir, lo levantaban, lo encastillaban y todos iban a ayudar, a lo mejor el otro necesitaba ayuda la semana que viene y todos iban ahí. Lo único que les daban era la comida, el almuerzo a las 12, la cena a la tarde, con un pan grande para que lleven. Ese era el pago. O sea que era más unida la gente, se conformaban con lo que Dios les daba, en una palabra, y ahora no, quieren todo lo que es de Dios y lo que es del otro también. (M, entrevista 2011).

“LA GENTE ERA MÁS UNIDA PARA TRABAJAR”

El modo de organización anterior era de cooperación, en cambio en la actualidad predomina la competencia, caracterizada en la salarización del trabajo, que quiebra los lazos de solidaridad.

La gente era más unida para trabajar. Ahora no, cada uno para su casa. Se hacían los trabajos sin dinero, se hacían trabajos entre los vecinos, amigos. Nos ayudábamos porque la gente éramos unidos. Ahora no, hay que ‘ponerse’, hay que pagar ‘tanto’ por el trabajo. (D, entrevista 2011).

Del trueque y la comercialización directa se pasó a una forma de intercambio monetarizada y una comercialización con intermediarios, que determina un intercambio desigual.

Lo que cosechaba... lo tenía para vender, por acá cerca. Más antes la vida era mejor porque valía la plata, ahora no vale nada, ahora si no tiene sus veinte pesos, no come. (M, entrevista 2011).

Antes se hacían los trabajos sin dinero... ahora no, hay que ‘ponerse’, hay que pagar ‘tanto’ por el trabajo. (V, entrevista 2011).

¿Trueque? Sí, se hace; si viene alguien que no tiene plata y te ofrece algo a cambio de verdura, uno lo hace. Porque es tan triste tirar lo que uno produce, así vas sobreviviendo. (O, entrevista 2011).

“NADIE VIVÍA DEL GOBIERNO; TODOS TRABAJABAN”

En un pueblo, donde pese a todo, la actividad principal es la agrícola, se produce un cierto proceso de terciarización de la economía. Ello produce una valorización negativa de las actividades laborales no ligadas directamente a la producción primaria. En las representaciones sociales la relación laboral con el gobierno no era aceptada, en particular las llamadas “pasantías”, que eran consideradas asistencialismo, como ingresos no productos del trabajo. Aparecían como una amenaza a su identidad, ya que significaban la pérdida de una forma de producción que marcó toda una época.

Así vivíamos nosotros y en esos tiempos nadie vivía del gobierno, todos trabajaban, habían dos o tres maestros o más, dos policías y nada más, eran los empleados que habían, todos tenían que apechugarla para vivir. (D, entrevista 2011).

Había trigo... avena, algodón. Cuando había eso teníamos trabajo. (M, entrevista 2011).

“TAN CONFORMES CON LA VIDA DE ANTES QUE HABÍA DE TODO...”

La memoria está estrechamente ligada a la tierra, ya que de esta los huaqueños se proveen de los medios para satisfacer las necesidades básicas de la existencia. De una “vida propia” se pasó a una vida de “sufrimiento”, ya que el cultivo de la tierra que antes era su medio de vida, después entró en crisis.

Antes, la gente era firme, que no habían niños desnutridos. Se comía el maíz mojado con arropo, ahora no, comen la papa y el fideo, y algunos fibecitos. (N, entrevista 2011).

Tan conforme con la vida de antes que había de todo... (A, entrevista 2011)

La alusión al cambio de dieta es una crítica a la ruptura con las comidas tradicionales, las que son consideradas “fuertes”, que “dan sustento”. La concepción de una alimentación que proveía de “fuerza” es la de un pueblo que tiene un horizonte de trabajo, tanto en las tareas productivas agrícolas como en las actividades de autosubsistencia. Significan también el alimento provisto por la economía doméstica, hecho en la vivienda, antes que la dependencia de compras en el almacén. La penetración de los productos elaborados e industrializados fue lenta e inexorable, acompañado por el abandono de la huerta familiar ante la imposibilidad de cultivar en particular en Huaco pero como parte del proceso general de retroceso de la producción para autoconsumo, lo cual provocó la dependencia de las compras de productos e incorporación de nuevos elementos a la dieta cotidiana como los fideos. Ello implica un cambio cultural que tiene importancia en cada hogar.

“EL DIQUE FUE LA PÉRDIDA DE HUACO”

Los pobladores afirman que no fueron tenidos en cuenta en la decisión del emplazamiento del dique. Las críticas coinciden sobre dos aspectos; uno, sobre el lugar del emplazamiento, ya que este hecho provocó que las nacientes del río Huaco quedasen sepultadas y el otro, sobre el aumento de la salinidad del agua, lo cual perjudicó a los cultivos.

En esa época lo hizo el gobernador Leopoldo Bravo en 1965, por ahí, venía gente de afuera para hablar... No sé cómo hicieron para hacer ese dique. Ese dique para nosotros fue el error más garrafal de acá... no de nosotros, los huaqueños, sino del gobierno de ese entonces, que no me acuerdo en este momento, ni quién, ni nombrarle a nadie, pero, fue el error garrafal. Incluso, te digo más, que había gente de ahí, de La Ciénaga, que no querían que hagan el dique ahí, porque hay gente conocida que sabe que ahí estaban los nacedores que mandaban las aguas dulces a Huaco. Y ¿sabe qué? Los ingenieros, como ellos estudian años y años, y dicen que saben más que la gente que hay en el pueblo, y no es así la cosa. Pueden saber más pero la gente que ha nacido y se ha criado ahí puede saber una cosa increíble, a lo mejor eso lo sabés mejor que yo... si yo... ¿sabés que estudio tengo? Séptimo grado, y te digo más, los cienagueros, porque

así les decimos los huaqueños, se oponían, ‘que no, no, si el dique no puede ser ahí’, y lo hicieron y fue la pérdida de Huaco. (M, entrevista 2011).

Al empezar a llenarse el dique empezó a desmejorar este valle; se empezaron a secar las plantas. (A, entrevista 2011).

Ningún beneficio del dique... No, ninguno mayormente pa’ la plantación, ni pa’ tomar tampoco. Nosotros, todo el pueblo, hizo un esfuerzo para que se hicieran esos pozos. (V, entrevista 2011).

Después que construyeron el dique, el agua... porque ya no se podía tomar, venía muy salada, venía muy sucia, mire... era, parecía que le habían echado jabón en polvo, con una espuma arriba y quedaba como una nata blanca cuando se cortaba el agua por la sequía. Usted no sabe cómo hemos sufrido por el agua. (D, entrevista 2011).

Sin tener el dique y era un agua buena que venía, que se podía... pero hicieron el dique y se secó todo. Nosotros sabíamos hacer hervir, hasta que se hicieron pozos para tener agua. (G, entrevista 2011).

Ya estamos acostumbrados con el agua esa pa’ las plantas, porque para otra cosa no sirve, no sirve ni pa’ lavar, si usted se moja las manos con el agua de la acequia se le parten las manos, porque está muy contaminada, es decir muy fuerte, será por los mismos yuyos que hay en el dique. (O, entrevista 2011).

Los pobladores se refieren a los nacientes del río Huaco que quedaron bajo las aguas del dique y que luego, por la presión de la sedimentación, fueron sepultadas.

Paradójicamente, después de la terminación del dique, se produjo una sequía de consecuencias nefastas, tal que ésta quedó fijada en la memoria colectiva. Fue otro de los acontecimientos negativos que afectaron a Huaco. En términos cronológicos la secuencia del tiempo “después” de la construcción del dique aparece en los testimonios de los huaqueños como: sequía (año 1965); paulatino secamiento de los cultivos y agua que ya no era bebible; provisión de agua potable desde Jáchal en camiones; construcción de pozos en Huaco para proveer de agua potable; movilización de protesta contra el dique a San Juan y entrevista con el gobernador de ese momento (1972). A partir de entonces el tiempo aparece menos explicitado, tal como si fuese una continuidad de un proceso paulatino de degradación ambiental, de pérdida productiva y de emigración de la población.

Los huaqueños y cienaguistos se encontraron en la situación extrema de depender del agua potable que durante cierto tiempo les llevaban en camiones desde la ciudad de Jáchal. Finalmente se construyeron pozos para proveerlos de agua. El río que ellos dominaban a través de las tomas, de un trabajo colectivo constante, con recursos elementales, fue dominado de una manera (casi) permanente a través de una tecnología moderna. Pero ese dominio provocó que el agua del río fuese salada, mortal para muchos cultivos, no bebible para las personas. La mediación tecnológica y política destruyó la relación establecida durante siglos por los indígenas primero y por los criollos después. Y las consecuencias resultaron nefastas. Las aguas acumuladas en el dique provienen de otros ríos y/o canales: "...el dique es como un basurero porque recibe todos los sedimentos de Jáchal, o sea todo el desperdicio del agua de Jáchal, lo recibe el dique". No se trata solamente de que el río original ya no exista, ni de que corran aguas de otros ríos, sino que esas aguas son remanentes de las utilizadas para el cultivo en el valle de Jáchal. Aguas que estarían por ello mismo contaminadas. Aguas de gran salinidad y con una condensación muy alta de boro.

"EL AGUA NI PARA TOMAR SERVÍA"

Se percibía que la calidad del agua empeoró notablemente luego de la construcción del dique... Vino una agua fea, que secaron las plantas, era como una cosa espesa. Ni para tomar servía. . (O, entrevista 2011).

Está muy contaminada el agua del dique... (N, entrevista 2011).

Esto repercutió en la producción en forma negativa y en las condiciones de vida:

Ni para tomar tampoco, antes era una agua dulce. (N, entrevista 2011).

Dicen dos huaqueñas:

Nosotros tomábamos el agua del canal, del agua que venía del dique... Después uno no se podía ni bañar, porque trae mucha contaminación. Antes era un agua dulce (D, entrevista 2011).

Para los cultivos...arrastra mucho salitre, así que el agua queda muy salada y le hace mal a las plantas... (G, entrevista 2011).

De la diversidad agrícola se pasó al monocultivo de la cebolla. Dejó de sembrarse trigo, ya no había molinos y la harina que llegaba de la Pampa Húmeda era de mejor calidad. Las viñas se perdieron, no quedaron otros frutales más que el membrillo.

Y, hay que arrancar cebolla, porque no hay trigo... Ahora sufrimos mucho por la harina: compramos la harina para comer pan, porque no hay trigo... (O, entrevista 2011).

Ahora... ninguna fruta...Ahora uno tiene que comprar la fruta, aquí no hay ni planta de fruta, nada... (M, entrevista 2011).

Ahora cultivan la cebolla y pasto para los animales, membrillo también hay, pero muy poco. A veces se pierde la cosecha de cebolla y membrillo porque no hay compradores. Hay alguien, pero paga muy poco y se pierde la cosecha. (L, entrevista 2011).

No se siembra más trigo por el motivo de falta de molino, no hay esos molinos de piedra. (R, entrevista 2011).

Si vos pones viñas sabés que las vas a perder. Entonces, no las podés cultivar. (G, entrevista 2011).

Acá, casi toda la gente vive de la agricultura. Acá lo único que se cultiva es la cebolla y nunca tuvo un precio bueno y que de eso es lo que los agricultores siempre viven. (N, entrevista 2011).

A veces vale todos los años la cebolla y hay veces que no vale nada, ahora el año pasado, ha valido muchísimo la cebolla. Si con decirle, hasta decirle que esa chiquitita ha pagao, y se la han llevao y no ha quedado nada. (V, entrevista 2011)

“IBAN A PONERLE UNA BOMBA AL PAREDON DEL DIQUE”

Las alteraciones que introdujo el dique repercutieron negativamente en todos los aspectos de la vida de los huaqueños, tal como lo dice un entrevistado: “hemos caído en un caos por culpa de un dique”. Al principio hubo una actitud pasiva o resignada ante el dique, pero en determinados momentos los vecinos se organizaron y movilizaron para

buscar soluciones, las cuales iban desde la posibilidad del cambio de las aguas desajustando las válvulas hasta la voladura del muro con dinamita que realizarían ellos mismos. Los vecinos se reunieron para planear movilizaciones y plantear reclamos al gobierno. Finalmente el gobierno no tomó medidas y los huaqueños no se decidieron por medidas drásticas, ante cuyas consecuencias judiciales no tenían protección.

Sentí decir que lo querían partir, para que traigan las aguas y no se cierren las vertientes, pero eso quedó en nada, porque no se hizo nada. (M, entrevista 2011).

Después se fue una delegación a San Juan. Lo iban a romper al dique, iban a poner una bomba pero se apaciguó. La idea de la dinamita surgió de toda la gente, por el dique. Después le hicieron dos compuertas y una válvula abajo pero estaba tapado con arena... (L, entrevista 2011).

Salimos un día que estábamos acá, nos pusimos a ver la calle y empezaron a juntarse los otros y empezamos a conversar. Al otro día hicimos una reunión entre los que sabíamos, que eran 8 o 10 personas. Bueno, no duró mucho el entusiasmo que otra cosa. (R, entrevista 2011).

Se organizaron y marcharon en caravana para entrevistarse con el gobernador de turno. Sus movilizaciones y diligencias no tuvieron éxito hasta que luego de intentos fallidos en la década de 2000 de encontrar una solución, finalmente se procedió a realizar un corte en el paredón del dique, de tal manera que se bajó la cota de este y se fue desagotando paulatinamente, casi 40 años después de su construcción. Se considera que la “vida útil” del río se ha agotado y que puede prescindirse de él. De hecho el problema parece haberse solucionado. Sin embargo el agua tiene las mismas características anteriores, de tal manera que la situación de fondo no se ha transformado.

“HEMOS QUEDADO LOS MÁS CURTIDOS NOMÁS”

En el año ‘70 había 2000 o 2800 pobladores, algo así. En el año ‘60 había 4000. Año 80, ya habían 1000, algo así y en el ‘90 quedaron 900. En este pueblo había una temporada que han quedado nada más que jubilados y niños y algunos empleados públicos. La juventud ha emigrado. (O, entrevista 2011).

Huaco, después de la construcción del dique, sufrió un proceso de emigración muy intenso. Pero en realidad la emigración se produjo en todo el departamento de Jáchal, el cual, junto con otros departamentos, arrojó un saldo poblacional negativo. Como vimos anteriormente, se produjo una caída de la población:

1960 :	19.264
1970 :	18.644
1980 :	18.866
1991 :	19.995

El fenómeno no se restringió a Huaco ni se explica solamente por la situación creada por el dique, sino por la emigración inusitada de la década del sesenta, obedecía a otras causas, que eran estructurales. Recién 20 años después aumentó nuevamente la población en el departamento de Jáchal.

Los hijos, uh, se fueron a San Juan, Jáchal... hace muchos años, porque se han encontrado su lugar, se han casado y se han ido, y me han dejado sola. (S, entrevista 2011).

Mis hijas se fueron a trabajar; ya los ocupé, que vayan a trabajar, porque acá no había trabajo. Acá no había dónde ocuparse, en casa de familia, aquí es muy escasa, ¡A dónde vamos a trabajar! No, las mandé a Jáchal, que vayan a trabajar en casa de familia. (T, entrevista 2011).

Mis hijos están todos en Buenos Aires. Se fueron porque no había trabajo, como catorce años hace. No había nada. (L, entrevista 2011).

La gente de Huaco... se fue por motivo del dique. No resultaba, [...] se secaban los cultivos que se hacían, y por falta de trabajo también. Los gobiernos no ayudaron, como ayudan ahora. (O, entrevista 2011).

La gente se ha ido a buscar nuevos horizontes, pero están ahí, en San Juan, no digo todos, hay dispersos en Buenos Aires, en el sur, en La Rioja, en Neuquén, inclusive yo tengo familiares en Neuquén. (S, entrevista 2011).

Hay gran cantidad de gente que parte [...] vas a las casas y encontrás a los padres nomás, y los chicos se van a buscar a otro lado porque acá, si quieren seguir estudiando por su propio medio tienen que salir a trabajar y podés seguir una carrera, porque acá casi toda la gente vive de la agricultura [...] la juventud toda se va, terminan su primaria y se van. (N, entrevista 2011).

Hay mucha gente que se ha ido de acá, se ha ido casi toda la gente, hemos quedado los más curtidos nomás. (I, entrevista 2011).

Mucha gente se ha ido, a lo mejor han visto muchas casas desocupadas, porque la mayoría de la gente se fue a San Juan, cuando hubo este problema del agua... Nosotros que somos más duros nos quedamos. (A, entrevista 2011).

En el tiempo anterior, según la memoria, Huaco era un polo de atracción de población, ya que llegaban grupos y familias a instalarse al valle con expectativas de

progreso. Luego todas las expectativas se fueron perdiendo. Cuando Huaco entró en declinación se produjo una emigración importante. Así, desde la construcción del dique, Huaco se convirtió en un polo de expulsión: los jóvenes eran alentados por sus mayores a irse, generalmente a San Juan o fuera de la provincia, en busca de trabajo o para estudiar. Sólo quedaron los más “curtidos”.

"NO TUVIMOS APOYO, HICIERON OÍDOS SORDOS"

La comunidad responsabilizó por los perjuicios ocasionados al gobierno de ese entonces y reclamó la presencia del Estado, al cual entendían como ausente. La población se comprendía a sí misma excluida del Estado.

Nosotros los huaqueños, no teníamos ayuda del gobierno; nosotros hace 20 o 30 años atrás golpiábamos puertas y hablamos diciendo ‘Huaco, es esto...’ pero no tuvimos apoyo, hicieron oídos sordos. (M, entrevista 2011).

Será que estamos tan lejos que no nos ayudan... Por acá no hay quien diga, bueno, vamos a darle a esa gente que necesita un par de bolsas de abono pa’ que cultive la cebolla. No lo hacen... (O, entrevista 2011).

Lo que hace falta es un apoyo del gobierno, que se haga una buena cooperativa y que se lleven los productos, que la gente pueda vivir de ese producto. Habiendo una manito del gobierno que diga: “bueno, muchachos, aquí van a cultivar trigo, cebolla, maíz” y nosotros vamos a trabajar. Lo que nos hace falta es eso, una manito, no quiero que nos den nada. Nosotros queremos trabajo, cultivar algo para vender. (L, entrevista 2011).

ESTRUCTURACIÓN DEL TIEMPO PASADO

La memoria del tiempo pasado está marcada por la construcción del dique Los Cauquenes según las representaciones de los huaqueños, tal que se divide en dos momentos, que podemos sintetizar de la siguiente manera:

Tiempo anterior	Tiempo posterior
Nunca sufrieron por el agua. Agua dulce. Agua pura. Muchos cultivos y frutales. Relación armónica con la naturaleza.	Sufren permanentemente por el agua. Agua salada. Agua contaminada. Cebolla y alfalfa. Ruptura con la naturaleza.
Diversidad agrícola Había molinos y bodegas Ganadería abundante Zona cerealera y harinera	Monocultivo. No hay molinos ni bodegas. Escasa ganadería. Zona cebollera y de membrillos.
Tráfico de ganado a Chile. Economía doméstica y de autoconsumo.	Crisis de la venta de cebolla. Dependencia del mercado.
Abundancia de alimentos sanos directamente tomados de la naturaleza.	Adquisición de alimentos industrializados.
Grandes extensiones de cultivos.	Escasas tierras cultivadas.
Riqueza cultural: Fiesta de la Tradición. Existencia de una población numerosa (4000- 5000 personas). Familias más numerosas. Arraigo.	Pérdida de la fiesta de la Tradición. Importante emigración. Quedan 800 o 1000 personas. Familias menos numerosas. Desarraigo: emigración.

PERIODO CORTO

Huaco asiste actualmente a un cambio en su configuración productiva y social tradicional, tal que significa una etapa de transición agrícola-minera.

El gran problema que tuvieron los huaqueños durante cincuenta años en cierta manera ha terminado. Los cambios operados en el dique Los Cauqueños en su etapa final (primera década de 2000) son la baja de la cota y su desecamiento en gran parte. En la producción hay aumento de superficie cultivada, decaimiento del cultivo de la cebolla y aumento de la producción de alfalfa. Un breve racconto de lo sucedido entre 1962 y 2010:

- 1962-2005: Deterioro de aguas y de tierras: salinización, boro y cambio a cultivos intensivos. Migración. Estancamiento de Huaco.

- 1995-2005: Instalación de un diferimiento impositivo: mediana propiedad capitalista. Plantación de olivos y fracaso. Decaimiento de la producción de cebolla.
- 2005-2012: Instalación de una empresa de megaminería a 40 km. de Huaco dedicada a la extracción de oro. Conversión de los huaqueños en obreros de actividades extractivas y de empresas viales.

Si planteamos en forma esquemática y como síntesis el proceso se advierten los cambios de sujetos y del tipo de relaciones y actividad:

Siglo XIX	Siglo XX	Siglo XXI
Terratenientes	Campesinos	Campesinos y productores
Criados	Obreros rurales	Obreros mineros
Cultivos extensivos	Cultivos intensivos	Cultivos extensivos
Actividad ganadera	Actividad agrícola	Actividad minera y vial

La construcción del dique fue tomado como el momento de ruptura entre el tiempo anterior y el tiempo posterior. La terminación de la etapa útil del dique implica una nueva etapa. Esto delimitaría tres tiempos: el antes-el después-el ahora del dique. El ahora comprende el proceso corto.

La configuración “del antes” es el tiempo anterior a la construcción del dique. Pero ¿cómo era ese tiempo “de antes” en las representaciones y en la memoria de los huaqueños? En las entrevistas subyace un común denominador: la nostalgia por un tiempo pasado en la que se expresaba una relación de armonía con la naturaleza, ya que de esta se proveían de los medios necesarios para su subsistencia, lo cual se manifiesta en una forma de producción, que tiene características precapitalistas. Esto establecía, en consecuencia, una determinada forma de intercambio, de relación con los “otros” y con el medio natural y la significación social que se le otorgaba al trabajo. También se evidenciaba a partir de sus condiciones de vida determinadas. La construcción del dique significó un cambio radical de su situación. Y se generaron momentos de movilización por la destrucción del dique. La emigración y la situación sin perspectivas de futuro que se les planteaban entonces.

El tiempo anterior es comprendido como un tiempo ideal, mítico, que contrasta con la situación del “después del dique” en el imaginario colectivo de los huaqueños y que se extiende hasta el tiempo actual, que es de pérdida y degradación.

Los cambios sufridos encuentran en la memoria de los pobladores un único causal, el dique, sin tener en cuenta los determinantes de carácter estructural histórico. Si esto es así es porque el dique es la imagen material concreta en sus representaciones y su memoria de decisiones políticas que provocaron una serie de transformaciones en su medio natural y su forma productiva y de vida, quedando ocultos los procesos estructurales económicos, sociales y políticos que incidieron en el proceso. El dique contiene una significación profunda, como el causante de sus males antes que el conjunto de las relaciones de poder que los determinan. Es la forma en que se configura el poder y que encubre al poder. No se trata de fronteras en la capacidad de comprensión en sí misma, que implicaría una percepción limitada, sino de un proceso de objetivación del pensamiento que se instala en el nivel de lo concreto empírico, que se centraliza y configura en un objeto, del cual emanaría su problemática. Las consecuencias que produjo el dique fueron tan significativas, que define dos momentos en la estructuración de la memoria del tiempo mediato, estructurado como proceso largo y que describe el proceso vivido y la situación de los pobladores.

En las reacciones que se suscitaron contra el dique, se llegó a pensar en una solución radical como era el de “volarlo”, esta idea quedó grabada en la memoria colectiva como algo que se proponían realizar efectivamente. La emigración se presentaba como la consecuencia final de esta cadena, el indicador más relevante de las consecuencias de la construcción del dique, de “lo que fue antes” Huaco y de “lo que quedó” después. En la secuencia de momentos de la memoria del pasado mediato se planteaba la perspectiva del futuro, que aparecía como negativo, si no se producía algún cambio, en todo caso, partiendo de las soluciones que los pobladores proponían y de las instituciones que estos consideraban deberían ponerlas en práctica. En este sentido se evidencia un reclamo por la presencia del Estado. Se consideraban abandonados por este, que les creaba problemas y no proveía soluciones.

Los sucesos posteriores plantearon una nueva situación, la cual engendra un nuevo conflicto. No se resolvió el problema anterior y sí se agregaron nuevos.

MOGNA: EL PROCESO LARGO

La reconstitución del pasado mediato de Mogna a través de la memoria que puede articularse entre 1950 y 2010, se expresa de la siguiente manera:

“ANTES ESTE ERA UN PUEBLO MUY FELIZ, CON MUCHO GRANO, SEMILLAS”

Nosotros teníamos tierras muy ricas, sembrábamos trigo, alfa. Había mucho trabajo y nadie tenía necesidad de irse. (O; entrevista 2011).

Mogna era un pueblo muy humilde, de gente sencilla como ahora, con la diferencia que antes tenía un buen pasar, ya que funcionaba el molino, vivían de la agricultura y la venta de ganado. (M; entrevista 2010).

Se constituye una imagen de un tiempo anterior que tiene ciertos rasgos idílicos y detenidos en el tiempo:

Vivíamos de la agricultura, de la cosecha de alfalfa. Aprovechábamos los bosques de algarrobo. Se vivía de la venta de animales y la cosecha de trigo, eso era lo que más rentaba y más mano de obra demandaban ya que a veces no daba abasto este molino y se tenía que trasladar hacia los molinos de Jáchal para cumplir con el trabajo. (M; entrevista 2012).

Antes todos cultivaban trigo, todo el mundo tenía sus trigos. De todo se sembraba... sus cosechas. (N; entrevista 2012).

El pasado es considerado como un tiempo mejor, de comunidad ante un presente conflictivo y de pérdida de las relaciones tradicionales del pueblo.

“SE DEDICABAN MUCHO A LA AGRICULTURA Y A LA CRIANZA DE ANIMALES”

La época de esplendor de Mogna fue desde la reconversión de la actividad ganadera de tráfico en pie a Chile y de los trigales. Mogna debió haberse retraído a economía de subsistencia durante décadas, continuando con el mismo tipo de actividad pero restringida, hasta que la semilla de alfalfa cobró importancia. En épocas la sequía provocada por los terratenientes se vendía sal a San Juan de las salinas cercanas al sur de Mogna. Con el auge de la semilla de alfalfa se producían 20.000 kilos de semilla,

consideraba una producción muy importante. Fue una etapa de esplendor que duró hasta 1970 aproximadamente. Se cultivaba trigo (variedad arroz), cebada, maíz, avena y alfalfa, los cultivos adecuados para el tipo de suelo de Mogna.

Hay campos que tuvieron importancia como el de Sánchez, de 50 hectáreas. En La Banda, en el lado norte del río, que fue una importante explotación de la familia Valdéz y que luego han quedado abandonados. La Banda se despobló hacia principios de 1960. (S; entrevista 2011).

“LOS MOQUINEROS SIGUIERON SEMBRANDO TRIGO Y LLEVÁNDOLO A LOS MOLINOS DE JÁCHAL”

Usted sembraba alfa, la segaba, la traía a la era. A veces la trillaban a caballo y a veces buscaban una máquina y hacíamos trillar con la máquina. (T; entrevista 2011).

Tenía un secreto la siega, que era personalizada y sectorizada. Era selectiva lo cual implicaba mejor calidad con muy buen poder germinativo. La siega selectiva por madurez y a mano. La semilla tenía todo un prestigio: era un grano grande, muy dorado, color oro. Esta fue la actividad más rentable que tuvo Mogna. Después estaban la cría de vacunos (en los campos) y de cabras (a campo libre, indivisos).

Pero ellos le trillaban y le compraban la semilla... (R; entrevista 2010).

Se hacía necesario el apoyo mecánico de trilladoras. En aquel tiempo se usaban, tenían los Hidalgo y las usaban también los vecinos. Se calcula que 40.000 kg. de semilla de alfalfa. Mogna era una gran productora a nivel nacional. Se encontraban 2 o 3 compradores de semilla por vez en Mogna. La variedad criolla era la mejor que se cultivaba. (T; entrevista 2011).

Era un arte del carrero de cargar con las gavillas tirados por seis caballos. La trilla y la molienda de 5 a 6 fanegas; la molienda en Jáchal a maquila, le quedaban 70 kg de harina y 5 de harinilla al productor. La molienda se realizaba en pequeñas cantidades para que no se agorroje. Luego hacían otro viaje para moler más trigo. (M; entrevista 2011).

Hasta 1930 aproximadamente funcionó el molino pero los moquineros siguieron sembrando trigo y llevándolo a los molinos de Jáchal.

Si yo me acuerdo en los años en que padre vivía, mi padre llevaba la semilla cuando no entraban los camiones [...] y él hacía una tropilla de burros, las cargaba con costales que se llaman y los cargaba con la semilla y se iba a Angaco [...] Y ahí vendía la semilla y traía las cosas que hacían falta en la casa. Ellos vendían miles de kilos... No se compraba la harina, se llevaba el trigo a Jáchal y se molía o aquí había un molino en Mogna, un hermoso molino. (O; entrevista 2011).

Se realizaban viajes a Jáchal con los burros cargados de trigo para ir al molino. Iban varios moquineros en conjunto con tropas de burros. Para los niños de doce años el hacer el primer viaje significaba que se terminaba la infancia. Era un trabajo muy cooperativo. Partían al atardecer. En la noche descargaban a los burros; tomaban mate y contaban historias que daba miedo. Al otro día debían cargar los animales; era un trabajo difícil. En dos días llegaban a Jáchal. (T; entrevista 2012).

En el molino se reunían con jachalleros de otras localidades. Allí realizaban trueques de comestibles. Debían esperar a veces una semana el turno de la molienda. De allá traían harina, harinilla, afrecho. Vendían o trocaban por el camino durante el regreso a Mogna. Era una alegría hacer el pan con esa harina: encerraba toda una ceremonia. Se guardaba la harina para el año. (R; entrevista 2012).

En verano se amasaba poco; se hacían tortas al rescoldo con la harina ‘más negrita’ (quemada por la piedra de moler). Duraba más la torta ‘sin levadura’. (O; entrevista 2011).

“PARA MÍ LO DE ANTES ERA MEJOR”

“Nosotros teníamos tierras muy ricas, sembrábamos trigo, alfa. Había mucho trabajo y nadie tenía necesidad de irse. No saben lo que eran estos campos de lindos, de verdes, todos sembrados: Ahora están arruinados.” (L; entrevista 2012)

“Era toda una finca completa de alfa, trigo. Avena y tenía muchos animales. [...] Veíamos eso tan bonito, verde, tan florecido y nos tirábamos arriba. Los viejitos de antes han sido más guapos...han sembrado mucho trigo, había mucho trabajo.” (P; entrevista 2011).

Y para reafirmarlo desde el lado de las mujeres, dice una moquinera:

Porque las viejas parían así nomás. Iban cundiendo y el agua los iba criando. (R; entrevista 2012).

“EL MOGNA DE ANTES ERA LO COMUNITARIO”

Las relaciones comunitarias de solidaridad y cooperación sobrevivieron en Mogna hasta la década de 1980 a través de la minga y de los préstamos solidarios:

Tanta siembra que he visto, que me acuerdo, todo el mundo alrededor y acá todos sembrábamos juntos o sea arando a caballo. Trabajaban en cuadrilla y se ayudaban unos a otros... Igualmente para la cosecha. (L; entrevista 2010).

El trabajo en tiempos de cosecha se hacía a través de la minga, del trabajo solidario. Si un propietario no podía ir enviaba animales para ayudar en la tarea. Hasta 1980 se realizaba la trilla. Ya venía decreciendo la actividad. (T; entrevista 2011).

La minga era una forma solidaria de trabajo, de ayudarse unos a otros en ciertos momentos de la actividad productiva. Esta era una relación de producción precapitalista, practicada en las actividades de laboreo especialmente en la siega y el alza del trigo. En Jáchal se practicó hasta aproximadamente la década de 1930. En Mogna se continuó hasta 1980, cuando comenzó la revenición y se dejó de cultivar.

Los santos significaban una expresión simbólica de esa forma concentrada de relaciones de solidaridad:

Nuestros viejos lo supieron. Tenían la comisión de santa Bárbara. Tenían graneros comunitarios, tenían a San Nicolás, tenían cabras para quien no pudiera producir. Le prestaban si no tenía para comer y luego devolvía trigo al granero comunitario. Hoy santa Bárbara como que no da beneficios al pueblo porque es como que se da a los demás y Mogna tiene mucha fe en ella. Nuestros mayores se organizaban en ese sentido comunitario. En comisiones de riego, en la toma del canal, que hace 200 años que estará así. Y producían 1200 hectáreas. (R; entrevista 2011).

Antes, me contaba mi mamá, que la virgen tenía bienes o sea tenía producción. Tenía trigo. Los mismos pobladores, los hombres sembraban y ella tenía. Se organizaban, había como una comisión y la gente que quería sembrar y no tenía la semilla, la comisión le prestaba. Tenía animales, cabras. (M; entrevista 2012).

Lo mismo sucedía con San Nicolás, el santo de Los Puestos. Las relaciones comunitarias eran canalizadas a través de la expresión simbólica de la santa y del santo: en torno a ellos se expresaban las relaciones sociales solidarias de la minga que eran propias de la etapa precapitalista. El avance de las relaciones capitalistas y el predominio de la organización de la Hermandad, formada por propietarios vitivinícolas del valle de Tulum, fueron produciendo la ruptura.

Se guardaba el trigo. Se le pedía al santo, a san Nicolás. Tenía graneros para guardar el trigo y hasta eso se ha perdido, hasta eso ya no existe. (L; entrevista 2010).

Para el tiempo de la cosecha el que necesitaba trigo venía y le pedía al santo y le devolvía cuando tenía y así se hacía muchísimo trigo, avena, cebada y le devolvía. Y todo eso se le daba al santo y ahora todo eso se ha terminado. (O; entrevista 2010).

Estas eran dos formas condensadas de relaciones sociales solidarias relacionadas con la minga: el préstamo de semillas y de animales que no eran de nadie en particular, sino de la santa y el santo.

El pasado es considerado como un tiempo mejor: se idealizan formas de vida similares a la comunidad ante un presente conflictivo y de pérdida de relaciones solidarias valoradas socialmente. El pasado aparece como una época de esplendor: ellos son agricultores y venden su producto. Son campesinos y pequeños productores que junto a otros propietarios relativamente más grandes venden la semilla, combinando con actividades económicas de autoconsumo, de pastoreo de cabras, de venta de sal.

“HISTÓRICAMENTE MOGNA HA SIDO UN PUEBLO MUY CASTIGADO POR MUCHAS INCLEMENCIAS DEL TIEMPO: LLÁMESE RÍO, BOCA, TOMA”

Yo desde que he sido muy niño, desde que he venido a Mogna, he conocido gente vieja y han pasado generaciones trabajando en la boca toma para levantar el agua para tomar. Y Mogna recién estaba en una playa metalé trabajar con herramientas, herramientas a tirar con caballos, con burros porque en ese momento no había tractores, se hacía todo... o con carros tirados por mulas para acarrear piedras, para acarrear... para levantar el agua. Ese ha sido un sufrimiento y hasta la actualidad, gracias a Dios que hoy tenemos tractores, que con eso se puede aliviar un poco la cosa... (R; entrevista 2011).

El problema de la toma es que se corta en la época de riego intensivo. Es una precaria. Y el canal se embanca. Se construyeron bloques de hormigón y se pusieron allí pero no resistieron la fuerza del agua. (T; entrevista 2011).

La bocatoma es construida con ramas y palos en el curso del río, trabajo que han realizado los moquineros por 200 años: el esfuerzo de sucesivas generaciones moquineras en la lucha contra las fuerzas del río. Significa el trabajo colectivo en la construcción y reconstrucción constantes de la toma y los canales, donde ayudan también las mujeres. Un esfuerzo que debe hacerse constantemente, porque las crecidas del río pueden desbaratar todo el trabajo al poco tiempo de haberlo realizado. Una crecida significa el trabajo de 5 a 10 días para volver a armar la toma, tiempo que puede

ser fatal para los cultivos. Y la toma tampoco garantiza un caudal constante y adecuado de agua.

El problema del agua ha sido central en la historia y la vida de Mogna. El agua del río tiene dos problemas fundamentales: es escasa y de mala calidad. A través de toda su historia Mogna ha debido luchar contra el río, sus crecientes y ciclos de sequía y de revenición (como la de 1922).

“LA REVENICION TRANSFORMÓ LA ACTIVIDAD Y LA VIDA DE LOS MOQUINEROS”

La revenición, fenómeno natural, transformó la actividad y la vida de los moquineros.

No saben lo que eran estos campos de lindos, todos sembrados. Ahora están arruinados, todos salinizados. (M; entrevista 2010).

Desde hace 15 años que este lugar tiene grandes problemáticas. Antes las tierras producían, ahora no, debido a la gran revinición que hay. Directamente no se puede cultivar. El agua es otro de los problemas más críticos que tiene este lugar. La toma es muy precaria: la bomba se rompe muy seguido ya que tiene una antigüedad bastante considerable. (L; entrevista 2011).

Ahora nadie cosecha porque se vino la revenición y sonamos; se arruinaron los potreros [...] Ese es el río, no le echemos la culpa a otra cosa. Es el río que cada vez viene más cerca, cada creciente que viene lo trae más acá. (S; entrevista 2011).

En los años 80 comenzó la revenición. Y ahora, cuando comienza a terminar la revenición, se quedó la población sin elementos de labranza, sin carros para alzar el trigo. (T; entrevista 2010).

La revenición es cíclica. Es producto del ascenso de la capa freática, fenómeno natural que hace aflorar las aguas subterráneas a la superficie e inunda terrenos, provocando la inutilización de grandes extensiones. La revenición produce el anegamiento y salinización de los suelos. La napa freática es el acuífero subterráneo que se desplaza por gravedad y en determinadas zonas aflora causando inundación de tierras o al estar a escasos centímetros bajo la superficie impide cultivar. La revenición provoca que las tierras se salinicen.

Este fenómeno ha provocado una verdadera tragedia en Mogna: se cayó una parte las viviendas, en especial alrededor de la plaza: la policía, el puesto sanitario, viviendas tradicionales, refugios de la hermandad. La escuela quedó muy afectada. Alrededor de la plaza quedó un gran campo libre. Se degradaron cercados y casas. La localidad de Los Puestos fue también muy afectada.

“Mogna quedó muy golpeada”, al decir de un moquinero. “Un fenómeno de estos puede dañar mucho a un pueblo, le cambia la economía a este pueblo la revenición”, dice otro.

Mogna, por lo que sabemos, tuvo una revenición hacia 1920, que debió durar varios años y por lo cual se cayó el templo de entonces de Santa Bárbara. Este fenómeno, al parecer, es periódico. Es posible que sucedan cada 60-80 años.

La sequía de 1970-1973 afectó particularmente a Mogna. Y después de algunos años se produjo el ciclo de la revenición. No hay una fecha que los moquineros recuerden con precisión, pero habría comenzado hacia 1980. (Llegó en el apogeo de la siembra, recordaba un moquinero). Por más de veinte años ha afectado a la localidad y sus efectos han sido graves.

El fenómeno se atribuye a cambios del curso del río Jáchal. Tiempo después se produjo otro cambio en el curso y disminuyó la revenición en algunas partes, pudiéndose cultivar en pequeñas parcelas. Los campos debido al exceso de agua por un lado y, paradójicamente, a la falta de esta posteriormente quedan resecos, salinizados y llenos de monte.

“MAS QUE EMIGRACION FUE UN ÉXODO TREMENDO”

Hace 20 años aproximadamente había 1600 habitantes. Fueron emigrando año tras año por motivos particulares, la distancia y por las cosechas que fueron disminuyendo año a año por el problema de revinición que se fue produciendo. (O; entrevista 2011).

De ser ciertos estos datos en veinte años Mogna habría perdido la 4/5 partes de su población, lo cual sería indicador de una catástrofe social de magnitud.

Había más población en la época floreciente de la alfalfa. Si un entrevistado dice que eran 1600, otro dice que eran 2000. Mogna nunca tuvo tanta población pero es parte de la representación colectiva cuando se produce un deterioro ambiental y caída social y emigración: se considera que hubo una población en cantidades míticas.

Nosotros en esos años éramos otra cosa, éramos más muchos. No se iba la gente. Ahora se va mucha gente, la juventud mayormente. No hay trabajo y se va. (M; entrevista 2011).

Memoria que evoca un pasado de trabajo y perfila un presente de pobreza, de migración.

Aquí ha sido un pueblo que ha habido mucha gente. Yo me acuerdo de mi juventud, aquí ha habido muchas fiestas, ahora ya no hay nada. Todo eso se ha apagado, ya no hay nada. Aquí ha sido un pueblo grande. Usted quisiera andar así por fuera, para allá, dentrar para allá, las casas solas como están. Ahí hay una casa sola, ahí cerquita nomás, allacito, se ha ido mucha gente. Se han ido familias enteras y ahora mesmo se están yendo. Y el que no se va al todo, se va a trabajar a otro lado, a buscarse la vida a otro lado, que va a hacer aquí. (M; entrevista 2011).

El movimiento migracional en Mogna tiene cuatro aspectos:

a) un grupo de familias casi enteras, se van a trabajar a la cosecha en el valle de Tulum, integrando cuadrillas de cosechadores, entre diciembre y marzo. Son obreros golondrinas que desarrollan una estrategia de supervivencia, trabajando durante cuatro meses para reunir dinero, realizar compras de bolsas de azúcar, yerba y otras mercaderías y regresan a Mogna para que sus hijos vayan a la escuela y sobreviven con ese dinero y las actividades de los animales en el resto.

b) Familias que se marchan de forma permanente. A la emigración constante o “normal” se agregó en esa época esta migración, más acentuada, que significó una pérdida poblacional anormal. Una parte de las familias que hacían el circuito golondrina se comenzó a quedar fuera de Mogna. En Campo Afuera, un conocido barrio que tuvo un gran crecimiento en pocos años, en el departamento Albardón, quizá el 50% sean de Mogna, estiman algunos moquineros. Son familias que comenzaron quedarse por los estudios de los hijos y por las mejores expectativas de vida. Estos fueron los motivos del éxodo, asegura un moquinero.

c) Los jefes de familia que intermitentemente trabajan “en el sur” y que regresan periódicamente y llevando dinero a sus familias.

d) Los jóvenes que se van a trabajar a la cosecha después de terminar la escuela primaria, ante la imposibilidad de realizar otra actividad. Estos jóvenes no han vivido la cultura del trabajo agrícola. Ya no se trasladan tantas familias como antes, sino que esta

es la forma que sucede actualmente. Esta es otra forma clásica de emigración en los pueblos rurales.

Al decir de un moquinero:

La juventud se nos fue y se siguen yendo. Ahora quedan los viejos y los niños, nada más. (L; entrevista 2011).

“CON EL TRABAJO DE LA COSECHA MOGNA SE TRANSFORMÓ DE UN PUEBLO PRODUCTOR EN UN PUEBLO NÓMADE”

Anteriormente a la revenición parte de los moquineros trabajaban en la cosecha de uva en el valle de Tulum. Esta estrategia de subsistencia se acentuó como alternativa de mayor importancia cuando se produjo la revenición. Una moquinera, que se trasladaba con su familia, cuenta:

“[Hacia 1995]

Usted iba a la cuadrilla, le daban café en la mañana, a la media mañana otra un desayuno, el almuerzo. A la media tarde también... Nosotros trabajábamos los cinco, pero este tiempo duraba cuatro... cinco meses se trabajaban y trabajábamos bien...Sabíamos traer un camión lleno de mercadería... con sus diez bolsas de harina, con sus dos bolsas de azúcar, con sus seis o siete latas de tomate, para el año, todo en mercadería. Un mes cobrábamos, todo en mercadería. Otro cobrábamos los cinco para comprar ropa, calzado... (R; entrevista 2011).

Este circuito fue utilizado desde 1970 aproximadamente y fue fundamental en los peores años de la revenición. Actualmente es menos utilizado.

Una parte de las familias se iban casi todas al trabajo de la cosecha de uva en el valle de San Juan, en especial en Albardón, trabajando para los dueños de viñedos y bodegas. Las familias se iban a la vendimia. Los llevaban en camiones de empresas exportadores de uva. Después de cada vendimia regresan y festejan. La fiesta nueva del 1º de mayo es un indicador de la apropiación de la fiesta por los propietarios y productores de Albardón y resto del valle de Tulum: es una fiesta de paseros (los peones moquineros) y viñateros exportadores (del valle de Tulum). Esta fiesta habría surgido entre los trabajadores y patrones y tiene un nuevo simbolismo. Los moquineros están subordinados a la Hermandad-Patronal. El pueblo de Mogna se convirtió en un proveedor de mano de obra para propietarios importantes de la actividad vitivinícola.

Al regresar se encargaban de las cabras, que tienen pariciones en marzo. Y los niños acudían a la escuela. El ciclo migracional anual cerraba adecuadamente. En mayo sembraban y se pasaba el invierno en Mogna.

“ANTES TRABAJABAS O NO TENIAS NADA. AHORA HAY MUCHAS PERSONAS QUE RECIBEN JUBILACIONES O PENSIONES”

Antes había pocas personas con sueldo, con un ingreso mensual fijo. Se vivía del producto de la tierra. Ahora hay muchas personas que reciben pensiones o jubilaciones. (O; entrevista 2012).

Antes la gente trabaja por su sueldo, ahora no trabajan y tienen jubilación, sueldo, seguro de vida, todos los beneficios y no hacen nada. (T; entrevista 2010).

El dinero entra a Mogna pero sale inmediatamente y no se arreglan las viviendas, no se instalan baños. (M; entrevista 2011).

“AHORA PERDERLO TODO PORQUE NO SE DIO NADA”

El agua es lo que nos hace falta acá. Venimos de una reвенición de más de 30 años. Nos ha echado a perder muchos suelos, muchos suelos se han perdido por la reвенición. (O; entrevista 2011).

Ni el trigo, nada. Porque son muy pocas tierras las que han quedado buenas para poder sembrar. Ahora es como que se está yendo la reвенición. (R; entrevista 2010).

Ahora está volviendo a tener trigo porque se ha ido un poco la reвенición. Hay tierras que han quedado que no se puede plantar pero hay tierras que sí; el maíz y el pasto, que se pueden dar en Mogna. (T; entrevista 2011).

En la etapa de transición en que se encuentra Mogna (2010-2012) de disminución lenta de la reвенición se producen intentos de cultivos que fracasan por la falta de agua permanente del río.

El año pasado hemos sembrado maíz. Nosotros hemos perdido todo hemos tenido que hacer la arada, hemos tenido que limpiar la tierra, sembrar el maíz, perderlo todo porque no se dio nada. (; entrevista 2010).

Un estudio realizado en 1975, por Valdez, un moquinero, sobre los suelos de Mogna, junto con expertos del INTA, abarcando 1000 Has. (de 1500 has. empadronadas con agua), mostraba que ya para entonces el agua era un problema por su calidad y porque faltaba para los sembradíos.

Con la revenición terminó la actividad de la semilla de alfalfa. La unidad de producción era de dos hectáreas, el propietario más grande cultivaba 5 hectáreas. Actualmente hay muy poca tierra cultivada debido a los problemas del agua que falta por la toma (por defecto) o por la revenición (por exceso). Hay muchos campos abandonados. Anteriormente se regaban 300 hectáreas, actualmente sólo 30. Mogna ha decrecido también en la cantidad de ganado caprino.

“ES QUE AQUÍ NO HAY TRABAJO. ESO ES LO TRISTE”

Es que aquí no hay trabajo. Eso es lo triste. Aquí ha sido un pueblo que ha habido mucha gente. Yo me acuerdo de mi juventud; aquí ha habido muchas fiestas, hora ya no hay nada. Todo eso se ha apagado, ya no hay nada. Aquí ha sido un pueblo grande. Usted quisiera andar así por fuera, para allá, dentrar para allá, las casas solas como están. Se ha ido mucha gente, porque se han ido familias enteras y ahora mesmo se están yendo. Y el que no se va del todo se va a trabajar a otro lado, a buscarse la vida a otro lado. Qué se va a hacer aquí. (R; entrevista 2011).

Las expresiones del moquinero entrevistado son gráficas: ellos mismos aceptan del alguna manera lo que parece ser un destino inextricable por la carencia de trabajo: la desaparición del pueblo.

“SOMOS UN PUEBLO FANTASMA...UN PUEBLO ABANDONADO”

Existe un temor que se evidencia sobre la desaparición de Mogna dada la emigración: Se ha cambiado el cariz: ya no se trata de la emigración anual pasajera de hombres y mujeres que era emigración golondrina y retornaban al lugar como una estrategia familiar. Actualmente se produce la emigración individual de los jóvenes que ya no retornan. El despoblamiento de Tucunuco, a 30 km hacia el oeste, el de Punta del Agua a 40-50 km hacia el norte, son amenazas ciertas de que puede suceder.

Mogna iba a desaparecer; se deterioró mucho el pueblo ante el avance del salitre y la revenición. Hacia 1980 Tucunuco y Punta del Agua habían quedado prácticamente deshabitadas. La pobreza y el deterioro aumentaban.

La juventud se nos fue y se sigue yendo. Ahora quedamos los viejos y los niños, nada más. (M; entrevista 2011).

Nosotros en esos años éramos otra cosa, éramos más muchos y no se iba la gente. Ahora se va mucha gente, la juventud mayormente, no hay trabajo y se va. Nosotros antes en este pueblo teníamos Registro Civil, Estafeta de Correo, teníamos Juez de Paz, teníamos una Comisaría con comisario y agentes. Todo eso nos han levantado, un pueblo fantasma ahora. (O; entrevista 2011).

Yo pienso los gobiernos que gobiernan algún día vinieran....no les gustaría a la gente, a los políticos pero nosotros lo tendríamos que hacer porque ningún gobierno ha hecho nada por Mogna, es un pueblo abandonado. (T; entrevista 2011).

ETAPAS EN LA MEMORIA

En Mogna pueden discernirse cuatro etapas en la memoria:

Antes de 1900: De cinco a seis generaciones hacia atrás en el tiempo. Existen recuerdos de algunos momentos del pasado, pero sin una línea de continuidad, sino en forma discontinua y con rupturas y olvidos. Comprende el momento de la fundación configurado a través de la educación escolar y la leyenda: fundación-santa-indios-montoneros donde memoria y olvido se conjugan. Se incluye la negación como un proceso ideológico de olvido inducido. Como quiera que sea se perfila la memoria de producción estatal: la memoria de la fundación junto con el olvido de su pasado rebelde es una producción desde el ahora hacia el antes.

1900-1950: De tres a cuatro generaciones. No comprende etapas: memoria difusa, confusa, puntual. No se configura un tiempo cronológico, una dimensión real del tiempo. Se confunde con el tiempo del pasado mediato.

1950-1980: Comprende el pasado mediato, denominado en este trabajo proceso largo. Se trata de una memoria más precisa. Se configura el tiempo anterior como un tiempo mejor. La población se dedica a la agricultura y la cría de cabras. Tiene gran importancia de la semilla de alfalfa, con la venta para el mercado con buena aceptación. Es la etapa del cultivo, cosecha y molienda del trigo. También de la producción para el autoconsumo, en tanto subsisten de relaciones solidarias como la minga. Configuración

de un tiempo idílico. Había mayor población que la actual Coexistían explotaciones medianas y pequeñas predominando el campesino.

1980-2010: Comprende el pasado inmediato, denominado proceso corto. Es la memoria reciente o inmediata. Abarca la etapa de crisis y ruptura con el pasado mediato del tiempo idílico. La revenición atraviesa a dos generaciones dada la imposibilidad de cultivar en un pueblo de agricultores. Se retorna a la actividad pastoril, la cría de cabras con la venta de chivos y del guano. Tienen ganado vacuno libre en los campos. Se mezcla la economía de autoconsumo con la conversión en obreros golondrinas. Hay emigración estacional y total. En los últimos años se denota el asistencialismo del estado. La revenición termina pero han perdido muchas tierras. Hay un proceso de descampesinización.

PROCESO LARGO- PROCESO CORTO

El primero corresponde a la memoria mediata, que es más propiamente el núcleo: la memoria de lo vivido y de lo escuchado: lo memorado como re-memorado, período que la memoria establece y estructura como proceso. El esquema del proceso largo, en los dos casos que hemos visto es el siguiente:

Tiempo 1	Ruptura	Tiempo 2
Situación fijada	Acontecimiento, conflicto	Nueva situación
Idealizada	Cambio de la situación	Reacomodamiento

Nos centraremos principalmente en lo que llamamos proceso largo, que está estructurado, fijado. El proceso corto será planteado en menor grado, habida cuenta de que está en proceso. Solamente veremos su génesis como momento de su origen; un nuevo conflicto dentro del conflicto anterior o nueva etapa o el inicio de un nuevo proceso largo.

El personaje central del proceso largo es el campesino; en su momento de desarrollo y en su momento de transformación al capitalismo, como este proceso es transfigurado en la memoria.

Los dos fenómenos (dique-revenición) han atravesado la vida de los huaqueños y moquineros y ha producido una memoria que estructura dos partes, que son como el

empresas constructoras de caminos y barrios. Ello ha provocado el abandono parcial del laboreo de tierras.

En esta etapa se llevó a cabo una cierta solución para el dique. Ante la imposibilidad de otras soluciones alternativas, como la limpieza de válvulas para aumentar el desagote del agua, se decidió finalmente, en 2005, realizar un corte en el paredón frontal, bajando así la cota y ampliando el vertedero para liberar aguas acumuladas. Finalmente se destruía el dique, aunque de manera parcial, abriendo una especie de ventana en el paredón que provocaba el drenaje de las aguas, tal que el dique quedaba reducido a una mínima expresión. Significa solucionar la revenición en 4 km alrededor del dique pero continuar con problemas de la población aguas abajo. En oportunidades el dique queda vaciado de agua y solamente lo atraviesa el curso de un canal y del río Las Carretas. Aparentemente el problema quedó solucionado pero en realidad las aguas siguen siendo las mismas, ya que tiene el mismo nivel de boro o aún peor. Actualmente influyen en forma determinante la acción de un diferimiento que fracasó y que quedó como una empresa agrícola y la la minera ubicada a 40 km. al norte de la localidad.

Es la memoria inmediata o memoria reciente, que no llega a constituirse en una estructura, pero que produce nuevos conflictos. Esta memoria del período reciente o proceso corto, es parte del presente. El proceso corto se está realizando: significa cambios en el proceso largo pero sin estar perfilado aún que sucederá finalmente.

CAPÍTULO XI: PROCESOS DE TRANSFIGURACIÓN DE LA MEMORIA

Normalmente existe continuidad y discontinuidad a la vez en el paso entre generaciones pero cuando suceden procesos históricos de cambio, y los actores sociales se transforman y tienen horizontes diferentes a los anteriores, se produce una discontinuidad por sobre la continuidad. Los procesos de cambios estructurales, ideológicos y culturales que en general sobrevienen con la aparición de nuevos actores sociales, actúan sobre la memoria, transformándola, reconfigurando los recuerdos y produciendo olvidos. Los acontecimientos coyunturales y accidentales de fuerte impacto son momentos que coadyuvan en el proceso de fondo.

La memoria se expresa en lo recordado. Los recuerdos que tienen sentido colectivo configuran la memoria de un grupo, que es la herencia de las generaciones antecesoras y que se constituyen en rasgos de la identidad. Pero el olvido está presente porque deviene parte de la memoria. Una instancia es la del re-vivir de la memoria del pasado inmediato, que es más evidente, y otra el retroceder a tiempos anteriores a estos, la del pasado mediato: entonces la memoria se diluye. Y aún la misma memoria del pasado inmediato se tergiversa. La memoria no es una ni está dada de una vez para siempre, sino que se transforma con el tiempo por dos razones: una, por el proceso natural de la vida y el otro por los procesos de transformaciones estructurales y los diferentes sujetos sociales que se encarnan en esos procesos.

La memoria es un momento de la conciencia sobre el mundo y por lo tanto una dimensión de las concepciones del mundo. Como parte de las estructuras mentales refleja-media a las estructuras sociales de forma transformada, es decir transfigurada. Lo que contiene la memoria está determinado por los procesos sociales históricos objetivos, pero la memoria es una forma transfigurada de los procesos y acontecimientos sucedidos.

Lo fundamental de la memoria es lo que se rememora, lo que se recuerda, pero también es parte de ella lo que se olvida: recuerdos y olvidos son negaciones la una de la otra pero por ello mismo están unidas. Porque por alguna razón o proceso se recuerda y por alguna razón o proceso se olvida.

Las transformaciones de lo pasado y de lo vivido devenido en memoria se configuran en tres dimensiones: cristalizaciones, trasposiciones y traslaciones.

Cristalizaciones: Lo memorado. Constituye el centro de la memoria. Se trata de lo recordado como fijado y como configuración de una visión colectiva del pasado en forma de etapas o procesos. La memoria estructura el tiempo pasado de distintas maneras, de acuerdo a cuan remoto sea el tiempo, por ello hay un tiempo pasado inmediato, el que los contemporáneos están aún viviendo, y otro mediato, que es el que al menos tres generaciones contemporáneas han vivido. La memoria inmediata y la mediata configuran procesos. Ello lleva a que se produzcan estructuraciones como distintos procesos y maneras de fundar lo que es la memoria. Se perfilan así procesos de dos tiempos: procesos largos y procesos cortos. Hacia tiempos más remotos la memoria acude a otras formas como la leyenda, el mito o el relato histórico.

Trasposiciones: Lo olvidado. Lo contrario a la memoria pero que es parte de ella. Lo que se altera o pierde en la memoria en relación a los procesos históricos. Refiera a cambios, a transformaciones que produce la memoria y que está en relación a procesos y acontecimientos sucedidos históricamente a un grupo. Comprende tres momentos que son las alteraciones, olvidos-negaciones y cortes-rupturas. Las alteraciones indican confusiones, tergiversaciones de los hechos que pueden tener una raíz individual, psicológica, pero que también son procesos de la propia vida social y transforman los hechos y acontecimientos de cómo efectivamente sucedieron. Los olvidos indican el proceso social que afecta a la memoria y que tiene consecuencias masivas, ya que lo que se olvida no son circunstancias accesorias sino importantes en la historia de un grupo. Las negaciones son olvidos inducidos por relaciones de poder y/o asumidos como propios por un grupo. Olvidos y negaciones producen cortes y rupturas en la memoria. Los cortes dicen de vacíos abruptos en la memoria que comprenden etapas muy importantes y las rupturas refieren a cambios en los actores y procesos sociales, lo que provoca olvidos y cortes.

Traslaciones: Lo transfigurado. Si en lo memorado y en lo olvidado hay importantes transformaciones, en las traslaciones se produce el regreso de lo olvidado, se concentran las transfiguraciones más profundas dado el sentido y significado que adquieren. Las traslaciones comprenden dos momentos diferentes: el primero es en el que parte de lo memorado y fijado adquiere una significación particular que lleva a la valoración de un tiempo anterior como mejor. El segundo momento es en el que lo olvidado o negado no desaparece totalmente: retorna en la memoria al presente de forma transfigurada.

El tiempo cronológico se altera, el pasado se constituye en distintos momentos, en un “otro tiempo” y un “tiempo anterior” que está en relación con los procesos y acontecimientos sociales y etapas de la vida. Estos son expresiones de las transformaciones que se producen en la memoria a partir de la homología-mediación con los procesos sociales. Ya no se trata del momento actual (y del pasado inmediato), sino de cómo la memoria re-construye el tiempo anterior, ya sea lo vivido por los individuos presentes, ya sea la memoria relatada por los antecesores.

La memoria es memoria porque:

- Se constituye dentro de condiciones y procesos concretos.
- Es producción social e histórica de una sociedad, grupo o clase.
- Se ha constituido pero a la vez se está constituyendo; no está acabada.
- Lo que se consolida como memoria tiene causas que la determinan.
- Lo memorado se configura a través de estructuraciones del tiempo pasado.
- El olvido es una contraparte necesaria e inescindible de la memoria.
- Así como se puede explicar la memoria, se puede explicar el olvido.
- El olvido implica negaciones, cortes y rupturas de la memoria.
- Recuerdos y olvidos son determinados por procesos históricos sociales.
- Lo que es olvidado o negado regresa como forma transfigurada.

La memoria conserva, olvida y tergiversa, cambia. Pero no torna falso al pasado, sino que es propio de la dinámica del proceso de construcción: se transforma porque retrocediendo en el tiempo se entremezclan hechos, sucesos, se confunden fechas y se trasladan significados al incluirse otros hechos y significaciones que finalmente se mezclan con anteriores momentos. No se falsea en el sentido de una mentira sino que se tergiversa por desplazamientos.

La memoria no es estática, sino que el pasado es reinterpretado desde el presente. El pasado determina el momento actual y su configuración como memoria pero a la vez su reconstrucción es desde el presente hacia atrás. Es un permanente recordar, olvidar y recrear el recuerdo, pero dentro de los límites de lo que ha sucedido efectivamente. Sucesos como recuerdos que constituyen la memoria: memoria que es producción, lo que recuerda un grupo desde una posición situación en la estructura social.

La relación entre recuerdos y olvidos produce cortes de tal manera que no existe continuidad cronológica en el tiempo, quedando muchas zonas oscuras, desconocidas, como si el tiempo de las generaciones anteriores estuviese muerto totalmente.

Los pueblos sufren olvido de partes importantes de su pasado. Dicho olvido tiene causales en procesos de dominación y sujeción, de violencia material y simbólica ejercida por grupos y/o por instituciones del Estado que impusieron sobre los pueblos y clases subalternas. Cuando algo se olvida es porque está actuando algo “otro”, que fuerza al olvido y que refuerza otro sistema simbólico, propio de un sistema de dominación. Pero no se produce un olvido total: hay aspectos de lo olvidado que reaparecen de alguna manera transfigurados.

El proceso configurador de la memoria está dado por la tensión entre las imposiciones dominantes acerca de lo que debe ser recordado y la resistencia a estas determinaciones del poder por los sectores subalternos.

Las catástrofes sociales o acontecimientos traumáticos masivos producen memoria pero también olvidos y negaciones. Los sucesos traumáticos como guerras, conflictos, genocidios, etc., pueden ser reprimidos o negados por un grupo, pero se presentan (y se representan) luego tardíamente a través de distintos síntomas y distintos aspectos.

El olvido es una forma de transformación de la memoria. El olvido puede producir cortes y los cortes pueden producir rupturas. Los cortes indican tiempos de olvido, discontinuidad en la memoria, resultado de procesos históricos sociales y de relaciones de poder. Las rupturas son formas de los cortes, significan la pérdida de algo que no se desarrolló totalmente o fue reprimido, por lo cual se pierde una identidad posible y se configura un “otro social”, otra identidad que es el ser real actual, distinto de lo que podría o debería ser o haber sido, ya que la ruptura provoca la constitución social, cultural e histórica de otra realidad y/o identidad. Significa ruptura con el origen y con momentos constitutivos, con una línea central de desarrollo de la historia y cultura de un pueblo, clase o etnia; olvido como negación de un “soy-somos”, para ser otro, compelido por los procesos de subordinación. De tal manera que en la estrecha relación entre memoria e identidad, los procesos y estructuras objetivos determinan una realidad entre muchas otras que pudieron ser posibles. Pero la realidad efectivamente configurada implicada en el “esto somos”, deja abierta la posibilidad de “esto otro pudimos haber sido”.

CRISTALIZACIONES: ETAPAS EN LOS TIEMPOS, PROCESOS LARGOS Y CORTOS

Hay una frontera en lo que se recuerda retrocediendo en el tiempo y hay otra frontera que diferencia sobre como se recuerda lo recordado: se lo recuerda transformado por el tiempo y por los procesos que atraviesan la existencia, la posición y situación de los sectores sociales subalternos.

Desde el punto del ámbito de la memoria, esta abarca tres dimensiones:

- Familiar: comprende el origen, las generaciones, la historia laboral de la familia y el legado que han recibido los miembros contemporáneos. Retrocede en el tiempo hasta dos generaciones: La generación de los bisabuelos se pierde, solamente es recordada en familias tradicionales dominantes, cuya trayectoria ha dejado marcas en una época y/o en la historia. En los sectores populares esta es una memoria casi sin soportes de conservación y que se torna muy difusa. Es la memoria que guardan y transmiten de alguna manera los grupos familiares.
- Social: comprende la configuración del tiempo anterior, sus características, los cambios ocurridos en las formas de vida, en las celebraciones colectivas. Es memoria producida con otros, compartida con otros, rememorada con otros.
- Histórica: comprende la configuración sobre el origen de población de la localidad, los pueblos originarios, las migraciones, las familias tradicionales, los sucesos más importantes o que impactaron a los pobladores. Es otra parte de la anterior, que refiere a sucesos que se guardan y que se tienen como importantes.

Las tres dimensiones se confunden y se constituyen en una sola, desarrollándose en líneas principales que retienen o perfilan el tiempo sucedido.

La memoria comprende tiempos recordados inmediatos y mediatos, según se aleje del tiempo presente y/o del tiempo pasado inmediato. La memoria produce la configuración del pasado en distintos momentos, de acuerdo a los límites del recuerdo y de las formas que adopta:

- a) Pasado inmediato, que se confunde y reúne con el presente, que abarca de dos a cinco años atrás. Poco es lo olvidado y está en plena vigencia ya que es

parte integral de lo que se vive actualmente. Podría no considerarse memoria ya que no está constituida ni cerrada. La memoria necesita constituirse desde un momento que no necesariamente es una fecha indicada sino un acontecimiento determinado.

- b) Pasado mediato, donde se develan a su vez tres tiempos: un tiempo de diez-veinte años atrás, otro de veinte a cincuenta años atrás y un tercero de más de cincuenta años. Tiene un horizonte de ochenta años (a veces mayor; mientras haya personas de una época hay presencia de una memoria). Se trata de memoria de lo vivido, de lo que se tiene conocimiento fáctico y de lo que es conocido por relatos de los mayores. Es la parte central de la memoria, que tiene un nivel de mayor concreción. Aprehende procesos, describe y busca causas de estos. Proporciona una visión descriptiva, general, que contiene diversos aspectos, momentos, episodios: su nivel es de la concreción fenoménica. Está presente la historia personal y familiar junto con los sucesos y acontecimientos del lugar. Se estructura en un antes y un después, habida cuenta de un acontecimiento que altere el modo de vida de una población de manera significativa. Esta memoria se funde (y confunde) con lo vivido personalmente y con lo relatado por las generaciones de padres y abuelos.
- c) Pasado remoto, difuso, signado por acontecimientos que permanecen en la memoria oral y social en el que se distinguen dos momentos: uno, el relato, la historia que ha sucedido y que más o menos transformada, proporciona indicios de un siglo. Es la memoria que se conoce por relatos; no se ha vivido pero está guardada por transmisión de los mayores. Puede comprender de ochenta-cien años hasta 150 años atrás en el tiempo, pero se trata de cifras aproximadas. Se nutre de los aportes de los memoriosos del lugar. Perfila etapas como un mundo anterior que puede ser idílico o conflictivo. Es una memoria que recuerda de manera más vaga y confusa, no lineal, sino con saltos, olvidos y cortes.
- d) Pasado pretérito, que tiene dos momentos: uno que se expresa como leyenda, referida a los orígenes del lugar o a un acontecimiento de contornos sobrenaturales, que es transmitido oralmente y otro como historia, de transmisión-enseñanza escolarizada, que da cuenta de los orígenes y de acontecimientos de importancia. Comprende a gran parte del siglo XIX hacia

atrás hasta los momentos de fundación o primeros poblamientos del lugar. Son pocos los sucesos que se recuerdan.

PASADO MEDIATO Y PROCESOS LARGOS

La memoria mediata se configura como proceso largo. Realiza una construcción temporal a través de ejes estructurales contradictorios en proceso: se detiene en un tiempo anterior, que implica una configuración determinada de partes, luego aparecen elementos conflictivos que alteran la situación de partida, produciendo cambios y luego una situación caótica que busca reordenarse. Ello da lugar a un tiempo posterior, conflictivo que cierra de alguna manera el proceso, configurando una realidad diferente a la de la primera estructura.

La memoria estructura el pasado de forma binaria, al menos en lo registrado en este trabajo. Dicha estructura binaria se entiende como proceso que va de una situación positiva a una negativa y no necesariamente significa que luego devenga hacia una situación positiva nuevamente, sino que en su desarrollo va hacia una nueva escalada o grado de complejidad de los conflictos. Se produce un equilibrio inestable durante un cierto tiempo ya que nuevos procesos o elementos ocurren y concurren a que el equilibrio en la situación se restablezca pero siempre es inestable. La estructuración no está solidificada ni acabada: los cambios que aumentan el conflicto o le dan nuevos matices son parte del proceso anterior pero a la vez están configurando nuevos procesos que están efectivamente sucediendo.

El primer tiempo aparece como estático, como sin que transcurriese, es un tiempo idealizado, del que se recuerdan ciertos aspectos y otros son olvidados u ocultados para destacar lo considerado positivo. El segundo tiempo es producto de procesos o fuerzas que irrumpieron; es dinámico, no está terminado, aún se sigue produciendo. Una memoria ya constituida permanece pero da lugar a otra que está en constitución. Es un nuevo momento dentro de la comprensión del proceso que se vive y que refleja-media la memoria, como la apertura a una nueva etapa en su fase primigenia o es una parte de la situación antes cambiada, pues es una continuación de esta en una confluencia de aspectos y aparición de nuevas manifestaciones y conflictos. El proceso de génesis y estructuración en desarrollo puede denominarse sociogénesis de la memoria.

La memoria del proceso largo -que es transfiguración de lo vivido en el proceso histórico social- da sentido de pertenencia y en consecuencia de identidad, de una vida colectiva como construcción y constitución social. Se constituye como memoria local cuando refiere a la existencia de dos o tres generaciones en un territorio y los cambios operados en este. La memoria local da un sentido de pertenencia a una comunidad productiva, social, cultural y política de un grupo.

La memoria social del pasado legitima un orden existente actual pero también contiene elementos que pueden constituir una memoria disidente y alternativa. De todas maneras en la memoria existente de hecho coexisten mezclados elementos dispares y contradictorios.

PROCESO LARGO EN MOGNA Y EN HUACO

Analizados los procesos vistos anteriormente en Mogna y Huaco se destaca la configuración de un tiempo anterior a través de las categorías emergentes de las entrevistas.

MOGNA:

- 1- “Antes este era un pueblo muy feliz, con mucho grano, semillas”.
- 2- “Se dedicaban mucho a la agricultura y a la crianza de animales”.
- 3- “Los moquineros siguieron sembrando trigo y llevándolo a los molinos de Jáchal.”
- 4- “Para mí lo de antes era mejor”
- 5- “El Mogna de antes era lo comunitario”.
- 6- “Mogna ha sido un pueblo muy castigado por muchas inclemencias del tiempo, río, boca toma”.
- 7- “La revenición transformó la actividad y la vida de los moquineros”
- 8- “Con el trabajo de la cosecha Mogna se transformó de un pueblo productor en un pueblo nómada”.
- 9- “Antes trabajabas o no tenías nada. Ahora hay muchas personas que reciben jubilaciones o pensiones”.
- 10- “Ahora, perderlo todo porque no se dio nada. Es que aquí no hay trabajo. Eso es lo triste.”
- 11- “Más que emigración fue un éxodo tremendo”.

12- “Somos un pueblo fantasma... un pueblo abandonado”

HUACO:

- 1- “Antes de la construcción del dique Huaco era un oasis”
- 2- “Se cosechaba mucho y no se sufría”
- 3- “Antes se daban la mano los unos a los otros”
- 4- “Tan conformes con la vida de antes que había de todo...”
- 5- “La gente era más unida para trabajar”
- 6- “Después de la construcción Huaco fue un desierto”.
- 7- “El dique fue la pérdida de Huaco”
- 8- “Iban a ponerle una bomba al paredón del dique”
- 9- “Nadie vivía del gobierno; todos trabajaban”
- 10- “Hemos quedado los más curtidos nomás”

Analizadas y expuestas en un orden en que se corresponden las categorías entre las dos poblaciones, se presenta una correlación y una estructura que indican la similitud de los procesos explicitados en la memoria del proceso largo. Se consideran cuatro momentos de inflexión:

- | | |
|----------|--|
| 1 a 3: | Descripción del “tiempo de antes”. |
| 4 a 5: | Valoración del “tiempo de antes”. |
| 6 a 7: | Proceso de ruptura. |
| 8 a 9: | Cambios producidos. |
| 10 a 12: | Valoración del tiempo actual como negativo o incierto. |

Este esquema permite comprender como la memoria de los procesos de dos localidades distantes se estructura de forma similar. Los fenómenos naturales o circunstanciales que aparecen como motivos de los cambios ocurridos en ambos lugares, ocultan en realidad el proceso estructural histórico social de desarrollo de relaciones capitalistas en el campo y los cambios graduales que impone.

En Huaco los procesos estructurales que constituyeron la memoria fueron:

En el siglo XIX y hasta la primera parte del siglo XX la existencia y preeminencia del latifundio, que demarcó cuatro grupos: latifundistas, criados, peones y campesinos.

En el siglo XX: la conversión de las grandes propiedades en pequeñas propiedades, produjeron un proceso de campesinización. En esta etapa predominaron los campesinos, pequeños productores y peones rurales.

Fines del siglo XX y principios del siglo XXI: la instalación de dos importantes empresas capitalistas en la zona producen el proceso de descampesinización y de proletarización.

En Mogna los procesos estructurales que configuraron la memoria fueron:

Hacia mediados del siglo XIX: la configuración de propiedades pequeñas y medianas y de los habitantes en campesinos.

Hacia mediados del siglo XX: el predominio de campesinos con la subsistencia de formas solidarias.

Fines del siglo XX y principios del XXI: la conversión de campesinos en obreros rurales y actividad pastoril, con procesos de proletarización.

TRASPOSICIONES: ALTERACIONES, OLVIDOS Y NEGACIONES, CORTES Y RUPTURAS

En la memoria se confunden fechas o épocas: la memoria no es historia cronológica ni necesariamente relaciona hechos cotidianos con acontecimientos históricos y procesos estructurales. La memoria de los sectores populares no se basa en la racionalidad científica ni en la cronología histórica, sino que se construye en el nivel de la experiencia fáctica, empírica y colectiva. Y determina una situación o acontecimientos que refieren a aspectos o elementos fundamentales para su existencia grupal.

Como ejemplos de trasposiciones:

La Martina vivía “al lado de la escuela de Los Puestos [...] Vivía con una señora, una viejita que era su amiga. Yo la conocía a esa señora.” (L; entrevista 2010).

Los tiempos cronológicos indican que no pudo conocer a dicha señora ya que entre la muerte de la gaucha y la fecha de la entrevista hay más de 130 años de

diferencia: "...les voy a mostrar las fotos de mis abuelos. Eran españoles o algo así..." (M; entrevista 2011).

Dice otra moquinera acerca de antepasados con los cuales pudo haber convivido y haber sabido más inmediatamente su nacionalidad. Memoria inmediata, imprecisa, aún mismo con los parientes antecesores. Los tiempos anteriores se pierden. La memoria tiene cierta precisión hasta cincuenta años atrás, luego se torna brumosa. Se trae a un tiempo pasado más cercano personas de tiempos más remotos. Se transforma en la memoria el pasado y a la vez se lo conserva. No se tiene una memoria cronológica ni ordenada. No es una memoria histórica en el sentido de historizada pero está impregnada del mundo y llenándolo de una lógica. Contiene historia pero no está sujeta a fechas ni procesos. Es una memoria que tanto recuerda como olvida. Raramente una familia tiene memoria que abarque más de tres generaciones hacia atrás, a veces cuatro. En el sentido común se dice que en toda familia hay alguien que guarda la historia y las generaciones, pero esto en la realidad no es algo generalizable. En los sectores sociales dominantes o privilegiados existe una memoria documentada (Fotos, cartas, recortes periodísticos, más recientemente videos, discos compactos, en forma más exclusiva árboles genealógicos, escudos heráldicos familiares que funcionan como capital simbólico), pero esto no sucede así en las clases populares. En general existe una memoria oral, no un registro escrito. Esa memoria de generaciones puede llegar hasta cuatro o cinco generaciones y muy poco hacia atrás. Se vive el presente como un suceder natural, sin cambios violentos o inexplicables: esa naturalidad implica una previsibilidad que permite estar y ser en el mundo social, ya que este posee un cierto orden.

Los olvidos producen cortes en la continuidad. Los cortes producen rupturas en la memoria como si fuesen momentos de largos silencios. Las rupturas enuncian cambios en las estructuras sociales y pueden denunciar momentos represivos sobre un grupo. Son rupturas con una etapa anterior tal que la memoria no tiene continuidad. La ruptura produce un hueco, que se llena, en todo caso, con sentido común o con una difusa concepción generalizada.

Uno de los olvidos es la historia de rebeldía de los anteriores pobladores de Mogna y de Huaco.

El estado virreinal no pudo ocupar efectivamente el espacio de Mogna ni disciplinarlo en 1630 ni en 1750 por la resistencia indígena. En Huaco no hay datos históricos que confirmen que los capayanes de este lugar participaron en la rebelión de 1633, pero sí indicios. El estado virreinal ocupó dicho espacio de manera más efectiva, con la entrega de mercedes reales en 1753, en territorios donde ya había asentamientos españoles. Más adelante el Estado nacional avanzó más efectivamente sobre Huaco a través de la gran propiedad y de las instituciones del Estado.

En 1862 y en 1867 las poblaciones de Mogna y de Huaco participaron de las montoneras del Chacho Peñaloza y de Felipe Varela. Por ello sufrieron la represión de las tropas nacionales. Ese pasado rebelde también fue negado por la historia oficial. La victoria de las fuerzas nacionales en la guerra civil echó la suerte de toda la región ya que fueron vencidos los gauchos semi indios. Estos importantes sucesos no están presentes en la memoria de los pobladores de Mogna ni de Huaco. Ello afecta sus orígenes constitutivos como pueblo indio y como pueblo gaucho.

La pérdida de memoria se debe a un proceso inevitable, que presenta al olvido como hecho natural, pero hay otros olvidos que tienen causas sociales. Los olvidos del pasado son la parte oscura, negativa de la memoria. La memoria, lo recordado, aparece como puntos luminosos en la oscuridad, si se piensa metafóricamente.

El origen indígena de estos pueblos no es reconocido o ha sido olvidado en el presente, como producto de varias generaciones que han vivido en dicho olvido. Si la memoria tiene causales, en consecuencia también la tiene el olvido. Pero este es inducido desde los mecanismos ideológicos dominantes y desde los procesos materiales que coaccionan. No sucede como un hecho “natural”, sino como coacción de fuerzas sociales.

Mientras que en Huaco, por no haber existido fundación y menos con presencia de pueblos originarios, estos no están presentes en su imaginario y memoria, sí existen en Mogna, pero a través del olvido y la negación:

Porque siempre a la gente de Mogna, los viejos de antes, les decía ‘los indios’... porque eran hijos de indios... Era la familia...L... me parece...Era de una tribu que tenía la Chapanay. (M; entrevista 2011).

Porque dicen que acá, antes sabía haber indio. El cacique Alcane... (L; entrevista 2010).

Y, si tienen que haber algunos, pero... no me acuerdo... Decía la gente de antes, que por allá habían unos señores que ya han muerto... esos eran descendientes de los diaguitas, de las tribus que tenía la Chapanay. (R; entrevista 2012).

Yo de eso no sé, porque al pueblo lo fundaron los indios, sí, que son los que salen en la historia, cuando la fundaron a Mogna, pero a esos yo no los he conocido, mi padre tampoco, porque la mayoría del pueblo, de la gente, dice que venían de las chacras, de allá [...] y aquí se han quedado y aquí han comenzado y la familia han formado. (T; entrevista 2011).

Este tipo de respuestas está generalizado en la población. Analizadas las dos últimas respuestas en particular, se denotan los siguientes sentidos:

La primera respuesta:

“Tienen que haber algunos” Afirmación- vaguedad	“pero no me acuerdo” Negación por olvido
“Decía la gente de antes que por allá” Afirmación- vaguedad-lejanía	“unos señores que ya han muerto” Negación: muerte como extinción
“eran descendientes de diaguitas” Afirmación: relativamente correcta	“de tribus que tenía la Chapanay” Negación: por incorrecta Sentido con dejo despectivo

La segunda respuesta:

“Yo no sé” Negación por desconocimiento	“Al pueblo lo fundaron los indios, sí” Afirmación: tiempo pretérito
“Yo no los he conocido” Negación por desconocimiento Tiempo actual, desmesura con relación al tiempo anterior	“La gente venía de las chacras” Afirmación: la nueva población Tiempo mediato no definido Lugar de origen no definido

Es más lo olvidado que lo recordado. Se trata de vestigios que no configuran un significado, porque se produce un alejamiento del tema: ya no hay indios, la gente de hoy viene de otra parte. Hay un corte, pero antes hay negación, ya no solamente olvido, sino una intención de tomar distancia. Lo que está en la memoria es una parte de la realidad, no devela ni revela toda la realidad pero a la vez indica un significado.

Se evidencian procesos de olvido y negación y se perfila un corte. Se reconoce el origen indígena pero ellos, los habitantes actuales, no lo son, provienen de otros que llegaron posteriormente: ellos no tienen solución de continuidad con los pueblos originarios.

No siempre lo no recordado significa que se ha producido por olvido. Puede ser ocultamiento deliberado de un grupo hacia otros grupos externos, como una forma de protección de los otros. Los pueblos originarios se invisibilizaron como forma de resguardo de las persecuciones que sufrieron por siglos. Así pues existe un olvido colectivo que puede ser en realidad resultado de una negación como proceso de invisibilización.

En otros lugares de la provincia de San Juan existe un proceso de recuperación de la identidad y reetnización, en tanto que no sucede así en Mogna. Los pueblos originarios que habitaron parte de la zona andina central argentina fueron declarados extinguidos por la historiografía oficial, en particular los de San Juan. Sin embargo desde 1992 en adelante, se ha producido un proceso de visibilización creciente de los pueblos huarpes de la zona de las lagunas de Huanacache, al sur de la provincia y de una comunidad yacampi en Valle Fértil. Pero no ha emergido una comunidad capayana, que sería de los pueblos que habitaron los departamentos de Jáchal e Iglesia en San Juan.

El olvido colectivo se produce en condiciones de dominación. Significa que el olvido tiene formas como negaciones, ocultamientos, desplazamientos: formas trucas de la memoria que no se apaga totalmente, sino que de alguna manera sobreexiste al olvido.

En un primer momento el origen indígena se recuerda pero soterradamente, en ocasión del aniversario de la fundación. En un segundo momento reaparece en la memoria de Martina. Pero no hay continuidad con la identidad propia. El reconocimiento del origen indígena está mediado: no se asume una pertenencia, una identidad.

Por otro lado no quedan prácticamente vestigios del pueblo original: el trazado de la fundación fue cambiado en 1895, después que el terremoto del año anterior derrumbara a prácticamente todas las viviendas y que murieran a nueve personas, lo que significa una tragedia para una pequeña población. No hay recuerdos de ese terremoto ni de otros sucesos que afectaron a las anteriores generaciones. Sí se recuerda que en el camposanto ubicado detrás de la iglesia, están enterrados los muertos de una peste.

Los pobladores que habitan en la travesía, al sur de la provincia de San Juan, en El Encón y Punta del Agua, se consideran puesteros una parte y huarpes la otra parte. La conciencia de su origen y las organizaciones que desarrollan, indican una constitución distinta de la memoria y la identidad de lo que ocurre en Jáchal, donde no se han desarrollado organizaciones de capayanes y no se ha conservado prácticamente memoria de su origen.

El núcleo de libertad que el cacique Alcane constituyó en la travesía, en 1750, tuvo alguna forma de solución de continuidad hasta la tercera parte del siglo XIX, pero no la tuvo en el siglo XX. Hubo un proceso de invisibilización de los pueblos originarios que estuvo en relación con el olvido de la región de las lagunas de Huanacache y de El Encón, junto con la de la travesía de Mogna. El proceso de desarrollo capitalista por inserción con una producción no competitiva con la extensiva agrícola-ganadera de la Pampa Húmeda, centrada en Mendoza y San Juan, a través de la producción vitivinícola, produjo la centralización en San Juan en el valle de Tulum y el abandono de las demás regiones a su suerte. Estas quedaron excluidas y en situación de marginalidad, inclusive hasta ser enunciada la “inviabilidad económica” de pueblos como Mogna, planteada por funcionarios del neoliberalismo en la década de 1990.

PROCESOS DE CORTES

En la configuración de la memoria existe continuidad y discontinuidad, que se expresan en olvidos y en cortes. Los cortes implican zonas oscuras, desconocidas, tiempos no recordados que impiden la continuidad lógica e histórica y que producen rupturas de identidades y en consecuencia otras identidades.

Los cortes son producidos por momentos particulares de procesos históricos estructurales y las relaciones de poder impuestas. Recuerdos y olvidos tienen origen en procesos sociales traumáticos que significan cambios estructurales como la desaparición de actores o figuras sociales y la aparición de nuevos actores, la subordinación de

clases, acontecimientos represivos que recaen en derrotas y persecuciones y discriminaciones a algunos grupos sociales.

Las causas que configuraron el olvido en distintos momentos históricos en Huaco fueron:

- a) La derrota de la rebelión de 1633 de los capayanes de la región. Posiblemente los capayanes de Huaco participaron junto con los guandacolinos en la zona del norte. La derrota y las sanciones impuestas provocaron la sumisión de los pueblos originarios. Hubo aculturación, mestización e integración subordinada a la sociedad colonial.
- b) Las mercedes reales otorgadas a españoles en 1753, donde ya habían estancias de españoles, permitieron la instauración de la gran propiedad y la conversión de la población en criados y peones como formas serviles.
- c) Derrota de las montoneras entre 1862-1868, que contaron con la participación de gauchos huaqueños. Se produjo la afirmación del predominio de los propietarios latifundistas con imposición de sus concepciones.
- d) Caída de la economía de tráfico de ganado en pie y decadencia de los terratenientes. Subdivisión de tierras a principios de 1900: conversión en campesinos y peones rurales.

Las causas o factores que pueden considerarse, actuaron sobre el olvido en Mogna, aparte del transcurso del tiempo y su acción erosiva:

- a) Extinción de parte del pueblo indígena original, por condiciones de vida, por agotamiento social. Las epidemias de viruelas de 1860, 1870 y 1880 que afectaron la región tuvieron una incidencia sobre la población más puramente indígena por su carencia de anticuerpos.
- b) La creciente mestización fue otro factor que actuó en la desaparición. La llegada de inmigrantes, pocos pero significativos hacia fines del siglo XIX y principios del XX, con los cambios que impusieron en la producción, también fue parte del proceso.

- c) Derrotas de insurrecciones y ejercicio de dominación coactiva. Los gauchos tuvieron participación en las rebeliones de 1862 y 1867. La zona de la travesía fue lugar de refugio y tránsito de montoneros.
- d) Transformación del territorio (comienza aproximadamente hacia 1809, a contar con los datos existentes) en propiedades pequeñas y medias sobre las cuales se constituyó el campesinado. Se produjeron cambios productivos y transformaciones sociales.
- e) Transformación de los gauchos en obreros rurales.
- f) Creciente influjo religioso y de la fiesta de la santa en la conciencia de los habitantes. La constitución de la leyenda, bajo el hálito de lo divino, da un poder simbólico que se refuerza en la iglesia. Ello dio pie para la creciente influencia de la creencia en la santa y del desarrollo de su fiesta, que hacia 1920 ya revestía un carácter de cierta importancia.
- g) La larga sequía provocada entre 1870 y 1910 fue un proceso erosivo similar al causado por la reventada de 1990-2010: son procesos que destruyen (erosionan) a la larga la memoria. La primera fue una forma disciplinadora extrema, ya que condenaba prácticamente a un pueblo a la extinción, produciendo así la subordinación a las fuerzas sociales dominantes; la segunda produjo la subordinación a fuerzas naturales. La conjunción al parecer provocó el religamiento a fuerzas sobrenaturales. Significó la reunión de la fuerza social productora campesina con la creencia en una santa que protege a la población y que ese convirtió en expresión de su unidad. Pero es la expresión simbólica y abstracta de su dominación: no los domina el Estado sino que los reúne la santa. Es la metáfora de su real capacidad de ser en la tierra: la santa es configurada como la forma de su unidad. Los ahora campesinos individuales objetivan sus relaciones de iguales en relaciones de contraprestación con la minga y de ayuda a través de los bienes de la santa o del santo, formas solidarias que se sostienen hasta mediados del siglo XX.

Los procesos generales que operaron produciendo olvido en todo el territorio fueron:

- 1) Procesos económicos de conversión de los indígenas en gauchos y de los gauchos en campesinos y obreros rurales.

- 2) Acción estadual: la presencia del Estado en el territorio imponiendo sus instituciones de control como juzgados, policía, registro civil y escuela. En tanto que el Estado se instala en el espacio de la travesía a través de sus instituciones ordenadoras y disciplinadoras: Juzgado, registro civil, policía y escuela impone formas de control sobre la población. Uno de los efectos fue la desaparición del cacicazgo, la forma de organización propia de los pueblos originarios que mantenía la unidad y la cultura quedó sellada, ya que no correspondía con la forma estadual de organización.
- 3) Acción de la escuela que en función de “normalizar”, produjo aculturación durante más de un siglo en los pueblos originarios, imponiendo el olvido y desprecio por la cultura propia. Esta función fue emprendida hacia 1880, desarrollada por el Estado nacional, que trataba de homogeneizar a los inmigrantes europeos y a los pueblos originarios.
- 4) Cambios culturales conjuntamente con los cambios en la base material del proceso social. Aculturación como proceso de olvido, imposición de concepciones del mundo diferentes.

En Huaco el predominio de los terratenientes produjo la sumisión de los habitantes que se convirtieron en mano de obra u ocuparon zonas periféricas. Con la acción de los grandes propietarios por acrecentar su riqueza y su cercanía inmediata al poder (siglo XIX), la presencia estadual en Huaco fue mucho más acentuada, pese a la participación de gauchos huaqueños en las montoneras. El control ejercido por los grandes propietarios sobre sus peones tenía contornos semif feudales. Como lo escribe Eusebio Dojorti al caracterizar el poder que tenía uno de sus abuelos (Mis agüelos, fragmento):

De los bizarros de antes, sobre un alto pirquero
sofrenó su caballo don Eusebio, el pastor
y desde entonces supo todo paria huaqueño,
cuál era su patriarca, su juez y su mentor...

Aquel viejo era dueño del aire y de los ríos...
el que abriera los cause a todo lo sonoro:
el agua ofertadora del trigo en los estíos

y el pájaro que canta sobre el asta del toro.

Señor de muchos campos, de trojes y graneros,
de innúmeros ganados y tierras de labrar...”

El propietario estaba rodeado por un gran grupo de “vasallos”, que eran mestizos, gauchos disciplinados como peones. Con la desaparición del ganado en pie desaparece el gaucho local, el arriero, que debe convertirse en campesino o en peón rural asalariado (y ya no meramente “conchabado”, como en la forma anterior). También va desapareciendo el criado, ya que el gran propietario -su razón de ser- estaba decayendo. El propietario no era un señor feudal pero su figura tenía contornos de señor patriarca, dueño de tierras, animales, gente y de su propia familia. Indica toda una época que ha quedado cristalizada en la memoria de los jachalleros como una época tradicional. Al lado, o más atrás, de estos estaba el campesino, figura permanente pero invisibilizada, que luego tomó mayor protagonismo. El campesinado vivía el proceso de campesinización en un doble proceso: conversión de la gran propiedad en mediana y en pequeña propiedad y conversión de propiedades en minifundios.

En Mogna el proceso material de transformaciones operó con la presencia del Estado y la conversión del territorio común en tierras privadas, unido a la ruptura del cacicazgo, que comienza a producirse desde 1813. La presencia de la autoridad estatal fungió como disciplinante. Y el espacio no estatal de la travesía se fue reduciendo. Se produjo el olvido del concepto de territorio al imponerse la actividad productiva campesina basada en la propiedad individual. Se constituyó un campesinado que sostuvo formas solidarias de ayuda y que resistió durante mucho tiempo a las transformaciones de carácter capitalista. El fondo común de semillas que pertenecía a la santa y que después fue trasladado a San Nicolás y que permitía ayudar a los más necesitados, fue desapareciendo. La minga, como forma indígena de contraprestación solidaria también fue desapareciendo. La minga era un trabajo colectivo que subsistió en Jáchal hasta 1930 aproximadamente. Una forma de trabajo colectivo ha sido el de la constante lucha por construir y mantener la toma del río para desviar el agua a los canales e irrigar la tierra. Esta tarea periódica, sacrificada, ha convocado por siglos a los moquineros.

En la lenta transformación a formas capitalistas la condición de subalternidad de los campesinos ha sido un aspecto fundamental ante la acción del Estado y de los

terratenientes. Esa condición social se logró por el proceso de transformación capitalista y las acciones disciplinadoras del Estado.

El olvido implica una memoria que ha sido recortada, que presenta huecos o vacíos. La dialéctica entre memoria y olvido significa que se recuerda y se olvida en el conjunto social y en relación la una con la otra, ya que existen relaciones de dominación que influyen sobre ambas. La ruptura y el olvido son dos momentos destructivos de la memoria. Son características de una conciencia fragmentada. Olvido y ruptura van juntos: los olvidos producen ruptura en la sucesión de la memoria; momentos de ruptura producen olvidos de acontecimientos y procesos de importancia en la historia de un pueblo.

TRASLACIONES: CONSTITUCIÓN DE LA MEMORIA QUE REGRESA

Lo olvidado reaparece transfigurado: no se pierde totalmente sino que a través de leyendas, creencias religiosas, configuraciones de tiempos pasados, se traslada a otra forma de presencia. La gaucha Martina, el gaucho Selán, el poeta Buenaventura, son traslaciones, transformaciones de personas reales en instancias simbólicas como figuras que trascienden su época y que se comprenden y explican dentro de procesos históricos y de configuraciones sociales específicas. Memoria e identidad confluyen en la figura del gaucho: Martina, Selán y Buenaventura. Son tres figuras diferentes: ella es la gaucha india montonera; el otro es el gaucho indio, vagabundo de la travesía; el tercero es el hijo de terratenientes, gaucho por decisión, que transita los caminos de Jáchal-San Juan-Buenos Aires. Los primeros son gauchos perseguidos y rebeldes a su manera, el tercero asume la defensa del gaucho en tanto víctima de los sectores dominantes y promueve de alguna manera la génesis de la constitución como sujeto político del paisano.

Los tres provienen de la sociedad precapitalista en transición. La primera muere cuando la clase terrateniente está en su apogeo, el segundo cuando esta clase está decayendo, el tercero cuando ya se ha desaparecido la actividad ganadera y con ella los terratenientes.

Lo olvidado regresa transformado con un sentido oculto, evidenciado con la memoria de Selán y Martina, como constitución transfigurada del origen indígena y de la historia de rebeldía de estos pueblos. Es una expresión de la memoria de las clases subordinadas. Los derrotados y subordinados que no escriben su historia pero que pueden guardarla a través de la memoria.

La memoria de Martina es expresión del pueblo originario que fue en principio. Pero esa génesis tiene dos aspectos. Su origen indígena y su característica rebelde. Si existe olvido o negación del origen, este origen se hace presente de otra manera. La memoria histórica letrada les ha sido negada, toda mención a Mogna se refiere a la fundación, luego sobreviene el olvido. Su origen capayán ha sido olvidado por el proceso de aculturación, pese a que fue un pueblo que permaneció aislado y ello creaba condiciones para la permanencia de la memoria o del reconocimiento de que, pese al mestizaje, eran descendientes de aborígenes. Se perfila un no recuerdo inducido desde afuera por las instituciones dominantes pero también puede haber actuado el olvido por proceso de invisibilización interna.

La presencia de la propia historia aparece de forma soterrada y trastocada. El proceso es de un doble movimiento complejo de presencia-ausencia; preeminencia-subalternidad; evidencia-ocultamiento: proceso de configuración de representaciones que crean mixturas, acoples, transformaciones. Lo popular subordinado se expresa, se configura de alguna manera, dentro de los moldes de la cultura e ideología dominante, se transfigura para conservar su sentido aún bajo las condiciones de la dominación simbólica e imposición, por ende, de otro cuerpo cultural y bagaje de creencias.

Otra traslación de la memoria es la concepción de una época anterior como mejor que la presente. Es producto de la cristalización que se realiza en la memoria de los procesos largos. Existe una memoria que es rememoración de indicios, de vestigios de un tiempo anterior, que refiere a tiempos que han vivido las generaciones presentes y las anteriores inmediatas (padres y abuelos). De esos indicios y de lo memorado se configura el tiempo idealizado ya que, a) existió de alguna manera realmente, b) está en la base de origen del campesinado, c) refiere a un tiempo anterior que está entre el pasado mediato y el pasado remoto, y d) tiene contornos míticos.

Así la memoria recupera vestigios de un tiempo anterior de relaciones no plenamente capitalistas, en el cual se trataba de campesinos libres que a la vez estaban integrados solidariamente entre sí.

La concepción del tiempo pasado como un tiempo mejor es una traslación. La época precapitalista es idealizada: no se destaca una sujeción salarial y/o conflictos emanados de esa relación, sí aparece un sujeto en el proceso de trabajo y en relaciones de cooperación. La figura social central es el campesinado, en un tiempo de trabajo y abundancia, en el que los productores intercambian entre iguales a través del trueque y

de la contraprestación. En esta configuración aparece en el horizonte la representación de la comunidad rural.

La comunidad es un grupo que comparte elementos en común: residencia, historia, producción, condición social. Implica una identidad común, compartida y elaborada entre sus integrantes. Refiere a un conjunto social orgánico y originario, a un tipo de asociación en el cual predomina la voluntad natural (Tonnies, 1947), a diferencia de la sociedad. Desde esa perspectiva es una categoría que constituye una herramienta analítica como un tipo ideal. La comunidad es un concepto sociológico que implica su opuesto, la sociedad. Comunidad y sociedad aparecen como los extremos de un modelo dicotómico que opone a ambas, ya que poseerían características contrarias. También es un concepto del sentido común que se aplica a grupos que se encuentran en relaciones inmediatas y en un espacio geográfico y social determinado. En el sentido aquí planteado se trata de una concepción latente, subconsciente, que expresa vestigios de una forma de organización social anterior y que imputaremos al campesinado como forma de pensar propia de una clase que por su lugar subalterno no constituye un proyecto de futuro sino que sostiene representaciones simbólicas de una etapa anterior. Es un pensamiento o memoria utópica. La utopía, conceptualmente, refiere a un tiempo que no está en la memoria puesto que remite a lo que sucedería (o no) en el futuro. En este caso refiere a una etapa anterior, a un pasado idealizado.

El concepto de utopía tiene dos sentidos: ningún lugar y buen lugar. En el primer concepto no se adecuaría a este caso, en tanto que el segundo sí: referiría a un buen lugar. Pero la utopía refiere a un tiempo futuro, no a un tiempo pasado. En el presente caso, se trataría de una utopía regresiva, como el de regresar a un tiempo anterior donde esto sucedió o existía de alguna manera y en algún grado. No se trata de un proyecto político o de un campo de acción, sino de un pensamiento, que es parte de una concepción del mundo, afirmada en lo que dice el sentido popular: todo tiempo pasado fue mejor. En las condiciones del despliegue y existencia del campesinado hubo un tiempo anterior que para ellos fue mejor. Desde su perspectiva de clase subordinada puede tener añoranza o un ideal de ser una clase independiente, no determinada por propietarios terratenientes ni capitalistas.

La memoria destaca las relaciones solidarias en ese tiempo pasado. La minga, forma de contraprestación solidaria es una relación que proviene de los pueblos originarios, que se conjugaba con otras formas como el intercambio a través del trueque y de los préstamos de semilla. Indicaba las relaciones comunitarias que sobrevivieron

hasta el siglo XX en Jáchal, hoy desaparecidas bajo el peso del desarrollo capitalista. En Huaco las relaciones solidarias se perdieron con anterioridad a Mogna, en la cual sobrevivieron hasta hace unos 20 años.

Para analizar esta temática aplicaremos el método de imputación o atribución que plantea Karl Mannheim, en su obra central *Ideología y Utopía* (1993). Las posiciones cambiantes de los grupos sociales se determinan a través de dicho método para lograr la reconstrucción de un estilo de pensamiento, una mentalidad o una perspectiva que corresponde a un grupo social y un momento histórico. La imputación consiste en poner en relación con, imputar a determinado grupo una forma de pensar. Cada idea se pone en relación con la estructura social en la que surge, en el nivel de la investigación empírica, es decir que se busca precisar a qué grupos sociales corresponden las ideas, pensamientos o ideologías que se producen socialmente.

El campesinado no se constituye sino en ciertos momentos históricos y sociales en una fuerza social con un proyecto dado que su posición, situación y condición social e histórica, la determinan como clase subordinada. Históricamente nunca fue una clase dominante en un modo de producción y en el capitalismo sufre constantemente distintos procesos complejos que tienden a su desaparición o a su continuidad, a hundirse sin salida en la pobreza o sostener relativas condiciones de existencia. Por ello puede considerarse que “los grupos de origen precapitalista, en que predomina el elemento comunal, pueden sostenerse por tradición o sólo por una comunidad de sentimientos. En estos grupos la reflexión teórica tiene una importancia completamente secundaria.” (Mannheim, 1993:116).

El “tiempo anterior mejor” aparece como un tiempo mítico. La construcción de ese pasado ya estaba cimentada; lo actualiza y transforma de alguna manera el proceso reciente de cambios productivos que afectan a la población. El presente es de cambios que se plantean entre el optimismo y el temor, ya que Huaco y Mogna podrían cambiar de manera acentuada y constituirse en fuentes de conflictos. En esta época solo quedan resquicios del pasado solidario en Huaco y en Mogna dejaron de practicarse hace poco tiempo. Las relaciones capitalistas son las predominantes pese a que aún subsista el campesinado. Quedan muchos rasgos de comunidad pero se acentúan los del modelo de sociedad, en términos de Tonnies. De todas maneras en ambos lugares la memoria expresa un tiempo anterior idealizado: la comunidad.

El campesinado y los obreros rurales no se han constituido como sujetos políticos ni aún como grupos ocupacionales a través de organizaciones corporativas o gremiales. Siguen a partidos políticos provinciales o nacionales por tradición, que no se plantean defender o luchar por sus intereses específicos como clase ni tienen un proyecto alternativo. En las organizaciones de productores locales los campesinos acompañan las movilizaciones de sectores rurales medios sin diferenciación, así como también los obreros rurales -en todo caso presionados o inducidos por los patrones-, ya que su sindicato no moviliza por sus reivindicaciones ni tiene concepciones de clase. La conciencia no politizada no encuentra el verdadero proceso objetivo y lo desplaza a otro aspecto de la realidad como operación ideológica. El pasado reciente y el presente son complejos: significa pérdidas, deterioros, frustraciones ante las crisis periódicas de los precios de los productos agrícolas, los imponderables naturales, el dominio del mercado y el creciente desarrollo del capitalismo (ahora en la nueva expresión neoliberal), el deterioro de las relaciones solidarias, la amenaza constante de desaparecer y la existencia en condiciones de pobreza. Con todo ello no se visualizan las relaciones sociales de producción como de explotación ni de sujeción. Y esto es así porque no reconocen a las relaciones capitalistas como causales estructurales ni el sentido de clases sociales opuestas, condicionadas por ser clases históricamente subalternas. Los obreros rurales se caracterizan -en este período- por ser una clase en sí, no como una clase para sí. Es una clase disgregada políticamente, que aparece como agregado estadístico. El campesinado no construye una fuerza orgánica independiente: bajo estas posiciones no tienen alternativas, dentro de un marco general en el que no se configura un bloque popular alternativo.

Las relaciones productivas de explotación prácticamente no son mencionadas como tampoco la estructura de clases. El tiempo anterior aparece despojado de relaciones de sujeción, ya que hasta el trabajo en los campos del terrateniente se valoraba puesto que significaba justamente eso: tener trabajo. La configuración del tiempo comunal es una representación ideológica, aunque no tiene carácter político, ya que no guía un accionar y voluntad político. Es un pensamiento que puede atribuirse al campesinado como vestigio de un tiempo valorado que fue y que expresaba de manera difusa la concepción de campesinos libres.

MITOS Y LEYENDAS

“Todo mito es una búsqueda del tiempo perdido” escribió Lévi-Strauss (1968:185). Lo olvidado por procesos de coacción no se pierde totalmente, se conserva de forma inconsciente y retorna, se revela (y devela) a través de formas transfiguradas como leyendas, mitos o cuasi-mitos.

Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: “antes de la creación del mundo” o “durante las primeras edades” o en todo caso “hace mucho tiempo”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de estos acontecimientos que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. (Lévi-Strauss, 1968: 186)

El mito es una forma de expresar una contradicción social real. Para nosotros no es una construcción mental en sí misma, producida por propiedades de esta, sino que es una producción social histórica de un grupo en determinado momento de su historia y que está enraizada en el grupo. El mito, desde la perspectiva de la Sociología del Conocimiento, no refiere a un problema implícito en el lenguaje, sino de un problema, conflicto o contradicción que existe objetivamente en la realidad social. Por otro lado la leyenda alude a un suceso mítico, parece fundar un origen y legitima una creencia. Constituye una forma de la memoria fundada en lo mágico, que es creída sin reflexión.

Agregamos una tercera instancia, que denominaremos cuasi-mitos, ya que no refieren a la creación del mundo o a un origen como pueblo pero sí a acontecimientos y sucesos posteriores a un tiempo inicial, que es el tiempo de la localidad que se vive. Tratan sobre una característica de lo sobrenatural, que está entre lo terrenal y lo divino y que muestra tránsitos de un nivel a otro. Los cuasi-mitos están a medio camino entre la leyenda y el mito. Las tres son formas transfiguradas que aparecen en la memoria para dar cuenta de tiempos pasados remotos, que se alejan del horizonte del pasado mediato.

En Mogna hay dos cuasimitos, que tienen característica de mitos y leyendas a la vez: uno es la llegada de la imagen de la santa, que equivale a la fundación religiosa (forma de iniciación de la población en la creencia religiosa), y el otro, la gaucha rebelde convertida en santa popular (forma campesina de santificar a una persona propia del grupo).

Los mitos en estos casos están aparejados con la leyenda. El mito es un relato tradicional sobre los dioses o héroes de la antigüedad de carácter ritual y la leyenda es

una narración tradicional basada en sucesos reales que fueron transformados por el imaginario popular. El mito es un relato con un sentido oculto que tiene una explicación profunda. Es sostenido como un tipo de creencias establecidas a través de generaciones humanas sobre hechos no verificables, que resultan imposibles de que hayan sucedido efectivamente. La leyenda tiene una apariencia relativamente histórica, con elementos imaginativos. El mito narra una realidad transfigurada como fuera de la realidad por la intervención de fuerzas y seres divinos; la leyenda habla de una realidad transfigurada que intenta establecerse en la realidad concreta.

El mito y la leyenda son formas de resolver contradicciones insolubles pero el origen de la contradicción no está en el plano de la conciencia, sino en el plano de las contradicciones y conflictos reales, que suceden en el espacio de las relaciones externas y concretas como expresiones de los procesos histórico-sociales. Si una explicación mítica o de leyenda se afirma, se cimenta en un grupo social, es porque existen condiciones de dominación o subordinación que no se pueden resolver en el proceso objetivo y se resuelven en una concepción mental, en una producción invertida de la realidad, apelando a seres y fuerzas que son las mismas fuerzas sociales transfiguradas y que son desconocidas como tales y en su origen ideológico. El conflicto expresado en los símbolos se presenta a través de configuraciones mediadas, desplazadas y transformadas de los mismos conflictos sociales sordos. Los procesos sociales en este punto son relaciones de fuerza en acción que asumen una forma ideológica y que se consideran son válidas, verdaderas para explicar un grupo de acontecimientos: se trata de una estructuración de relaciones simbólicas del mundo.

Mito, leyenda y cuasi-mito junto con el tiempo anterior idealizado constituyen transfiguraciones de la memoria que se producen como formas de solucionar las contradicciones que no parecen solucionables, pero cuya base es real: constituyen un origen y un tiempo; cimentan el mundo para que tenga sentido, sentido que se acompaña con el de las creencias, de la identidad y de otras dimensiones de la conciencia social, como una estructura homóloga a las estructuras sociales.

CAPÍTULO XII: LA IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS DE MOGNA Y HUACO

La identidad es una forma de reconocerse y autodefinirse de los grupos sociales en un espacio natural y en un espacio cultural, social, histórico en el cual se desarrolla la existencia y que es sentido y significado individual y grupalmente con características particulares.

La identidad significa pertenencia, identificación y reconocimiento de un grupo social. Así pues comprende tres dimensiones: pertenencia a un espacio natural-social, identificación con un grupo y reconocimiento social de la actividad productiva.

Los individuos se relacionan necesariamente en la interacción cotidiana en que se realiza la existencia con aquellos que comparten contigüidad: esta es una condición de construcción identitaria, pues los individuos son de un lugar y tiempo determinados y de un espacio social, histórico y cultural, que ha sido configurado por la práctica de los hombres y mujeres, a través de generaciones pasadas.

La identidad constituye a individuos y grupos en características comunes, compartidas. Como proceso de construcción social es un proceso cotidiano e histórico de estructuras estructuradas y de estructuras estructurantes. Es producción y reproducción sociocultural, cultura internalizada-externalizada en formas simbólicas cristalizadas; como tal es reafirmación de las relaciones sociales existentes en un grupo. La identidad como configuración ideológica sustancialista, en cambio, implica la negación de las diferencias sociales de clases, la negación de la historia y la confrontación con la otredad desde una concepción de sangre, raza, patria o espíritu como abstracciones ahistóricas. Se les atribuyen características o rasgos inmodificables e inherentes. Dichos rasgos pueden ser planteados como supervivencias o *survivals* culturales, con Edward Tylor o como residuales, con Raymond Williams.

JÁCHAL: LA IDENTIDAD COLECTIVA COMO PRODUCCION HISTORICA

La identidad de Jáchal se constituyó sobre formas tradicionales en consonancia con la persistencia de formas precapitalistas junto con el desarrollo tardío del capitalismo en la región, la existencia de una economía campesina y el estancamiento económico en la región en el siglo XX. Todo ello configuró una forma cultural e identitaria particular. La persistencia de formas productivas (modo de producción) se

conjugó con la persistencia de formas de existencia (modo de vida) y con concepciones del mundo (modo de pensar). La concepción del mundo está atravesada por la tradición y el folklore (a la vez que las concepciones del mercado a través de la industria cultural) Pero los elementos configurantes comprenden formas arraigadas, persistentes, que aún tienen determinado valor en la existencia cotidiana y que son re-memoradas y conmemoradas a nivel popular e institucional.

Históricamente Jáchal fue desarrollándose desde una aguda situación de pobreza ocurrida poco después de la fundación en 1751, hasta la etapa del auge de la economía ganadera-agrícola a fines del siglo XIX. El desarrollo y dinámica capitalista a nivel nacional, con el modelo de expansión hacia afuera (1880-1930) desplazaron a Jáchal, lo condenaron al subdesarrollo, atraso y estancamiento. De la etapa de esplendor pasó a una larga etapa de estancamiento económico y subdesarrollo, dependiente de otras zonas más desarrolladas. El estancamiento económico produjo la fijación de una configuración identitaria correspondiente al último momento económico, hacia 1930, (Casas, 2004) cuando la economía ganadera de tráfico en pie había terminado pero el cultivo de trigo y la producción harinera se sostenían. Se trata de una identidad formada en el pasado pero activa aún en el presente, en los conceptos de Williams (1980). La identidad aparece como una representación fijada en una etapa idealizada: el momento en que la memoria colectiva fungió en una identidad acorde a una situación intermedia entre la clase terrateniente en descenso y del campesinado y pequeños productores que se encontraban en un momento de relativa expansión cuantitativa, ya que no de bonanza económica. Pero la configuración identitaria cristalizó en un pueblo agricultor con la imagen del trabajo solidario de la minga. Pese a la caída de la clase terrateniente perduró su peso simbólico durante un tiempo. El campesinado tuvo un acrecentamiento aunque no predominaba la economía campesina: no era ni podía ser alternativa cuando se desarrollaban relaciones capitalistas al mismo tiempo. En el paso de los cultivos extensivos a los intensivos perduraron las formas tradicionales. El departamento era agrícola; la población en su mayoría rural; las actividades económicas de la ciudad de Jáchal eran eminentemente terciarias, de pequeña escala productiva o a través del empleo estatal. Todo el siglo XX fue de ese tránsito de una formación social determinada a otra.

En Jáchal la memoria colectiva como constituyente de la identidad tiene un cierto grado de cristalización, es decir que se concretiza, logra dar una forma definida y permanente a algo que es fluctuante e indefinido. Hubo un tiempo pasado que “fue

mejor”, que fue una etapa de esplendor y que se añora. Las representaciones sociales “fijan” una imagen y un contenido que expresa el momento más importante de un pueblo que luego ha ido decayendo paulatinamente. La identidad está anclada en el pasado y actúa en el presente. El tiempo anterior es una representación mítica, un modelo a seguir o un estado al cual volver. Si el tiempo actual se considera como mezquino, de pobreza, de incertidumbre habida cuenta de la quiebra de la economía sustentada en la producción de la cebolla y en el que el desarrollo minero es reciente. La subsistencia relativa de relaciones precapitalistas, en especial en las relaciones de “alquiler” de tierras y en el trabajo familiar; el predominio de actividades rurales, la escasa o nula producción industrial, son algunos de los factores objetivos que actúan para configurar una instancia identitaria expresada en la tradición.

IDENTIDAD LOCAL EN HUACO

De las entrevistas realizadas a huaqueños acerca de su identidad se desprenden las características identitarias que se asignan a sí mismos:

La gente de Huaco es una gente tranquila, de mente sana, limpia, amplia, abierta, guapa, viril... Han pasado muchas cosas acá, en Huaco. La gente se ha enfrentado con ellas y las ha superado. (M; entrevista 2010).

Se perfila una concepción idealizada del lugar donde se vive:

Los huaqueños son buenos, por supuesto. Esa gente buena, amiga; aquí todos somos amigos, todos somos amigos. Aquí no hay diferencias, todos somos amigos... (N; entrevista 2010)

Hay familias muy humildes. Acá no hay gente adinerada, hay gente humilde con esa humildad de vivir aquí, en ese ranchito, de trabajar, de salir a buscarse la vida... La gente es muy sana... (R; entrevista 2010).

Se denota la valoración de las relaciones sociales entre los “yo- nosotros” entre los cuales se constituye la existencia. La identidad es valorada particularmente por la presencia señera del folklorista Buenaventura Luna, como veremos más adelante.

IDENTIDAD LOCAL EN MOGNA

Nosotros tan lejos y tan pobres. (N; entrevista 2010).

Es la tierra donde nacimos. Nos quedamos porque queremos a Mogna. (P; entrevista 2011).

(...) me quiero volver, no quiero irme de Mogna, no quisiera irme nunca aunque sigamos sufriendo. (L; entrevista 2011).

La gente que estamos acá vamos tirando, porque queremos a Mogna. (R; entrevista 2012).

Analizadas estas expresiones:

Tan lejos	Tan pobres	Situación social
Queremos a Mogna	Aunque sigamos sufriendo	Condición social
La tierra donde nacimos	Vamos tirando	Posición social

Por otro lado:

Somos jachalleros pero siempre decimos que somos de Mogna... Es como que estamos solos. Nosotros siempre hemos estado separados, solos. Entonces yo soy de Jáchal, yo soy de Mogna, pero nunca digo soy de Jáchal. (L; entrevista 2011).

Nosotros somos primero moquineros. Tenemos una fuerte identidad moquinera, creada, reafirmada y después somos jachalleros.” (R; entrevista 2011)

Así se expresa el localismo: no solamente significa lo propio sino también el nosotros ante el otro. El otro es lejano; prima la pertenencia local. Es una característica del campesino: la identidad local.

Por otro lado, debido a la imposición de violencia simbólica se produce una situación de subalternidad: “Somos muy cortos de palabra, muy cohibidos...No hablamos nada... Es que uno siempre está con miedo.” (P; entrevista 2010).

Que traza una actitud de subalternidad ante los otros, tanto cuando están en Mogna como cuando ellos están fuera de la localidad. Las características de la vida y de los habitantes muestra conductas que expresan la situación de pobreza y subalternidad.

Acá es una vida linda y muy tranquila. Todos somos tranquilos y humildes. (R;

entrevista 2011).

Acá con un poquito de plata uno se arregla. Nosotros tenemos lo justo y necesario. (M; entrevista 2011).

Existe un lazo invisible que los une en su existencia en la localidad:

Nosotros estamos unidos por un lazo, una fortaleza especial que nos ha permitido sobrevivir en Mogna. (E; entrevista 2010).

Y fomentada lógicamente por ese aislamiento que se dio. (M; entrevista 2010).

La identidad es momento de identificación y ponderación de características grupales que están en la cotidianeidad e inmediatez del mundo. “Todos somos tranquilos y humildes”, como una manera de definir características propias que fungen como identitarias, significa a la vez una diferenciación de los otros y del ritmo vertiginoso de las ciudades, para el modo de vida y perspectiva rural.

La identidad sufre cambios y reconfiguraciones, a través de las cuales se configuran nuevos rasgos ya que no es una entelequia o una esencia inmutable, estática e ahistórica, sino que es una producción social-cultural que cambia junto con los procesos histórico-sociales objetivos. Sufre rupturas, transfiguraciones en nuevas identidades sobre el esqueleto (por así decirlo) de la anterior. La identidad es producto de transformaciones-transfiguraciones: niega (suprime), afirma (conserva), supera (transforma) elementos de la vida social material y espiritual en el proceso dialéctico.

Los cambios de identidad se producen en relación directa y mediada a la vez con los cambios históricos. La “identidad gaucho” es propia de la etapa siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. La “identidad gaucho” es la del arriero andino de Jáchal, una forma transfigurada que es asumida como símbolo identitario.

LA IDENTIDAD COMO PERTENENCIA: EL LOCALISMO

Una de las características más destacadas de la identidad es el localismo: la relación afectiva con el lugar donde se nació, donde transcurrió la infancia, donde vivieron los padres y donde yacen los ancestros; el lugar donde se vive, donde se tiene y/o se ha heredado una propiedad; la tierra donde se trabaja. Para el campesino y el

obrero rural, que están en directa relación con el laboreo de la tierra, el lugar tiene importancia desde la propia práctica. El localismo es la recentración en un territorio geográfico y un espacio social significativo y significado. La identidad se construye desde el lugar propio donde se nació o se asumió como lugar de vida. En su expresión más desplegada, comprendería el lugar donde se vive, las relaciones sociales que se constituyen como redes, el modo de vida. Esta concepción de identidad local se plantea como instancia de la realidad del mundo material y simbólico en que se vive, donde se realiza la actividad cotidiana de producción y reproducción. En las poblaciones campesinas la identidad local está directamente en relación a la tierra, a la naturaleza y al paisaje, dada su vinculación con la tierra por su actividad productiva.

El localismo identitario llega a expresarse en una suerte de “sublocalismo”; la identificación con la localidad en que se vive: Alto Huaco, Huaco centro y Bajo Huaco o Barrio Olivares en Huaco y la Villa y Los Puestos en Mogna: existen matices de diferenciación.

La identidad local no se explica solamente como una dimensión cultural. Por un lado influye el aislamiento geográfico; la travesía, la serranía, sino también el aislamiento en el sentido de abandono político estatal. En ese sentido el localismo enuncia una forma (velada) de resistencia al otro, que no lo acompaña, que ha producido el olvido, la ausencia de políticas que estén dirigidas a cambiar su suerte o mejorar sus condiciones de existencia. Si puede plantearse el concepto de etnocentrismo de territorio como expresión de los más débiles, ese sería el localismo de estos pueblos.

Si Mogna tiene fundación el 11 de agosto de 1753, Huaco no tiene fundación pero sus tierras fueron repartidas en mercedes reales el 29 de noviembre del mismo año: si puede tomarse esa fecha como momento de inicio, ya que no de fundación, entonces Mogna y Huaco habrían comenzado al mismo tiempo como tierras entregadas y pobladas por la colonia española, aunque ya estaba habitada desde antes por pueblos originarios.

En Mogna las tierras no se otorgaron en mercedes reales sino que fueron reservadas para los habitantes indígenas. La propiedad de origen colectivo se fue individualizando posteriormente, hasta que se produjo una ruptura en la memoria sobre su origen. Su identidad está mediada por lo religioso en la doble faz de santa gaucha. Mogna es conocida y muy concurrida para la fiesta de santa Bárbara: el perfil religioso es muy destacado.

En Huaco de las propiedades otorgadas en mercedes reales quedó una sola gran propiedad (Dojorti) a fines del siglo XIX, que se fue subdividiendo posteriormente, después de 1930. Huaco no se caracteriza por su identidad religiosa, aunque de hecho es un pueblo creyente, pero hacia la década de 1990 era identificado como un “pueblo de brujas”, es decir como contrario a lo religioso católico.

La existencia de relaciones solidarias como la minga sufrió una ruptura paulatina en Huaco y se agotó hacia fines de la primera mitad del siglo XX, en Mogna permaneció hasta 1980-1990 aproximadamente, terminando de manera más brusca. El desarrollo de la forma dinero, el fin del canje como intercambio, la supresión de las formas solidarias respaldadas en los bienes de los santos, el desarrollo de la forma salario, el fin de los “criados”, indican transformaciones sociales que fundaron cambios de identidades.

La identidad se constituyó sobre la base de un relativo aislamiento de las poblaciones y en el siglo XX se vio agravado por el estancamiento económico que estaba sufriendo Jáchal. La configuración identitaria tuvo características de localismo, de valoración de lo propio diferenciándose de los sanjuaninos. Identidad localista cristalizada en un tiempo anterior que se construye desde un presente que regresa hacia el pasado, pero que a la vez sufre el peso del pasado, configurándose los rasgos particulares que luego muestran persistencia.

En Huaco ha existido un acentuado localismo, centrado en el aislamiento que tuvo por mucho tiempo, que ha ido diluyéndose parcialmente: debido a los actuales medios de comunicación y los nuevos caminos existe una relación más inmediata con el valle y la ciudad de Jáchal. El apelativo los “santa’i tierra” con que se los conocía indicaba como se los diferenciaba de los jachalleros de La Pampa y de la Villa, pero actualmente está en desuso. Este apelativo marcó una etapa identitaria de los habitantes, que estaba relacionada con una economía campesina más importante en Huaco.

Moquineros es la denominación con que se conoce a los habitantes de Mogna. En ajuste a la verdad deberían denominarse “mogneros”, pero Móquina era un nombre con que también se conocía a la localidad y que actualmente está en desuso.

En Mogna el localismo ha sido y continúa siendo más acentuado. Las políticas departamentales poco hicieron por la localidad durante siglos. Mogna estuvo abandonado a su suerte. Alejados de las rutas de tránsito, en medio de la travesía tuvo más contacto con el departamento de Albardón al sur y con el valle de Tulum. Hubo cuatro caminos históricos que fueron trasladándose paulatinamente desde el sur hacia el norte; cada camino ha ido quedando con el tiempo en desuso. Estos eran caminos

precarios, que no aseguraban una comunicación adecuada y acentuaban el aislamiento de la localidad. El último camino a Mogna, inaugurado en diciembre de 2012, comunica inmediatamente con Jáchal. Este desplazamiento paulatino, que ha abarcado más de un siglo, significa que Mogna se va integrando, en términos administrativos-políticos, con Jáchal y que va perdiendo su condición de pueblo aislado en el desierto. Denominados “hijos de la travesía [...] como los tuaregs, los misteriosos jinetes de la leyenda”, por el historiador Rogelio Díaz Costa (1972:93), los moquineros, que dicen ser jachalleros a regañadientes, estarían cambiando actualmente su punto de referencia práctico y simbólicamente hacia Jáchal.

La identidad es el momento de constitución del ser-en-el-lugar, de pertenencia. La expresión “Somos de aquí, de esta tierra” indica un sentido de pertenencia, a (y de) un determinado espacio que se valora: pertenecer es identificarse con un grupo, una cultura, e identificarse es reconocerse como parte integrante de un grupo que tiene características determinadas. Todo ello significa compartir una concepción del mundo del cual la identidad es parte constitutiva de ella. La identidad del nosotros significa la del sí mismo colectivo. Constituye una determinada manera de ver (y de verse en) el mundo: desde esta la perspectiva que construye un grupo situado en un espacio geográfico y social. La mirada del mundo es constitutiva y constituyente de la concepción del mundo desde una particular perspectiva. Es la concepción del mundo situada en un aquí y ahora, en un espacio y tiempo. Al mismo tiempo se trata de un grupo situado en una posición en la estructura social. Todo grupo social está situado y construye una perspectiva desde la posición que ocupa pero en el caso de la identidad se constituye a partir de las dimensiones sociales y culturales y las dimensiones geográficas ambientales.

La identidad es autorreconocimiento-reconocimiento: significa la constitución de un colectivo que se diferencia de otros. Yo-nosotros-los otros: decir yo-nosotros es integración; sentirse parte de un colectivo, que es un momento de la identidad; la otra parte: nosotros- los otros, por consiguiente, significa la diferenciación.

Es una identidad que se reconoce, se percibe, se dimensiona pero a medias: puede percibirse como grupo social, mas no como sujeto histórico ya que carece de una visión radical que rompa con las concepciones del mundo dominantes. Su concepción del mundo es subordinada a la estructura dominante.

Tradicción y folclore son dimensiones fundamentales de la cultura de un pueblo, son consideradas como sustratos-base de la cultura popular aunque coexistan con otras

formas culturales como la cultura de masas y su creciente poder erosivo. La pervivencia de formas de vida y las apelaciones a las formas tradicionales se expresan cotidianamente y en la fiesta más importante del departamento de Jáchal, que es la fiesta de la tradición. Esta es parte constituyente de la identidad cultural y está atravesada por los contenidos y formas de la ideología dominante y por los sectores populares en las fiestas locales que se realizan. La fiesta de la tradición tiene un número central que es la escenificación de “El fogón de los arrieros”, poesía de Buenaventura Luna. Esta representación, iniciada en Huaco, con contenido popular, posteriormente fue apropiada por una institución de la ciudad de Jáchal y convertida, en su fase más desarrollada, en un mega espectáculo.

La fiesta religiosa tradicional de Mogna les fue expropiada a sus habitantes, cambio que indica una forma de imposición simbólica y otra manera de subalternidad. La santa es simbólicamente propiedad del pueblo pero el templo, el culto y la fiesta es dirigida y controlada por la denominada Hermandad. El espacio material les ha sido expropiado, la organización del evento también. No participan en el manejo ni decisión sobre las ofrendas dejadas por los devotos. La institucionalización de la Hermandad, compuesta por empresarios no moquineros, los ha invisibilizado. Se produce de esa manera una invisibilización simbólica. Convidados de piedra en la fiesta de la santa, celebran la del santo San Nicolás en la capilla tradicional, pequeña y humilde que ellos levantaron.

El localismo campesino indica la valoración de lo propio y la identificación con la tierra. Son rasgos valorados como propios e importantes, particulares de su grupo de pertenencia, como modos de vida, tonada, acento, historia locales. La identidad significa apego y permanencia en un lugar. Para el campesino que posee tierras el apego al lugar es definitorio en sus concepciones identitarias.

Pero en las mismas regiones rurales hay una situación objetiva que impele a emigrar, en general a los jóvenes. Se trata inclusive de un mandato familiar-social no explícito que induce a marcharse del lugar. Los migrantes regresan periódicamente para acontecimientos familiares, fiestas religiosas, día de las ánimas, a la tierra natal pero este regreso puede durar hasta dos generaciones; luego se produce la pérdida de identidad y construcciones de otras identidades en nuevas generaciones. Por ello la identidad es situada, localista. Pero para quienes emigran el retorno se vuelve nostalgia, como lo dice Buenaventura Luna (fragmentos de Vallecito):

Lejos de ti...
de mi querencia...
Pobre de mí...
me paso llorando ausencias,
me paso llorando ausencias.

Y en Mogna, dice la canción de Teófilo Quiroga, moquinero:

A esa gente que se ha ido
a vivir a otro lugar.
Sé que lo quieren, lo añoran.
Hoy quisieran regresar.

La nostalgia es un sentimiento expreso que acompaña a los jachalleros (también a los huaqueños y moquineros) que han dejado su tierra natal. La emigración del territorio natal provoca un sentimiento colectivo que es de nostalgia, que los poetas y músicos han expresado y expresan continuamente. En la cultura popular y la concepción del mundo la expresión de la identificación con el terruño tiene particular importancia. El emigrar significa una pérdida. Permanecer en la propia tierra significa estar más unido a su concepción del mundo. La pertenencia constituye parte de la concepción del mundo. Emigrar a las ciudades significa asumir otras concepciones o perspectivas desde las cuales se considera de manera distinta las creencias anteriores, escribe Mannheim (1993). Pero para quienes emigran en estas regiones nunca pierden sus raíces y siempre regresan cuando pueden y muchos lo hacen hacia sus últimos años de vida.

La emigración -como planteamos anteriormente- aparece como una amenaza de disolución para los habitantes que permanecen. La emigración en las pequeñas localidades rurales relativamente aisladas es un factor de anomia latente, presente en las concepciones del mundo de huaqueños y moquineros. Mientras la expectativa en la mayoría de ciudades y pueblos es la del crecimiento poblacional, en los pueblos rurales, que tienen un escaso crecimiento vegetativo y escasa inmigración, el fantasma de la desaparición se hace presente, máxime cuando no hay perspectivas laborales o productivas. El permanecer en la tierra constituye parte de la identidad, aunque se sientan abandonados en la travesía. Al mismo tiempo hay procesos objetivos que impelen a la emigración.

Teófilo Quiroga, moquinero, quien dirige un conjunto folclórico de Mogna, es considerado por sus coterráneos “el trovador de Mogna y el decidor de las cosas y sentimientos del pueblo”. Las letras de sus canciones expresan realidades y concepciones comunes y representativas de los moquineros.

A MI PUEBLO (fragmento de canción)

En un pueblo muy humilde
de gente tradicional.
Quiero cantarle a mi pueblo
con orgullo y con amor
porque lo llevo en mi alma
y en ese pago nací yo.

PUEBLO OLVIDADO (fragmento de canción)

A mi pueblito norteño:
el progreso te ha olvidado.
Pasaron doscientos años
y te has quedado esperando.

Con ser un pueblo más pequeño es mayor la interrelación social entre todos los lugareños y el sentido de identidad es más estrecho. Los moquineros han resistido en condiciones muy adversas por siglos en su tierra. Esa resistencia es parte de su identidad: desde la propia subalternidad la identidad se constituye en parte significativa de sus existencias.

IDENTIFICACIÓN: EL GAUCHO, REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE IDENTIDAD

El gaucho fue un actor social central en el siglo XIX y considerada la expresión simbólica-ideológica de lo argentino. El gaucho es una figura social desaparecida que persiste en el tiempo. Las actividades de los hombres actuales de campo que siguen sosteniendo formas de vida que remiten al gaucho, son las bases objetivas que explican su persistencia.

Buenaventura Luna sostuvo la concepción del gaucho como forjador de la

independencia nacional que luego fue despojado por las políticas extranjerizantes. Esa concepción acompaña a la representación (el lado figurativo más concreto) del gaucho como el antecesor de los actuales pobladores campesinos-obreros como paisanos.

El gaucho es representado en forma:

- a) idealizada: como expresión del modo de ser argentino, como imagen de hombre de campo, con un pasado histórico constituyente de la nacionalidad;
- b) ideologizada: como expresión del ser y de la identidad nacional
- c) arquetípica: como modelo a imitar de lo argentino y lo telúrico. Estas representaciones se diferencian por matices.

El arquetipo del gaucho fue el Martín Fierro de Hernández, como lo plantean Carlos Astrada (1948) y Buenaventura Luna (Dojorti en Rovira, 2006). La identificación con el personaje literario está mediando al personaje real: el Martín Fierro es un arquetipo, entendido como una representación simbólica. La imagen mítica del gaucho pampeano fue construida por la literatura y reivindicada después por el nacionalismo de derecha que “lavó” al gaucho de sus connotaciones rebeldes. La concepción ideológica del gaucho como prototipo es una concepción abstracta; una forma transfigurada del real. El gaucho, de marginal social pasó a ser una figura idealizada, de representación ideológica de lo bárbaro e inculto pasó a ser la figura que expresaba el “ser nacional” argentino. Esta concepción del gaucho exalta el patriotismo, su participación en la etapa originaria de la nacionalidad, en las luchas de la independencia antes que en las luchas civiles. Este antecesor, con el que se configura la identidad, aparece relacionado -de manera transfigurada- con la comunidad.

En el campo de la literatura y de la política se produjo, en el siglo XIX, la controversia entre las distintas visiones del gaucho presentados en el libro de Hernández (Martín Fierro) y en el Sarmiento (Facundo). La discusión literaria e ideológica ha continuado en el siglo XX: Buenaventura Luna trató de terciar desde una determinada perspectiva que aunaba la defensa del gaucho con las posturas críticas a estos. La concepción dojortiana tiene un contenido nacionalista y otro difuso que contiene aspectos conservadores y otros progresistas. Si el primer contenido es menos discutible, el segundo sí lo es, ya que Dojorti realiza una caracterización doble del gaucho: por un lado lo destaca como forjador de la independencia, por el otro lo cuestiona por haber sido dirigido por los caudillos. Lo defiende como elemento fundamental de la

nacionalidad y lo considera víctima de los gobiernos oligárquicos que promovieron su dominación.

Producto del choque y coexistencia de indígenas y españoles, el gaucho fue producto del mestizaje, vivía en las fronteras de la sociedad colonial, entre -remedando a Sarmiento- la civilización y la barbarie. Hacia 1810 comenzó el proceso que habría de convertirlos de actores en las luchas de la independencia y guerras civiles de la mano de los caudillos. Desde 1860 comenzó otro proceso, por el cual sería dominado por nuevas relaciones productivas -las capitalistas- y sufriría la conversión en peón.

El gaucho de la región cuyana era distinto al de la región pampeana. El gaucho de Jáchal era puestero, criado, peón, pero fundamentalmente era arriero, hombre fundamental en la economía de tráfico de ganado. La imagen actual del gaucho es una mezcla de diversos gauchos: el autóctono y el de la pampa húmeda; el que existió y el que efectivamente es en la actualidad; el gaucho del imaginario social y el real; son representaciones simbólicas entremezcladas de la visión dominante y la visión popular; el gaucho como identificación mediatizada y el paisano (campesino-obrero rural) que existe en la vida cotidiana: todo ello se configura en la imagen del gaucho. En la actualidad la imagen del paisano, habitante rural, campesino u obrero rural, marca una solución de continuidad con el gaucho. El gaucho de la historia, de la literatura, del folclore, de una época y prácticas sociales anteriores puede perfilarse socialmente hasta principios del siglo XX: las formas culturales heredadas y conservadas son parte de la identificación con el gaucho por parte de quienes conservan formas culturales de este. En las zonas y poblaciones rurales subsisten apelaciones a “lo gaucho”, con un contenido entremezclado con las concepciones dominantes y las de sus propias experiencias y condicionamientos sociales.

Si la concepción del tiempo anterior es una expresión idealizada, la identificación con el gaucho es una forma de idealización de un sí mismo colectivo, como imagen del gaucho que está a medio camino entre la libertad y la sujeción. Su imagen apela a la historia y a la leyenda, a la memoria y a la historia, a lo vivenciado y de aprendido, a las concepciones explícitas de las prácticas rurales.

La figura del gaucho es una forma transfigurada de identidad. Las clases sociales rurales subordinadas, el campesinado y la los obreros, se identifican con este como representación social del pasado que está aún en el presente; tiene el carácter de residual en los conceptos de Williams pero también tiene el carácter de persistente: su imagen estaría encarnada (y transformada) en la figura actual del paisano. Este tiene cierta

continuidad y discontinuidad con el gaucho histórico en tanto las prácticas y el modo de vida residual-persistente de las poblaciones rurales. No se trata solamente de una configuración ideológica. El gaucho, que vivía bajo la égida de los terratenientes, como campesino o protocampesino, peón o criado, fue quien precedió al peón, al campesino, al paisano actual.

RECONOCIMIENTO COMO CAMPESINO: IDENTIDAD SOBRE LA BASE PRODUCTIVA

La identidad debe entenderse como proceso complejo de relación dialéctica entre historia personal y social, entre unidad y multiplicidad, como forma de inscribirse en un grupo.

La identidad es una producción material y simbólica colectiva de un grupo en contigüidad territorial y relacional. Se construye colectivamente sobre estructuras económicas que son subyacentes al cuerpo social. La identidad que centra a los individuos en la sociedad es la productiva. Se es en tanto la actividad económica que se desarrolla para proveer los medios de existencia y reproducir la existencia social: así se constituye la identidad laboral.

La actividad laboral, profesión u oficio (la condición socio ocupacional) define, en primera instancia, un lugar en la estructura social, la pertenencia a una clase. En zonas rurales la actividad agrícola-ganadera que define una identidad colectiva, un nosotros, a partir de una característica común a la mayoría: el reconocimiento como campesinos. Esa instancia colectiva marca una cierta indiferenciación ocupacional con respecto a la población. El ser campesino es una característica identitaria clave en una población rural. La relación directa con la tierra en la actividad agrícola-ganadera, significa identidad social, capital económico y social, pertenencia a una clase. Ser campesino implica un sentido de existencia y de vida, una definición social y autodefinición identitaria. En Huaco y Mogna la identidad ocupacional productiva es la de campesinos aunque en situación de transformación. Su identidad cultural está compuesta por un conglomerado de cultura popular mezclada con cultura de masas. Los límites entre las clases son más fluidos: campesinos, obreros rurales, trabajadores del Estado. El tránsito de una a otra condición ocupacional borra muchas diferencias, como es el caso de los campesinos semiproletarios.

Se trata de la identidad campesina en la travesía y en un valle en tránsito de cambios temporales o estructurales, de la identidad de pueblos aferrados a la tierra, de campesinos propietarios en su mayoría, pero como sea vinculados a la explotación de esta.

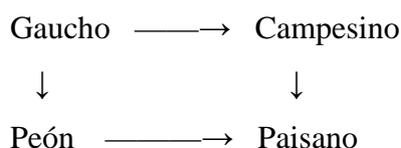
En Mogna el campesino es labrador-pastor que se semiproletariza, en Huaco es el campesino labrador que se semiproletariza, pero ya no solamente como obrero rural, sino como obrero vial y minero.

El tránsito de peón rural a obrero vial o minero es una transformación importante, que influye en su modo de vida, sus ingresos, su identidad, aunque, para quienes son propietarios, no se renuncia a su primera identidad como campesinos. Son pequeños propietarios (pastores, agricultores), obreros rurales, empleados del estado.

Mogna está atravesada por su pasado inmediato. La reventación afectó a Mogna durante veinte años. El impacto delimitó un tiempo anterior y un tiempo posterior, ya que significó cambios en la actividad económica y social profunda en la población. Esos cambios inciden en la identidad: dejaron de ser agricultores para transformarse en obreros rurales fuera de la localidad ante la imposibilidad de cultivar. La transformación de agricultores a obreros rurales golondrinas estableció otra estrategia de supervivencia fuera de la localidad.

En forma idealizada el gaucho se corresponde con ese tiempo anterior que se aproxima a la comunidad, cuya forma concreta fue la economía campesina. La comunidad no es solamente una elaboración conceptual de los sociólogos, sino que tuvo existencia -aunque no acabada ni orgánica- constituyendo un precedente en la memoria e historia de los campesinos, que quedó anclado. No es la comunidad abstracta, es la economía campesina, que contiene al campesino y al gaucho. En la forma capitalista contiene al campesino proletarizado y al obrero rural.

Los cambios de identidades pasadas a actuales:



Las identidades se expresan como identidades localistas y no como clasistas. No se constituyen en esa identidad como sujetos con historia: en todo caso son no sujetos

históricos pero sí con cierta memoria. Se entiende el concepto “no sujetos” desde una perspectiva estructural-histórica y como constitución de una voluntad política, expresión de su constitución orgánica y no de su ser-estar en situación de subalternidad.

La identidad como autopercepción, como autorreconocimiento de su propio ser en el mundo: identidad territorial, cultural, productiva. Identidad construida desde ese nosotros, que es un grupo realizado-desrealizado. Es la identidad subalterna en términos de estructura social, de historia, de actividad económica, condiciones de existencia y de territorio, siendo esta última la más visible.

Planteadas las tres dimensiones de la identidad en relación a sus posibles cambios y reordenamientos, resulta:

Pertenencia	arraigo	emigración
Identificación	afirmación	aislamiento
Reconocimiento	compenetración	desintegración

CAPÍTULO XIII:

IDENTIDAD. DOJORTI, EL POLÍTICO Y LUNA, EL FOLCLORISTA

DOJORTI, EL POLITICO Y LUNA, EL FOLCLORISTA, CONSTITUYEN LA
CONCIENCIA POSIBLE DEL CAMPESINADO DE LA TRAVESÍA

Si la santa Bárbara es la figura central en Mogna, Buenaventura Luna es la figura central en Huaco: son las figuras simbólicas fundamentales en cada localidad. La importancia de Luna desplaza de alguna manera la preeminencia de lo religioso institucional en Huaco.

A través de Buenaventura Luna se configura la identidad cultural en Huaco, desde lo tradicional y lo folclórico. Las conmemoraciones a Luna no tienen parangón en otros pueblos o localidades. El aniversario de su nacimiento (19 de enero), de su muerte (19 de julio) y el día de la tradición (10 de diciembre) significan tres conmemoraciones que convocan a uniones vecinales, escuelas, asociaciones gauchas, trabajadores de la cultura, folcloristas, admiradores de su obra y en general a los huaqueños. La ceremonia tradicional se realiza el 10 de diciembre en la tumba en el cementerio de Huaco. Luna, un incansable trabajador cultural, a través de su obra hizo conocer a su pueblo natal, influyendo a la vez en su configuración identitaria. La población lo reconoce y conmemora: raramente se verifica la identificación de la población con un poeta de esta manera. Luna es el poeta del pueblo huaqueño.

En Huaco hay una gran presencia de Buenaventura Luna. Hay gente mayor que tiene muchas anécdotas... Buenaventura Luna siempre está latente en el pensamiento de todos los huaqueños por la obra que él ha hecho en su vida. Acá todos cantan “Vallecito”. Es el himno del pueblo. (R; entrevista 2010).

Yo les contaría de Buenaventura Luna... La casa paterna de ellos, esa casa vieja que está dando la vuelta, cerca del molino viejo... Era un muchacho bueno, criado en el campo. Él, eso sí, fue desde muy chico, desde nueve años, él se ha manejau solo. (L; entrevista 2010).

A él le gustaba hablar con los labradores, los bueyes, con los dueños de las carretas, que eran los medios de transporte de ese tiempo, con el canto labriego. De esos hombres que araban... Buenaventura Luna significó mucho para nosotros. Un poeta de ley y criollo y de poca instrucción, de poca escuela. Fue echado de la escuela... (N; entrevista 2012).

Buenaventura Luna es algo trascendente en Huaco. Todos los huaqueños sabemos porque Huaco llegó al mundo, porque se lo conoce por Buenaventura Luna. Todos sabemos del bagaje cultural que dejó. (M; entrevista 2012).

La cultura es muy importante para nosotros, es fundamental a partir de Buenaventura Luna. (T; entrevista 2012).

La identidad huaqueña está formada en torno a una imagen señera y fundamental que cubre parte importante de su cultura. Luna fue resignificado popularmente y resiste los embates de la cultura de masas.

La obra de Buenaventura Luna ha realizado aportes significativos al folclore. Fue un intelectual (poeta, escritor, folclorista, político) que se identificó con los campesinos y trabajadores rurales luchando por reivindicar su cultura y transformar su situación social.

Dojorti estuvo entre distintos mundos sociales: entre su clase originaria y su identificación con los sometidos; entre la época de la economía ganadera extensiva y la economía agrícola intensiva; entre la cultura letrada y la cultura oral; entre la vida urbana de Buenos Aires y la tranquila vida rural en Jáchal; entre la poesía “cultas” y la poesía popular. Poesías, canciones, guiones de programas radiales, relatos, cuentos, son parte de su legado cultural. Sus programas radiales tuvieron gran audiencia y fueron muy significativas en la época en que la radio era el medio de comunicación social fundamental y suscitaba una importante cantidad de radiooyentes. Por ello es muy recordado y celebrado en San Juan, en Jáchal y especialmente en Huaco, donde descansan sus restos.

En Buenaventura Luna se mezclan la cultura popular y la cultura letrada. Su vida y obra se mueven en ambas dimensiones: su poesía abarca tanto los temas, las formas del habla como la manera de pensar y ser de los campesinos, que él supo comprender y las formas “cultas” de la literatura, poesía que él supo cultivar. En este caso la identidad se construye sobre las bases de la vida material y social de los habitantes y desde uno de los contenidos más importantes de su identificación simbólica con el poeta.

Eusebio Dojorti nació en 1906 en Huaco, Jáchal y falleció en Buenos Aires en 1955. Un año después sus restos fueron trasladados al cementerio de Huaco, con una larga columna de acompañantes, entre San Juan, Jáchal y su valle natal. Allí fue

recibido por su pueblo que esperaba para acompañar sus restos en el último tramo de su viaje.

Siendo hijo del terrateniente de Huaco, Ricardo Dojorti, rompió con sus orígenes de clase y desde la militancia política y luego desde la actividad cultural, defendió los peones rurales, a los criollos y gauchos. Adoptó el pseudónimo de Buenaventura Luna, tomado del nombre de un viejo gaucho subalterno de su padre. Conoció estrechamente la forma de vida y de pensar de los paisanos huaqueños y siendo muy joven recorrió distintos lugares del país trabajando en lo que se le presentaba: tuvo un acercamiento no intelectual sino vivencial con los obreros y campesinos. Todo ello explica la identificación que asumió con los desposeídos.

Su identificación y reconocimiento como pueblo la expuso en un escrito -sin fecha e inconcluso- para uno de sus programas radiales: (Fragmentos)

(...) me apelativo Buenaventura Luna porque soy pueblo. PUEBLO, en la más intensa y noble extensión de la palabra. [...] PUEBLO SOY, primero, por infinito, insobornable amor al semejante; y después, porque he sufrido la experiencia de casi todos los oficios: he sido elementalmente un fugitivo.

(...) hubiera hecho gracias a ustedes mi biografía si no fuera que ella se remata con mi alegría de no ser nada. [...] Sencillamente PUEBLO: campesino y buen cristiano [...] que no soy más que pueblo -carne sufridora de la de abajo- y que todo lo que digo (copla y refrán, décima y retruécano) sólo es del pueblo: dolor de su dolor, picardía de su inocencia y canto de su eterno canto.” (Dojorti, en Semorile, 2006:19-21)

CONCIENCIA REAL Y CONCIENCIA POSIBLE

Tomando los conceptos de conciencia real y posible de Lucien Goldmann y de intelectual orgánico de Gramsci, y aplicando la concepción de estructuras significativas del primer autor citado, abordaremos la temática de la obra y el pensamiento de Dojorti-Luna, figura señera en Huaco, que marca la identidad de ese pueblo rural.

Para Goldmann (1967) la conciencia real “es resultado de las limitaciones y desviaciones que hacen sufrir a la conciencia de clase las acciones de los diferentes grupos sociales y de los factores naturales y cósmicos. [...] La conciencia real es el resultado de los múltiples obstáculos y desviaciones que los diferentes factores de la

realidad empírica oponen y hacen sufrir a la realización de esta *conciencia posible*.” (p. 114, subrayado del autor)

Los conceptos de conciencia real y conciencia posible son:

Real es la conciencia que de hecho puede ser encontrada en la clase sobre varios temas. Su estructura y contenido varían de acuerdo a varios factores, algunos accidentales, otros relacionados con la naturaleza misma de la clase. Posible es la conciencia que la clase podría alcanzar sin cambiar su naturaleza. Para Gramsci la conciencia posible es el fundamento de la conciencia real. (Jorge Larraín, 2009:126)

Así, la conciencia posible de “*la clase para sí (opuesta a la clase en sí), el máximo de conciencia posible, expresa posibilidades en el plano del pensamiento y de la acción en una estructura social dada.*” (Subrayado del autor) (Goldmann, 1978:114). Y el máximo de conciencia posible “de una clase social constituye siempre una visión psicológicamente coherente del mundo que se puede expresar en el plano religioso, filosófico, literario o artístico” (Goldmann, 1967:98).

El campesinado no logra desarrollar por sí mismo un máximo de conciencia posible debido a sus condiciones materiales y espirituales de existencia y porque no tiene intelectuales orgánicos surgidos y formados desde el interior de la propia clase, tal que la expresen. Su visión del mundo y su conciencia real se manifiestan a través del folclore, entendido éste como la producción cultural en el marco de las determinaciones estructurales e históricas y sus condiciones de existencia.

Los aportes de Luna a la cultura popular lo convirtieron en un folclorista y poeta reconocido, rememorado y presente en la vida y la cultura de Huaco. Es un aspecto importante en esta localidad la memoria y el sentido de identidad con Buenaventura Luna. La identidad se construye sobre las bases de la vida material y social de los habitantes y desde uno de los contenidos más importantes de su identificación y de su unidad simbólica: el poeta y folclorista Luna. El pueblo de Huaco lo considera su poeta; está arraigada en la población su imagen y su herencia cultural: se sienten representados por él. La figura de Buenaventura Luna adquiere características de símbolo que expresa la identidad de Huaco.

Sus obras folclóricas expresan la conciencia posible de clase del campesinado. Sus obras literarias son trasposiciones imaginativas-creativas de la visión del mundo del

campesinado. Él expresó con coherencia lo que otros pensaban confusa y vagamente. Dio cuerpo, forma y contenido a las experiencias de vida, riquezas y pobreza de la existencia social de los habitantes de Huaco y de Jáchal de su época.

TRES TEXTOS DE BUENAVENTURA LUNA

Tomando el concepto de estructuras significativas de Goldmann realizaremos un tratamiento de obras de Dojorti-Luna, el manifiesto de la Unión Regional Intransigente, como documento político y dos poesías suyas: Vallecito y Canto a Jáchal.

Las estructuras significativas permiten abordar obras importantes de la cultura, develando su estructura interna en la comprensión y derivándolas a las estructuras más amplias de las cuales son parte y desde las cuales puede explicárselas.

“Toda conducta humana es una estructura significativa”, dice Lucien Goldmann, que puede ser descripta y comprendida en sí misma y explicada por su ubicación en una estructura más vasta. La praxis social produce estructuras en las cuales pueden ser comprendidos y explicados los fenómenos sociales. Las estructuras no son permanentes sino que tienen génesis, es decir son productos históricos-sociales: las estructuras están en proceso de cambio, de estructuración y desestructuración.

El estructuralismo genético de Goldmann se basa en que la significación de los fenómenos sociales está dada por el hecho de estar estructurados. Las estructuras significativas que son resultado de una génesis y se explican por ella. La génesis debe buscarse en una estructura más amplia que la incluye y subsume. Metodológicamente parte del análisis de una estructura significativamente propia al objeto de estudio, estructura que puede ser comprendida. Luego inserta dicha estructura en una estructura inmediatamente englobante en la cual cobra verosimilitud y explicación.

Acerca del sentir y pensar individual de un creador y su correspondencia con los grupos sociales, de acuerdo a la síntesis de la obra de Lucien Goldmann que realiza Garassa: “su peculiar modo de pensamiento o sentimiento sólo son plenamente inteligibles en su correlación interindividual, es decir en la manera en que la estructura que se expresa es común al grupo social.” (1973:203). De esta manera se correlacionan lo individual del pensamiento, las características del autor de una obra con las formas generales que se reflejan y mediatizan en la visión del mundo.

En cada grupo se desarrollan particulares estructuras significativas que gravitan en la conciencia de cada individuo. Por lo general, la estructura de una obra producida por un individuo excepcional corresponde a la estructura mental del grupo en que se integra. (Garassa, 1973:215).

El escritor produce una síntesis entre su vida personal y su sociedad cuando aprehende la totalidad de un proceso y los problemas de época. Se produce una homología de elementos situados en planos diferentes; la estructura significativa de una obra artística o política-filosófica y un grupo social.

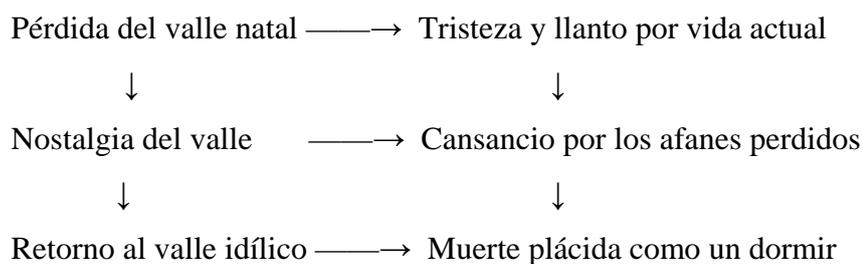
La contradicción puebla a Dojorti-Luna entre su origen social y su asunción política. Vive la contradicción de los procesos de cambios de su época y lugar. Se trata de la etapa de paso de cultivos extensivos a cultivos intensivos, que fue la forma en que se produjo el desarrollo capitalista. Él vivió la etapa de la decadencia de los terratenientes, del latifundio y la actividad ganadera, a la cual estaba sujeta la arriería y el cultivo de la alfalfa y que fueron desapareciendo en la primera parte del siglo XX. El proceso fue lento y notorio: Dojorti falleció ocho años antes de la inauguración del dique Los Cauquenes y de los cambios que se operaron directamente por esa causa en su Huaco natal: ese proceso lo vivieron y los describen los huaqueños que nacieron de la generación posterior a Buenaventura.

Vallecito es una canción muy conocida en el folclore nacional, escrita hacia 1950 y los jachalleros la consideran “el himno nacional de Jáchal”.

VALLECITO

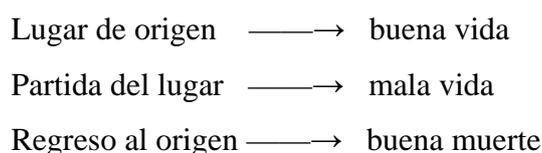
Ya no es el mismo mi valle
nublarse sus cielo vi...
y están marchitas las flores
que enamorado te di.
Te canto vallecito por recordar
tus verdes alfalfares, mi huerto en flor,
El oro de tus trigos, el manantial
y la lejana estrella que reflejó.

La estructura significativa es:



Su infancia en el valle natal, el lugar originario que se va perdiendo y olvidando con el tiempo y la emigración: “están marchitas las flores que enamorado te di” y “del antiguo canto del claro río materno sólo queda el llanto”. En su vida lejos del valle, le sucede “que de amarga vida probé la hiel” y “cuando el cansancio de mis afanes perdidos” lo agobie ha de retornar a su tierra idílica. Quiere morir en la tierra en que ha nacido en “callada mansedumbre como quien se va durmiendo”.

En síntesis:



La vida retorna al lugar idílico natal, la belleza del valle, la actividad productiva, la vida rural como un lugar en que se merece vivir.

Luna vivió esos cambios como una pérdida: el valle de su infancia, en la edad que aparece como mítica para el ser humano, la añoranza por un tiempo pasado y perdido que se valora como “mejor”. En este aspecto se manifiesta la transfiguración de la memoria en dos sentidos: de individual a colectiva y de la constitución de un tiempo “mejor” individual, que aparece luego como un tiempo social “mejor” que el actual, como un proceso de conciencia colectiva a la luz de procesos de transformación materiales. La canción expresa la nostalgia colectiva por la tierra natal, sentimiento de importancia para los jachalleros. Dice relación con la emigración, ya que ha minado a la población del departamento por prácticamente todo el siglo XX, debido al estancamiento económico, la larga crisis de hundimiento de las economías regionales, el paso del precapitalismo al capitalismo. También expresa la última etapa dorada de la clase terrateniente, la economía campesina y el modo de vida y cultura de esta frente a la vida moderna

Dentro del proceso del desarrollo desigual donde las transformaciones se producen más lentamente, Buenaventura sufre la opacidad de su situación personal dual; su clase de origen y su clase de adopción y la dualidad de estructuras objetivas que se producían en esa época.

La siguiente poesía la escribió para ser leída en 1951, para el 200 aniversario de la fundación de Jáchal. Consta de tres partes: la primera es una evocación (venid, mirad, llegad); la segunda plantea el dilema de la dualidad villa-ciudad y la tercera realiza una declaración sobre el futuro de Jáchal, como una permanencia de lo existente.

CANTO A JÁCHAL (fragmentos)

I

Venid a nuestros valles de los alcores de oro,
de las verdes dehesas y del maizal sonoro.
Veréis que el buey es dócil y amigo del jumento,
lo mismo que en los tiempos del Nuevo Testamento.
Venid para una vida de santas mansedumbres:
monjil en las casonas y bíblica en las cumbres.

Aquí sosiega el tiempo. Sin ansias ni temores
discurre la inocencia sus íntimos amores
de eglógicas venturas y acento celestial:
los pájaros columpian idilios cristalinos,
radiante canta el agua su danza de molinos,
poleo y salvia aroman el aire musical.

II

Villa antigua de patios soleados
y muy anchos portales abiertos,
de castizos recatos amurados
y sereno retiro en los huertos.

Ciudad nueva que añora la calma
de un paciente y sencillo vivir,
porque duele al crecer en su alma
la semilla de un gran porvenir.

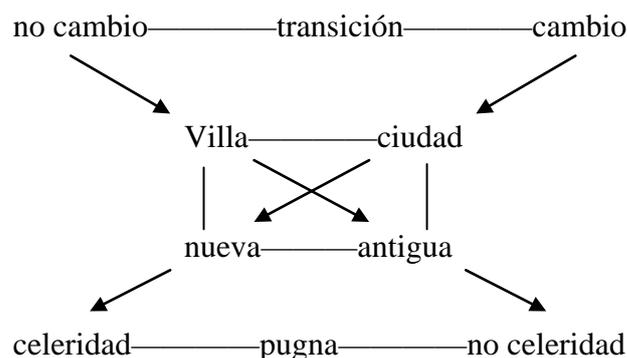
III

Que sean siempre anchos y claros tus caminos,
Fecundos tus rebaños, activos tus molinos,
Fructuoso el labradío -la huerta y el maizal-
Que no interrumpa nada tu sueño de esperanza...
Y sea incommovible el plinto en que descansa
tu noble señorío de estirpe patriarcal.

El autor realiza una idealización del pasado pero no es el pasado de la producción campesina sino el de los terratenientes: “el noble señorío de estirpe patriarcal”. Luna muestra sus contradicciones internas: su perspectiva en esta poesía se sitúa en su clase de origen. Admira a sus abuelos quienes representaban, cada uno, a las dos clases preeminentes de la sociedad local en el siglo XIX, es decir a ganaderos y arrieros. Para 1950 estas dos clases estaban prácticamente desaparecidas: había terminado el ciclo de tráfico de ganado en pie. Los arrieros desaparecieron. “Ahora tropiamos en camiones” escribió Tejada, otro poeta jachallero.

La ciudad de Jáchal en 1935 -como lo muestra un plano- era como una población de fines del siglo XIX: tradicional, de viejas construcciones de adobe, edificios públicos en torno a la plaza y casonas de la clase alta. De las 49 manzanas de la fundación original once pertenecían solamente a once propietarios; tres manzanas pertenecían a dos personas; la mitad de siete manzanas pertenecían a un siete propietarios, es decir catorce en total. Esto significaba que había una escasa división de las propiedades y que la ciudad tenía características rurales: 21 manzanas estaban destinadas al cultivo o eran baldíos. La población del departamento era de 17.129 habitantes, según el Censo nacional de 1947; 4278 personas vivían en la ciudad; constituían el 25% de la población total. Jáchal podía considerarse como una villa, antes que una ciudad. Fue declarada como tal en 1920, cuando tenía en realidad muchas características de villa.

Desarrollada esquemáticamente -sin ser acabadamente un cuadrado semiótico- la oposición que plantea Luna entre villa antigua y ciudad nueva:



La memoria constituye un tiempo anterior detenido, que es añorado -como en muchas otras culturas rurales- como algo deseable. Es una idealización del pasado, de los restos de la comunidad en que se vivió algún tiempo. Como clase subordinada en constante amenaza de pérdida, apremiadas por las formas capitalistas, se presenta en la memoria un antes como idílico; al carecer de perspectivas políticas y reales de transformar su situación, su conciencia queda anclada de alguna manera en el pasado: si no hay utopía hacia el futuro, hay forma idealizada del pasado.

El tiempo pasado como tiempo idílico es una trasposición, que produce una resignificación. En la conciencia estructurada de larga duración del campesino y del habitante de los pueblos rurales se piensa (y se añora) ese tiempo anterior. Y también significa un desplazamiento, por el cual se destacan solo los aspectos positivos ya que no se traen al presente de la memoria los aspectos negativos: la explotación, la sumisión, la pobreza que había en aquel tiempo.

Los contenidos de la obra de Buenaventura Luna pueden ser comprendidos como residuales. Lo residual es distinto de lo arcaico, aunque en la realidad son conceptos cercanos. Lo arcaico está compuesto por elementos del pasado que pueden ser observados, estudiados y a veces recreados de modo especializado, escribe Raymond Williams En cambio lo residual ha sido:

(...) formado en el pasado pero se halla en actividad dentro del proceso cultural, no sólo -y a menudo ni eso- como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente. [...] Es fundamental distinguir este aspecto de lo residual, que puede presentar una relación alternativa e inclusive de oposición con respecto a la cultura dominante, de la manifestación activa de lo residual (siendo esta su distinción de lo arcaico) que ha sido total o ampliamente incorporado a la cultura dominante. (1980, 144).

Los contenidos que no son absorbidos por la cultura dominante pero que son “vivididos y practicados sobre la base de un remanente -cultural tanto como social- de alguna porción o institución social o cultural anterior. La cultura dominante no puede permitir prácticas residuales “excesivas” -en términos de Williams (1980:146)- fuera de su control ya que pueden significar riesgos a su hegemonía. Por ello hay un proceso de “capturar” los contenidos de Buenaventura desde la cultura hegemónica para quitarle lo progresista y tratar de fijar valores centrados en el pasado.

La conmemoración de Buenaventura Luna del 10 de diciembre se reviste dentro de la tradición. Pero no debe entenderse la tradición como tal sino como una tradición selectiva, “una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social” (Williams, 1980:137).

MANIFIESTO DE LA UNIÓN REGIONAL INTRANSIGENTE

Eusebio Dojorti, como militante, tuvo una activa participación en los duros conflictos políticos de su tiempo en la provincia de San Juan; las luchas entre radicales, conservadores y bloquistas. Siendo en principio un activo militante del partido bloquista y muy cercano a su líder, Federico Cantoni, tuvo posteriormente una ruptura con éste y se separó, organizando otro partido, la Unión Regional Intransigente, en 1933.

Ese año se produjo su secuestro junto con sus compañeros del periódico “La Montaña” y luego de unos meses en que nada se sabía de su suerte, él y sus compañeros lograron huir, tomando la comisaría con la ayuda de dos policías e incautando las armas. Con serio peligro de muerte, los cuatro evadidos y los dos policías pudieron salir de la provincia de San Juan, ayudados por pobladores locales. El suceso de la toma de la comisaría fue conocido como “La revolución de Calingasta”. La nombrada revolución en realidad nunca existió, sino que fue una maniobra del gobierno de Federico Cantoni para tratar de ocultar los dramáticos acontecimientos que sucedieron en Calingasta y que tuvieron en vilo al país hasta que los fugados pudieron arribar salvos a Mendoza.

El Manifiesto de la Unión Regional Intransigente fue un programa político, en el cual Dojorti hizo la ruptura política con Federico Cantoni y desarrolló el tema que consideraba central: la caracterización social y la defensa de los trabajadores. Allí sostenía su identificación con el gaucho y el campesinado, que constituía su objeto y su

objetivo en el accionar político, que era la transformación de las condiciones materiales de existencia del hombre de campo.

La población criolla era considerada, según escribe, desde dos concepciones, la dominante y la suya. En términos tomados del manifiesto:

Población criolla	
Concepción dominante	Concepción de Dojorti
“orgánicamente incapaz, perezoso”	“el eterno explotado”
“borracho y pendenciero”	“humilde y resignado”
“ignorante y atrasado”	“de inteligencia vivaz”
“envilecido y degradado”	“de innata fuerza moral”

Sobre el tema de las clases populares, se dirimen dos sectores; quienes tratan de “borrarlos”, y quienes los defienden:

Actores opuestos	
Oligarquía conservadora	Juventud del pueblo:
Gobierno del caudillo	Vanguardia en lucha
Oposición (condescendiente)	Contenido nuevo:
Europeos dominantes	ruptura del viejo orden
	Estudio y acción

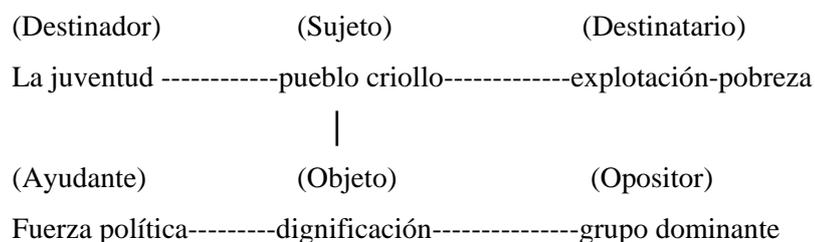
En cuanto a las tareas a desarrollar por parte de la “juventud del pueblo”:

Pueblo:	“despojado de la tierra que fue y debe ser suya.”
Juventud:	“Dignificar al criollo para no hacerlo desaparecer.”
Pueblo:	“Masa (levadura; barro) que hay que modelar.”
Objetivo:	Una cultura y nacionalidad sólida, vigorosa, perdurable.

Dojorti-Luna dio pasos políticos-ideológicos que lo llevaron a producir primero una ruptura con su propia clase y luego una segunda ruptura con el partido bloquista y su líder. Entre su clase de origen y los explotados, elige por los segundos; fue un paso importante que lo llevó a incorporarse al partido bloquista, luego a armar su propio partido y posteriormente incorporarse al peronismo, por encontrar en este nuevo

fenómeno político, la encarnación de sus ideales, de la defensa del gaucho, del peón rural y de los obreros.

De acuerdo al esquema actancial de Greimas, la lectura de los contenidos del manifiesto sería la siguiente:



El pensamiento de Dojorti es que el proceso de conversión del gaucho analfabeto en obrero rural-urbano, que vive en situación de explotación y condiciones de existencia deplorables debido a la distribución no equilibrada de la riqueza, está determinado por la dependencia económica de poderes extranjeros. Su pensamiento nacional lo ubica en el camino que planteaba el marxismo: de la liberación nacional a la liberación social. Esto se expresa en un documento escrito quince años después, en las condiciones políticas y sociales del peronismo, cuando considera que los aumentos de salarios:

(...) se presenta siempre como una concesión más o menos misericordiosa del capitalismo insensible a la suerte del hombre como identidad e indiferente a nuestro destino nacional. [...] El aumento del jornal, seguido invariablemente del consiguiente encarecimiento de la vida, no es más que una burla sangrienta inferida a nuestros trabajadores de la ciudad y del campo. En otras palabras, la libertad e independencia económica del país, está condicionada de manera inseparable a la libertad e independencia económica de todos y cada uno de sus hijos. De tal suerte, los problemas del pacífico desarrollo de las relaciones entre ricos y pobres, de la racional distribución de la tierra, del equilibrio social en suma, quedan relegados a la categoría de problemas subsidiarios, simplemente accidentales frente al gran problema de independizar efectivamente a la Nación...” (Dojorti en Semorile, 2006:75)

La conciencia posible que expresa Luna tiene amplitud y a la vez límites ideológicos: es reformista, no radicalizada. Las contradicciones que Dojorti-Luna expresa son las del campesinado. La conciencia posible que no puede articular el campesinado la desarrolla Dojorti, pero dentro de límites que son homólogos a la situación subalterna del campesinado. El campesinado tiene una conciencia real (que es

también conciencia naturalizada-alienada), la conciencia posible puede ser desarrollada por algunos de sus miembros excepcionalmente, o por miembros de otra clase, que han logrado desarrollar una formación que les permite plantear concepciones diferentes de la situación de la clase, toda vez que asumen un compromiso con el campesinado. Para Luna-Dojorti significó una conciencia lúcida y crítica sobre las estructuras existentes, pero una conciencia que a la vez estaba mediada por la concepción de su clase originaria, con la cual no pudo realizar una ruptura total.

Una síntesis de los textos analizados brevemente de Dojorti pueden plantearse de la siguiente manera:

Vallecito:

Lugar natal	→ emigración	→ regreso
Lugar idílico	→ pérdida	→ recuperación
Nostalgia	→ llanto	→ buen morir

Jáchal:

Lugar idílico	→ cambio	→ revalorización
Ciudad vieja	→ ciudad nueva	→ conflicto
Prevaleciente	→ trauma del porvenir	→ buen vivir

Manifiesto:

Gaicho noble	→ gaicho depreciado	→ salvación
Pueblo nativo	→ clase dominante	→ descomposición
Juventud del pueblo	→ dirigente corrupto	→ lucha

LA TRAVESÍA COMO ESPACIO UTÓPICO

La región desértica de la travesía comprendida entre las sierras de Valle Fértil al este, las sierras de la precordillera al oeste; por el norte llega hasta la unión de los ríos Bermejo y Jagüel y por el sur delimita con la sierra de Pie de Palo. En esta región hay tres ríos relativamente continuos que la atraviesan: el río Huaco (68 km), el río Jáchal (255 km y un caudal promedio de 9 m³/s) y el río Bermejo (1498 km). Los ríos Jáchal y

Huaco tienen alto contenido de salinidad y boro y son tributarios del Bermejo, que corre de norte a sur.

Históricamente, en las duras luchas por el poder político, después de una revolución contra el gobierno cantonista y la intervención nacional a la provincia, (21 de febrero de 1934) el Partido Demócrata Nacional, de derecha, ganó las elecciones provinciales del 14 de marzo de ese año, asumiendo el 22 de agosto.

En las elecciones provinciales de 1934, después de una revolución contra el gobierno cantonista y la intervención nacional a la provincia, ganó este partido. Los comicios fueron en marzo de 1934 y Dojorti, que desarrolló una política concentrada en Jáchal, era candidato a diputado por la Unión Regional Intransigente. El Partido Demócrata, que estaba en el poder nacional a través de elecciones fraudulentas, se impuso en elecciones al menos dudosas sobre el bloquismo y la Unión Regional Intransigente, denominada bloquistas disidentes. Eusebio Dojorti no alcanzó los votos suficientes para ser electo diputado; sacó 724 votos ante los 890 del bloquismo y los 1123 del partido Demócrata (Datos del Diario Tribuna, 17-3-1934). Era la llamada década infame, en la cual las elecciones eran ganadas por el oficialismo antes de que se realizara la votación.

En ese período la población de la travesía se organizó, con la acción de Eusebio Dojorti, para realizar una serie de reclamos. En el diario Tribuna, de San Juan, órgano del Partido Demócrata Nacional, apareció un artículo denominado “Románticos en Huaco”, en el cual se trataba irónicamente sobre la Unión Vecinal Agraria, una entidad agraria que planteaba -según el periódico- en una proclama dirigida a los pueblos de Mogna, Punta del Agua, Huaco y La Ciénaga, la abolición total de impuestos, la condonación de todas las deudas atrasadas menores de \$1200, la construcción de un desagüe colector en Mogna y la eliminación de los impuestos de 1935-1936. Según el periódico, el presidente de la Unión era un burgués apacible de pasiones moderadas, un honrado terrateniente productor de trigo que sabía que el kilo pesaba 800 gramos y el autor de la proclama era un enamorado de Juan Moreira (Diario Tribuna, 8-2-1935:6). La segunda referencia (sin nombrarlo) era a Eusebio Dojorti, quien realizó un trabajo político en la zona de la travesía colindante con su valle natal, Huaco.

Días más tarde el mismo periódico insistía sobre el tema: “Allá en Huaco: la risueña Unión Vecinal Agraria”:

Bella ilusión imposible que no habrá de encontrar oídos candorosos que lo acepten y le hagan coro y por lo tanto no podrá ganar la voluntad electoral con supercherías demagógicas de tipo campestre, estilizadas de tradición gauchesca. (Diario Tribuna: 24-2-1935).

Para entonces ya se conocía la nota del 20 de enero de 1935, firmada en Huaco, que se elevó al gobernador de la provincia, Juan Maurín, por los vecinos contribuyentes de las poblaciones de Mogna, Huaco, La Ciénaga de Huaco y Punta del Agua, en la cual se planteaba:

- 1º) Que estas apartadas regiones de la provincia no reciben, de muchos años a esta parte, el más ligero beneficio atribuible a las gestiones de los gobiernos nacionales, provinciales o municipales.
- 2º) Que la vida en estos lugares se hace cada día más difícil, toda actividad útil más estéril y, por lo tanto, el trabajo más problemático, desde que dichos gobiernos no paran en mantener estas poblaciones en el olvido y el abandono, sino que cabe atribuírseles el propósito disolvente, antisocial y antiargentino de oprimir con toda suerte de gravámenes la producción, perseguir el trabajo como un delito y castigar toda labor fecunda como a un crimen.
- 3º) Que el más leve análisis de nuestros diversos problemas sociales conduce fatalmente a la desalentadora conclusión de que a estas políticas sólo se las tiene en cuenta frente al trance forzoso del comicio y que siempre hemos sido víctimas de la burla que entraña el incumplimiento, por parte del gobernante, de las promesas que formuló como político, apremiado por el afán del triunfo en las bulliciosas vísperas electorales.
- 4º) Que las obras diversas que solicitamos por la presente traducen otras tantas imperiosas exigencias de nuestras necesidades colectivas, de urgente e impostergable solución.

Por ello solicitaban modificar el proyecto del camino a Guandacol de tal manera que pasara por la quebrada de La Ciénaga y la de Huaco, vinculando la pampa jachallera con Huaco: ese camino que era más corto, también ofrecía “la interesante perspectiva de habilitar para el turismo una de las regiones más pintorescas y atractivas”. Planteaban una reevaluación fiscal más equitativa y justa, dar por pagadas las boletas atrasadas de impuestos de la región, cuyo monto fuese inferior a cien pesos

m/n por año; la construcción en Mogna “de un cementerio, un desagüe colector y otras obras destinadas a liberar la zona cultivada del progresivo daño de las reversiones”; la construcción de una sala de primeros auxilios con un médico permanente en Punta del Agua, destinada al servicio de Mogna, Huaco y La Ciénaga y la construcción de un cementerio en La Ciénaga y otro en Punta del Agua (la primera a 25 km. y la segunda a 35 km. de Huaco, ya “que sus poblaciones tienen que trasladar sus muertos a este lugar (Huaco) por caminos escabrosos y poco menos que intransitables”.¹

La nota tiene alrededor de 925 firmas, entre ellas la de Eusebio Dojorti. Puede calcularse a grosso modo la población de la travesía en 2000-2500 habitantes para esa época, lo cual indica la importancia de la cantidad de firmantes.

El documento planteaba demandas de los habitantes de un vasto territorio donde los asentamientos humanos eran Huaco al norte, Punta del Agua al oeste, Mogna al sur y Tucunuco al oeste: las tierras desérticas de la travesía con algunos oasis, que -al parecer- Eusebio Dojorti comprendió como un espacio de construcción utópica; trató de organizar a los habitantes del desierto para luchar contra su situación de marginación. Los pocos habitantes de esa región eran los olvidados de la tierra, agravada su situación por las condiciones económicas de Jáchal en la época. La población actual puede ser calculada -agregando los escasos puesteros aislados- en menos de 1200 personas. Es una gran extensión inhóspita, poco conocida, sin agua. Solamente una ruta, la 150, en construcción, atravesará la región de este a oeste, uniendo Huaco con las sierras de Valle Fértil, a través de 80 km. aproximadamente. Esta vasta zona está amenazada por la disgregación total de los pequeños lugares habitados. Punta del Agua fue despoblándose lentamente y actualmente quedan cerca de diez personas. En la Ciénaga quedan unos doce habitantes y Tucunuco quedó despoblado hacia 1976.

La impronta de Dojorti en el documento indica otro momento de su ideario de defensa y lucha por el gaucho y los paisanos. Ello se plasmaría en el espacio de la travesía del norte sanjuanino; la tierra de los desventurados y olvidados. Esta demanda, la única que conocemos que comprenda a la región, parece significar una suerte de continuidad con la unidad cultural y territorial de los capayanes y yacampis en la rebelión de 1633, y más de un siglo después, la acción del cacique Alcane que habría:

¹ Archivo Histórico de San Juan. Misceláneas de gobierno. Carpeta 15, Documento 8.

1740: El cacique de Mogna Francisco Alcane inicia una prédica para unir a todos los pueblos capayanes en una confederación fuerte que dignifica al indígena. Así logra formar la liga de los siete pueblos de Jáchal y Valle Fértil, en el cual participan los indios desde Astica hasta Ischigualasto.²

No hemos encontrado documentos que confirmen esta aseveración, realizada por un historiador local de Valle Fértil, provincia de San Juan. Pero si damos por cierta esta acción de Alcane, nos encontramos con una solución de continuidad en la discontinuidad: Alcane y Dojorti plantearon una concepción de los habitantes de la travesía que intentaba darle unidad e identidad, constituyéndolos en sujetos; reunían a las dos poblaciones rurales objetos de nuestro estudio. No fungieron los dos intentos pero marcaron experiencias e intentos históricos de las voces de los subalternos.

DOJORTI COMO INTELECTUAL ORGÁNICO

Carlos Semorile, nieto de Eusebio Dojorti, importante estudioso y difusor de la obra y el pensamiento de su abuelo, escribe en un acápite que denomina “Antonio Gramsci en los Valles Huarpes”:

Así entendida, la intención dojortiana busca no solamente conmover sino que el oyente se empape del contenido de lo narrado, de lo que significó la masividad del compromiso popular con la causa de la revolución, de lo que representó aquella heroicidad para los hermanos que padecían un mismo yugo, de lo que debería simbolizar La Libertadora para la generosa tierra que la ofrendó. [...] Lo hace desde una mirada que ya señalamos, pero que no nos cuenta nada reiterar y refrescar, y que implica una perspectiva ciertamente particular y propia dojortiana (nos decimos una y otra vez: nos gusta el término pero además nos parece adecuado y justo) pero que tiene algunas sorprendentes similitudes con las del revolucionario y teórico Antonio Gramsci. En primer lugar, Dojorti sabe que enfrenta la contumaz difamación del discurso antinacional y antipopular: no hay más que revisar ‘a conciencia’ su Manifiesto de la Unión Regional Intransigente para ver hasta qué punto Dojorti -como Gramsci- le adjudica un relevante papel a la hegemonía cultural e ideológica de las clases dominantes (aunque él no use estos conceptos, ni lo diga con estas palabras) que primero sojuzgan moralmente para luego someter económica, política y hasta territorialmente. En segundo término, y dado que comparte con su pueblo -como pedía el italiano- “una identidad de concepción del mundo y de la vida”, trabaja a brazo partido por la reivindicación de sus paisanos sin resignar el área discursiva -o sea: la política-, a quienes la manejan con tanto interés como saña. En síntesis: Dojorti se planta frente al discurso hegemónico que busca reproducir sujetos domesticados que interiorizan las pautas culturales de sus explotadores, y

²Historia breve de Valle Fértil. Escuela N° 722, Provincia de Formosa. Documento de la escuela, inédito. Valle Fértil, San Juan.

les dice que, muy por el contrario, ellos son los ‘hombres más gauchos y más enteros de la tierra’, los verdaderos continuadores de aquellas gestas que hicieron sus abuelos gauchos. (Semorile, 2007, 76)

¿Buenaventura Luna fue un intelectual orgánico? Por su origen perteneció a la clase terrateniente, que tenía gran poder económico en Jáchal. Por su elección político-ideológica se identificó con los gauchos y campesinos. Realizó una ruptura con su clase de origen y vivió una dualidad que puede expresarse de la siguiente manera:

Campeño	Dojorti	Clase terrateniente
Gaucha	Luna	Clase subordinada

Dojorti-Luna construye una imagen ideal(izada) e ideologizada del gaucha tal que se constituye en arquetipo. Fue el hombre letrado que pudo elaborar una obra que hizo trascender al gaucha de la travesía y valles precordilleranos del norte sanjuanino y su cultura.

En una suerte de dualidad sedimentada Buenaventura Luna es él mismo una expresión idealizada del gaucha. Fue un productor de cultura y de identidad: su obra está basada en el gaucha y en los paisanos de su tiempo y en su expresión cultural; el folclore. Él conoció a los últimos gauchos y a los primeros peones, a los terratenientes en declinación y el auge de la economía campesina. Su obra poética, folclórica y política no llegó a realizar una ruptura total con su clase originaria, no expresó la lucha por transformaciones revolucionarias del campesinado pero sí la pugna por cambiar su situación económica y su condición de subordinado. En tanto su lucha cultural de rescate de la cultura de los pobladores rurales estaba devolviendo a estos su identidad a través del reconocimiento de su cultura; de ellos como los productores de sus concepciones del mundo.

Buenaventura transitó tres momentos del cambio en su región:

Hegemonía	Expansión	Desarrollo
clase terrateniente	economía campesina	capitalismo rural

En ese proceso de cambios el autor vivió la dualidad encarnada entre su nombre y su seudónimo: su ruptura con la clase de origen no fue total, como tampoco lo

hicieron los campesinos y trabajadores rurales, sino parcialmente a través de su adhesión al cantonismo primero y al peronismo después, como expresiones políticas -al menos en sus orígenes- de componentes ideológicos reivindicativos de los explotados. Supo expresar la cultura y vivencias de los paisanos y estos se identificaron con él. No llegó a ser un intelectual orgánico ya que no hubo condiciones políticas ni se produjeron asunciones ideológicas rupturistas porque el campesinado y los obreros rurales -y Dojortí con ellos- no se convirtieron en una clase con un proyecto alternativo, como se comprende en los conceptos gramscianos.

CAPÍTULO XIV: CREENCIAS SOBRENATURALES, MEMORIA E IDENTIDAD

En una ecuación posible: memoria+ creencias= identidad, como producción colectiva de lo que se es en la existencia material y simbólica, social y cultural de un grupo en un territorio y a través del tiempo.

Por otro lado otra ecuación posible es: memoria+ creencias+ identidad= concepción del mundo, al menos comprendida desde las tres dimensiones que abordamos en este trabajo.

Creencias, memoria e identidad son formas expresas, visibles, que a la vez configuran sustratos, formas no visibles. Constituyen dimensiones de la conciencia social, cuyos contenidos están estructurados y son estructurantes en diferentes niveles de concreción. Estas configuraciones tienen una estructura similar por el proceso de homología.

En este capítulo abordaremos las tres dimensiones que constituyen nuestro objeto de estudio, elaborando una síntesis.

LA SANTA Y LA BRUJA SON ENTIDADES ENFRENTADAS EN EL ESPACIO SIMBÓLICO

Santos institucionales, santos populares y brujas: estas tres clases de seres sobrenaturales comprenden tres niveles jerarquizados: cielo, tierra y subsuelo. Al mismo tiempo se ubican en distintos ámbitos espaciales: lo celestial reside en la capilla, lo popular se ubica en la población o en las inmediaciones y lo soterrado se localiza en las zonas despobladas, sin tener un lugar concreto. En Mogna la concepción religiosa, que se deriva de la institucionalidad eclesiástica y su poder simbólico de nominación, prescribe que la santa reside en el templo, el lugar significado como espacio sacralizado. La población vive alrededor de la capilla y bajo la influencia -la protección- de la santa. En la población está patente o potencialmente el desvío -el desvarío- de las creencias legítimas, (según la iglesia) y la recaída en las prácticas y creencias de la brujería, las que se localizan en zonas alejadas (la cueva, el campo, donde se realizan las salamancas, el encuentro de las brujas con el demonio). Porque, en todo caso, pertenecen a una naturaleza “salvaje”, indomable, que tiene carácter “perverso,

antisocial”. La población subalterna sumisa se subsume -valga el juego de palabras- a la protección divina; donde está la capilla, está la santa y la iglesia con su poder.

Huaco es conocida como “tierra de brujas”, lugar donde se considera que hay (o que hubo) una actividad importante de éstas. Tiene una “fama” adquirida por ello, la que se trata de olvidar: es un tema del que no se habla y aparentemente las (supuestas) actividades de brujería -y la fama- estarían aplacadas actualmente.

La brujería es una forma simbólica de ruptura social: significan lo prohibido por las instituciones dominantes y legítimas y sus prácticas son condenadas socialmente. Son creencias debilitadas y soterradas, pero que aún así persisten. Son creencias transfiguradas de conflictos sociales sordos, que no alcanzan a tener una manifestación social reconocida.

Estas creencias radican en la realización de “daños” por parte de las brujas, lo cual las relaciona con la medicina popular: quien practica “el bien” y tiende a sanar a las personas es considerada “médica”, en tanto que quien realiza “daños” es considerada bruja. Se manifiesta la configuración dual de un mundo de creencias. La medicina popular subsiste pese al predominio casi absoluto de la medicina científica, sostenida por el poder estatal, quien la legitima e institucionaliza. La medicina popular abarca un conjunto de saberes y creencias subalternas que son practicadas por los sectores subordinados. Tiene límites imprecisos con la actividad soterrada de la brujería, ya que en las creencias populares, se considera que existen enfermedades que son causadas por acciones de odio o venganza de unas personas contra otras. Son los llamados “trabajos”, por los cuales, a través de rituales mágicos o de hacerles beber o comer algo, se provocan enfermedades a personas convertidas en víctimas. Las médicas y las brujas pueden ser confundidas en sus prácticas, pero tienen funciones sociales distintas: para las creencias populares las primeras hacen “el bien” (curan), en tanto que las otras hacen “el mal” (dañan).

Las acusaciones de brujería señalan a individuos que la practicarían pero pueden afectar a un grupo social y, por extensión, a una comunidad. La brujería expresa, como forma de representación, un nudo de relaciones sociales en el interior de un grupo: lo que se manifiesta como individual es en realidad propiamente social, en tanto dicha degradación es una expresión metafórica de conflictos no develados, conflictos ocultos que tienen una manifestación desplazada.

Por otra parte estas prácticas y creencias muestran las limitaciones del poder y saber concretos que tiene un grupo para poder actuar contra situaciones y fuerzas que no

se comprenden. Ante dichas limitaciones, con la magia se cree tener el poder de actuar sobre el mundo natural y social a través de las fuerzas de otro mundo. Comprende lo que para la institución religiosa clasifica como lo ominoso e ilegítimo. La magia, la brujería y el poder maléfico significan el desorden, lo anómico, lo que implica peligros de rupturas del mundo nómico que representa y funda el poder celestial y divino, según proclama la iglesia católica. Desde esa perspectiva la brujería es condenada. La bruja es lo totalmente opuesto a la santa: las dos son expresiones dicotómicas del conflicto simbólico entre el bien y el mal; en otros términos entre el poder dominante y las fuerzas y procesos que tiendan a convertirse en peligrosos para el ejercicio de dicha dominación.

La bruja no es reductible a la santa, aunque es explicable en referencia a ella: es la fuerza soterrada negativa que enfrenta al poder simbólico sobreterrenal. Son dos esferas simbólicas opuestas, formas transfiguradas que oponen a dominantes y dominados.

Los elementos de la magia son indeterminados, según Hubert y Mauss, citados por Dianteill y Löwy:

Esta indeterminación responde al hecho de que ‘la magia es una masa viva, informe, inorgánica, cuyas partes componentes no tienen lugar ni función fijas’ (MA, pág.81). La religión ‘está organizada, administrada por un sacerdote, en tanto que la magia está fragmentada, dispersa, es inasible, pues es practicada por individuos aislados’. (2009, 95).

Los casos de mujeres descubiertas en su transformación en pájaros aparecen como anómalos pero son creídos masivamente, como expresando pulsiones colectivas. Estos casos suceden intermitentemente; eclosionan y luego permanecen subyacentes pero tienden a reaparecer cada cierto tiempo. Son leyendas rurales que se urbanizan, son receptadas inmediatamente en medios urbanos, como el de Jáchal, en que la población está en relación inmediata con el medio rural. Y las leyendas tienen forma del rumor: aparecen, se difunden, cambia una parte en tanto que otra parte permanece más estable; son creídas acríticamente en general puesto que existe una base creencial anterior que los hace plausibles. Santas y brujas son entidades reales para quienes creen en ellas. Tienen una presencia tangible pese a que existen fuertes tendencias a la racionalización.

La pervivencia de las creencias y prácticas mágicas es un hecho presente en las sociedades: “La magia como forma de conocimiento-dominio de la realidad no ha

desaparecido en el proceso de racionalización de la vida colectiva.” (Eleta, 1994, 123).

Esta autora agrega:

En la sociedad occidental moderna no solo se evidencia la presencia de residuos de prácticas y creencias mágicas (como la lectura de las vísceras animales, el mal de ojo), sino también es notorio una mayor legitimación de nuevas y viejas expresiones de tipo mágico (como prácticas de “destrabar”, videncia, cura con las manos, psicografía). (Eleta, 1994,122)

Se la considera como una expresión de la religiosidad rural, la cual tiene una realidad socio-cultural más permeable a manifestaciones de residuos culturales, escribe la misma autora, en tanto que en zonas urbanas se la identifica con parte de la religiosidad popular.

Las creencias en brujerías son remanentes subsistentes originados en un mundo preindustrial. Pueden ser consideradas como elementos “arcaicos” o como “residuales” según Williams: su persistencia en el tiempo -aunque durante lapsos de tiempo están en estado latente-, las ubican como residuales además de soterrados. Pero dichos remanentes se actualizan y tienen cierto vigor y difusión en las sociedades.

La característica central de las creencias en brujas es su carácter soterrado ya que están relativamente ocultas o adormecidas. Se ubican en un espacio casi invisible. Las creencias en brujas “rurales” y sus prácticas refieren a seres inferiores (lo humano devenido en deshumanizado) e inferiorizados (lo humano como depreciado y empobrecido). Aparecen como una forma subordinada extrema dentro de lo subordinado. Puede considerarse como una expresión que anuda los espacios más “oscuros” y las prácticas no visibles de un grupo o sociedad: estas creencias son subalternas dentro de la subalternidad.

LA SANTA Y LA GAUCHA: LA DICOTOMÍA

En la dicotomía santa-gaucha en Mogna cabría preguntarse si la representación simbólica de Martina Chapanay significa la forma gaucha de la santa Bárbara. En todo caso está subyugada a ella: un culto popular, no reconocido, combatido por la iglesia, que es apenas tolerado como un ejemplo de conversión (sumisión-subyugación) al poder de la iglesia. Por otra parte puede considerarse como la forma sublimada de la santa, como forma inconsciente que está en la cosmovisión de los moquineros.

La santa de la iglesia es la forma consolidada, institucional de la historia; funge en las concepciones del mundo subalternas como conciencia dominante internalizada. La santa Bárbara es propia del pueblo. Este es un rasgo social que atraviesa a los pueblos y ciudades, erigida como una regularidad social: los santos principales de cada capilla se constituyen en patronos de cada lugar y suscitan la devoción de sus fieles.

¿Martina es la forma gaucha de la santa? Por un lado constituye una creencia de la religión popular, tal que en realidad representa a sus creyentes: una creencia subordinada dentro de la estratificación y complejidad religiosa. Por otro lado, no ha sido legitimada por la iglesia católica, la cual niega su culto. Pero tiene vigencia y puede decirse que –metafóricamente– constituye la forma gaucha de la santa oficial; es decir, se trata de una creencia local, que está fuera del santoral católico, pero que, a la vez, en el santoral popular tiene una cierta legitimidad aunque no tenga un carácter similar al de santa Bárbara.

El culto a Selán en Huaco es otra manera de la religiosidad popular. Sería un “gaucho bueno”, que ayuda a los pobres y es querido por estos, como muchos otros gauchos mártires. No aparece aparejado con un santo, como su contrapartida o complemento.

Los cultos populares marginales de Martina en Mogna y Selán en Huaco, así como otros dispersos en el espacio geográfico de la travesía, están en proceso de extinción según algunos autores. No obstante permanecen en las creencias y prácticas populares, en tanto otras se recrean y otras nuevas se difunden.

Los pedidos que los creyentes realizan a la santa y los que hacen a la gaucha demuestran la posición subalterna de la creencia en Martina. El culto a Martina es un culto menor. Ocupa el lugar de las clases subalternas en el espacio homólogo de los sistemas simbólicos. La santa gaucha es la santa india: la figura de quien era ya legendaria en vida.

Los moquineros capayanes del cacique Alcane quisieron tener su fundación, o más bien, no ser apartados de su tierra. La permanencia y la identidad en esa tierra son anteriores a la fundación. Al realizarse esta se prohibió que los españoles vivieran en ella: Mogna quedaba restringida a los propios moquineros, sería una población de indios. Y pocos inmigrantes llegaron al lugar. Fue una población aislada y segregada, que sufrió males de todo tipo, agravados por la pobreza y el olvido estatal. La permanencia e identidad han sido características identitarias ya que, pese a la emigración, siempre hay un núcleo de población irreductible a marcharse en tanto que

otra parte regresa a ella periódicamente. Pese a las condiciones de existencia la población se resiste a abandonar el lugar. Su unidad simbólica está dada por la creencia en la protección que les otorgaría la Santa Bárbara. Y la configuración de su identidad está apoyada en la presencia subalterna de Martina Chapanay, el rostro contrario al de la Santa, pero presente en las creencias, memoria e identidad popular, porque ella representa lo negado por la cultura dominante y lo que regresa de forma transfigurada. La celebración religiosa de la santa Bárbara -más allá de la fe- es celebración transfigurada de la unidad social de un pueblo, como lo es la conmemoración anual de la fundación.

LOS SANTOS POPULARES SON EXPRESIONES TRANSFIGURADAS DE SI MISMAS DE LAS CLASES SUBALTERNAS

Los cultos populares se presentan, al principio, como anclajes territoriales de una construcción colectiva que tiene que ver con el sentido de la vida, la culpa y el sacrificio. En la mayoría de los casos, los “elegidos” para ser tomados como ejemplo son señalados por un acto injusto lo que provoca la conexión con el grupo de pertenencia y establece el camino de la devoción a través de la devoción.” (Krause, 1995:9).

Los santos populares son expresión de las concepciones que los sectores populares tienen de sí mismos. Son representaciones simbólicas de ellos mismos, de su situación subalterna, de sus valores, de los ejemplos de vida que deben ser imitados.

El mito es una forma de expresar de manera transfigurada una contradicción real, social y no una mera producción fantástica o errónea de la conciencia. El mito no es un problema derivado del lenguaje, sino que es un problema objetivo de la realidad que busca expresión y resolución en el plano ideológico y simbólico. Hay pocos mitos fundacionales, que en realidad se constituyen como leyendas. Las leyendas son relatos maravillosos de un hecho histórico transformado con elementos fantásticos. Expresan los deseos e ideales de un grupo social y constituyen parte de su concepción del mundo.

La leyenda de la llegada de la imagen de la santa Bárbara a Mogna, como momento del paso de la fundación real a la fundación religiosa (forma de iniciación), es parte constituyente de la historia del pueblo, impuesta por la forma dominante. Indicaría metafóricamente una voluntad celestial de descender a la tierra en un lugar determinado: y la creencia en la gaucha Martina significa la voluntad terrenal de un pueblo de ascender al cielo a través de uno de los suyos. Se trata de la leyenda de la india gaucha

rebelde convertida que toma forma de santidad popular. Esta es un culto popular marginal. La posición jerárquica de la santa deriva del poder social de la iglesia y por ende del poder que tuvo y tiene de imponer la creencia en su santoral. La santa es la representación local de la iglesia: la intermediaria que, por transustanciación, se convirtió en parte unida a la divinidad y que baja a la tierra en una forma de representación simbólica para amparar al pueblo desamparado por los poderes políticos y sociales terrenales. La gaucha es el poder popular recuperado de una forma simbólica que erige una santidad propia, sin tener la configuración de estructuras y sentidos más desarrollados expresados en torno a la santa por la religión oficial. La gaucha es la fuerza telúrica real que protege en la medida de sus propias fuerzas al otro, en las condiciones del desierto y la pobreza.

En las condiciones de subalternidad estas son formas en que configuran las creencias. Lo que está socialmente sumergido, dada la situación subalterna de los creyentes, está delimitado y no llega a alcanzar en forma más desarrollada, más desplegada, ya que los sectores populares no tienen teólogos, entonces el santoral gaucho se erige sobre características distintas pero alcanza a constituirse en una forma simbólica.

EL PROCESO DE TRANSFORMACIONES DE LA MEMORIA

La memoria del pasado mediato reproduce las líneas generales del proceso ya que muestra la actividad productiva y el modo de vida que han conocido las generaciones co-presentes y lo que han resguardado de generaciones precedentes, de las que se conservan memoria, indicios o huellas. Es una memoria acumulada y recreada a través de abuelos, padres e hijos sobre los acontecimientos y procesos del mundo rural que conocieron. La memoria es una constitución intergeneracional, fundamentalmente de las generaciones contemporáneas que estructuran el tiempo anterior a través de tres momentos. Reproducen de manera transfigurada el proceso de decadencia de los terratenientes, el avance del capitalismo, los cambios en la economía campesina, pero sin reconocer todo ello como un proceso histórico-estructural ni como desarrollo del capitalismo. Estas últimas son categorías de la ciencia; el pensamiento de los sectores populares tiene otros conceptos y categorías que no tienen un nivel desarrollado científico. Su concepción del proceso histórico de cambios es diferente. La memoria

reconstruye las tendencias inmediatas de los cambios pero no alcanza a aprehender el proceso histórico estructural de un desarrollo capitalista agrario retrasado, donde se evidencia su carácter desigual y heterogéneo.

La memoria no es lineal, ni es cronológica. Produce una continuidad que podemos considerar como proceso y la división del tiempo en dos momentos: un “tiempo de antes” y un “tiempo después”, dividido por una situación traumática como fenómeno interviniente que produce ruptura.

LAS SOCIEDADES RURALES Y LA MEMORIA

Las sociedades rurales se han basado en la memoria oral en la medida en que la práctica de la escritura y la lectura no estaban incorporadas a su existencia y más aún, pese a la acción alfabetizadora de las escuelas desde 1880 en adelante, tampoco está internalizada como práctica cotidiana. La memoria oral era y es la forma de expresión de los subalternos antes que la escritura. Pero con los cambios sociales y los tecnológicos circula cada vez menos la oralidad como transmisión de memoria y son cada vez menos los individuos memoriosos, destinados por delegación no impuesta por el conjunto social para ser depositarios de la memoria colectiva. Las tendencias modernas han irrumpido en la vida familiar rompiendo formas tradicionales de comunicación y de transmisión de saberes y de la memoria. Las generaciones más jóvenes están atravesados por mensajes que no se corresponden a su realidad cotidiana a través de los medios de comunicación (televisión en las localidades rurales, ya que no internet). La transmisión generacional ha cambiado. Los ancianos guardan una cierta memoria pero ya no hay delegación ni función de guardar la memoria, en tanto se produce un quiebre con las generaciones jóvenes, parte de la cual debe emigrar y cambiar los horizontes de sus concepciones del mundo. No pierden totalmente la identificación con su origen, pero están mediados por la cultura de masas que se impone sobre todos los otros tipos de discursos.

EXISTE CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD EN LA CONSTITUCIÓN DE LA MEMORIA

Existe continuidad y discontinuidad en la memoria: ciertos acontecimientos y procesos son recordados en tanto otros son olvidados. No se puede guardar memoria de todos los acontecimientos y menos resguardar la de aquellos sucedidos varias generaciones más atrás en el tiempo. Pero hay olvidos que constituyen cortes de la memoria y algunos de esos olvidos adquieren el significado de negaciones, negaciones que tienen causas en la historia, situación y posición de un grupo social que constituye la memoria.

La memoria es una dimensión de una visión más general en tanto constituyente y configurante de una concepción del mundo. Los recuerdos son la forma activa de la memoria y esta atribuye y construye significados, configura sentidos del pasado. Los olvidos, los cortes, las rupturas son discontinuidades que destruyen sentidos. La memoria se hilvana entre continuidades y discontinuidades.

La memoria histórica y la historia tienen acercamientos y alejamientos. La primera es historia recordada por los grupos en tanto ha sido vivida desde los propios cuerpos en la inmediatez de las existencias. La segunda comprende el proceso general en que se constituye la existencia de los grupos sociales. La conciencia de la inmediatez está presente en la memoria; la conciencia de la mediatez está presente en el proceso histórico estructural. La memoria es un revivir, la historia es un describir; la primera es un subjetivar, la segunda es un objetivar. “Sin duda, la memoria no es idéntica a la historia. La memoria es una fuente crucial para la historia, aun (y especialmente) en sus tergiversaciones, desplazamientos y negaciones.” (Jelin, 2002: 30).

Memoria e historia se confunden en las concepciones del mundo y del sentido común: coexisten como lo hacen las creencias sobrenaturales entre religiosidad oficial y popular. Se diferencian además como forma oral popular y como campo de la ciencia social.

Al analizar la configuración del tiempo pasado en la memoria social-histórica en Huaco se perfila una etapa anterior a la construcción del dique Los Cauquenes y otra posterior a esta. La actividad agrícola extensiva cambió por una intensiva. En la memoria social persiste la configuración de la época del cultivo de alfalfa y de trigo, cuando había diversidad de cultivos y de frutales y el valle era un vergel. El tiempo posterior ya no es idílico, son los cambios que transformaron negativamente su forma productiva y modo de vida.

En Mogna, de manera similar, se configura el perfil de un tiempo anterior a la revenición y un tiempo después de la revenición. Un pueblo agricultor se fue transformando en un pueblo de obreros golondrinas y luego en un pueblo dedicado a la cría de cabras como actividad de subsistencia. En ambos lugares se trata de la configuración de dos tiempos: tiempo 1- ruptura- tiempo 2, en el cual la ruptura irrumpe como un cambio de situación, el desarrollo de un nuevo tiempo, que es una pérdida en relación al estado anterior.

LA MEMORIA ESTATAL INDUCE OLVIDO A LOS SUBALTERNOS

Para William Rowe (2002) existe una memoria estatal y otra subalterna. La primera induce al olvido del pasado rebelde de tal manera que en un grupo desmemoriado-deshistorizado la sumisión ocupe su lugar.

La memoria estatal dominante es historia registrada y legitimada, que se impone a los pueblos como historia verdadera. Son los contenidos que imparte la escuela como aparato ideológico del Estado. Las luchas simbólicas de la iglesia -el otro aparato ideológico de Estado- contra la memoria y culto a Martina Chapanay en Mogna así como contra las brujas en Huaco, reforzadas por las instituciones subsidiarias de laicos - otro aparato ideológico basado en el voluntarismo y adhesión a la fe religiosa institucional- actúan para reforzar sentidos y rupturas, impidiendo la configuración de una memoria alternativa e imponiendo una memoria lineal y unidimensional desde la perspectiva de la hegemonía.

El trauma y la desmemoria o amnesia social también coadyuvan al olvido:

Amnesia organizada: la interrupción de los procesos de la memoria, o su reemplazo por un nuevo régimen de memoria social. En este sentido, parecería que la desmemoria suele acompañar la instauración de nuevos regímenes de la memoria, sobre todo cuando éstos se imponen con violencia. (Jelin, 2002, 34).

La cristianización efectiva de los moquineros a fines del siglo XVIII, el final del cacicazgo, el inicio del poder estatal en Mogna y Huaco aproximadamente hacia 1830-1850, la difusión acentuada del sistema educativo normalizador (y aculturador) desde 1880, bajo la ley 1420, denotan momentos de establecimientos del poder y de memorias

dominantes. Dichas memorias indican que existe una historia que escribe e imparte el sector dominante.

Si la Historia se basa en la cronología, la memoria construye el tiempo de una manera no cronológica. La continuidad cronológica se impone como un conocimiento y una concepción del mundo de las clases “cultas” y dominantes. La discontinuidad es propia de la memoria de los subalternos y se produce a través de cortes y olvidos. Los acontecimientos pretéritos memorizados se condensan en mitos y leyendas que expresan en símbolos una concepción determinada del mundo. La memoria discontinua es fragmentaria; no ofrece solución debido a las rupturas sucesivas ante la memoria estatal dominante. Los fragmentos desagregados implican la no continuidad cronológica que es una forma de memoria subalterna. No obstante ello la memoria campesina produce una cierta continuidad que comprende continuidad-discontinuidad en el proceso largo de la memoria mediata (el proceso de 50-100 años). Esta es la memoria subalterna que reconstruye una ilación de continuidad pese a los cortes y rupturas.

¿El olvido fue impuesto por el poder o fue decidido por los subalternos? Ambas situaciones indican condiciones de subalternidad: imposición por un lado y acuerdo (transacción) por el otro. O sea, aceptación de la situación como natural, en todo caso inevitable. Al decir de Bourdieu no hay dominación sin la complicidad del dominado. Los olvidos, la discontinuidad y la fragmentación son productos de la situación subalterna, por ello mismo se trata de otra manera de construir memoria en relación a los procesos históricos y las características de las poblaciones subalternas. El olvido se confunde en algunos casos con la negación.

LO OLVIDADO NO ES OLVIDADO TOTALMENTE

Si lo recordado es en cierta manera lo conmemorado, lo olvidado es lo reprimido. Se olvidan etapas y acontecimientos importantes en la vida de un pueblo. Pero lo olvidado se transforma, no desaparece totalmente.

Los olvidos significan cortes y los cortes, en determinadas situaciones, rupturas. Estos son producidos por transformaciones en la conciencia, en el proceso de hacer y ser en la existencia de grupos y generaciones. Pero hay una memoria que persiste, una memoria que es “lo que queda del pasado en la vivencia de los grupos, o bien lo que estos grupos hacen con el pasado” (Nora, citado Montesperelli, 2004:65). Pero además la memoria nunca desaparece totalmente, ya que “también desempeña una función

conservadora; debe custodiar un conjunto de huellas de manera que estén disponibles para la interpretación” (Montesperelli, 2004:124).

Por ello:

(...) los triunfos de la memoria impuesta por los vencedores y la amnesia así inducida no anulan por completo la memoria de los vencidos: permanece escondida en el saber tácito, como un trasfondo indistinto que está más acá y más allá de la familiaridad o como recuerdo que no tiene las fuerzas para transformarse en tradición” (cita de Namer en Montesperelli, 2004:58).

La memoria sobre Martina Chapanay es la memoria de su origen indígena que retorna en forma transfigurada al pueblo de Mogna. No es así lo que sucede en Huaco, donde la memoria del gaucho Selán, el gaucho milagroso, es más directamente la referencia a un pasado más cercano -y presente en la memoria- que es el del gaucho, con la cual se tiene mayor identificación.

LAS CONDICIONES DE EXISTENCIA SUBALTERNAS PRODUCEN LA DESHISTORIZACIÓN

Las condiciones de existencia condicionan la conciencia de tal manera que los sectores subalternos tienden a deshistorizar la realidad.

“Con el atraso socioeconómico, el hambre, la desocupación, la deficiente atención médica, los hacen vivir en el ‘riesgo permanente’, los grupos populares tienen tendencia a deshistorizar la realidad para conjurar el riesgo. El mundo popular subalterno necesita detener la historia, repetir la seguridad, aunque ésta genere un proceso de explotación y dominación.” (García Canclini, 1985:30).

Significa negar la historia y que lo social es histórico. Pero la historia de los procesos estructurales históricos no está incorporada a la existencia cotidiana de los subalternos, habida cuenta que las condiciones materiales de existencia y su posición social les impide, en condiciones de existencia “normales” trasvasar el horizonte de la inmediatez: “la mera continuidad de las tradiciones subalternas puede consolidar la dominación. Solo la historización, es decir la ruptura -afirma Menéndez- puede conducir a la apropiación de una alternativa.” (García Canclini, 1985:30). El concepto de ruptura para Menéndez es el de romper con las instancias que coaccionan la memoria, tal que esta aparecería paradójicamente como memoria sin historia.

En Huaco, con la entrega de mercedes reales a españoles y criollos, comenzó la constitución de fundos en el siglo XVIII. En el siglo XIX se conformó un gran feudo. Los indígenas fueron incorporados como población subalterna y se instalaron en espacios marginales. Fueron integrados como subordinados y para trabajar en los fundos. Sus descendientes mestizos fueron arrieros, criados, montoneros y después peones rurales o campesinos pobres. Hubo olvidos, cortes y rupturas de tal manera que prácticamente no quedó memoria de estos.

En Mogna las tierras fueron entregadas a los indígenas. No hubo latifundios. Los moquineros fueron campesinos propietarios en su mayoría, a medio camino entre la agricultura y la ganadería y más tarde entre la producción para comercializar y para la autosubsistencia. Posteriormente, con la derrota de las montoneras, la represión produjo coactivamente el olvido de su rebeldía. La negación del agua durante décadas en el siglo XIX por parte de los latifundistas de Tucunuco actuó como una forma de castigo y de disciplinamiento.

Las condiciones de subalternidad y la situación de existencia material actuaron en función de determinar la negación de su pasado rebelde como una forma de sobrevivir.

LAS SITUACIONES ANÓMICAS IMPLICAN RUPTURAS EN LA MEMORIA

La anomia es producto de la disgregación, de la ruptura de las relaciones que configuran modos productivos, modos de vida y modos de concebir el mundo.

En las condiciones de la travesía y de abandono estatal, sin agua para cultivar y el cierre de las posibilidades productivas y de subsistir, la vulnerabilidad social y la emigración aumentan. Ante las situaciones catastróficas, los pobladores aparecen como objetos de las fuerzas de la naturaleza pero muestran adaptación a ello, ya que tienen una concepción del mundo que los impulsa a aferrarse a la tierra. Ante las amenazas de ruptura de sus estrategias de vida buscan estrategias alternativas. En sus concepciones un fenómeno natural produce una ruptura; este fenómeno aparece como el causante aunque en realidad el proceso de cambios que los afecta haya comenzado a suceder con anterioridad.

En Mogna la revenición fue, para los pobladores, la causa que los obligó a abandonar la actividad agrícola: se perdieron las tierras, los cultivos, las semillas, las herramientas; se perdió la generación más joven que no aprendió las actividades de la

agricultura pues no podía cultivarse la tierra. El agua es escasa y muy salina para una tierra de baja calidad edafológica enclavada en medio de la travesía: el río que es la fuente de su existencia a la vez es la causa de sus males. Cuando los campesinos no pueden cultivar el monte ocupa los terrenos de labrantíos, con la revenición las viviendas se derrumban. En una población reducida la emigración de un grupo de familias significa una importante pérdida poblacional. Los agricultores debieron reconvertirse en pastores y obreros golondrinas: una extraña suerte para un pueblo de campesinos, pequeños o medianos propietarios que no pueden cultivar y que por ello sus condiciones de existencia se deterioran. La localidad es colmada por miles de promesantes desconocidos durante la fiesta religiosa y los pobladores se convierten en meros espectadores en su propio pueblo. Se encuentran en una situación de subordinación estructural que se agrava por la acción de la naturaleza. Los pobladores deben retornar a etapas de subsistencia combinadas con proletarización: ambas formas son de subalternidad.

El proceso lineal y fenoménico que aparece en Mogna:

Mogna: revenición - descampesinización - proletarización - emigración.

En Huaco: desarrollo – dique - emigración - descampesinización.

El proceso estructural histórico en las últimas décadas sería:

Desarrollo capitalista - emigración - proletarización - descampesinización

El proceso de retrocesos y pérdidas constituye una forma de reforzamiento de las relaciones de dominación pero en la crisis, aparece como situación de pérdida-disgregación- anomia para los pobladores.

LA MEMORIA SUBORDINADA EXPRESA RESISTENCIA Y A LA VEZ

LAS RELACIONES PROFUNDAS DE MANERA TRANSFIGURADA

No se trata de una conciencia reflexiva ni de un regreso al pasado. No alcanza a ser una ideología expresa sino una configuración de la memoria anclada en un tiempo que se ha conocido y que se valora como “mejor” en relación al tiempo actual, que es de cambios que han alterado la actividad productiva y el modo de la vida. Esa existencia podía presentar conflictos y problemas pero ante la incertidumbre y rupturas que produjeron los cambios sobrevenidos, aparece como algo deseable. Es memoria transfigurada que contiene un núcleo de creencias sobre un tiempo que no fue realmente

como se lo cree y recuerda, pero la memoria conserva ciertas tendencias y características principales, abstrayendo otros aspectos que pueden ser considerados negativos.

En la memoria se advierte que:

- Se presentan procesos naturales antes que sociales.
- No aparecen las relaciones históricas de propiedad sobre la tierra.
- No se plantean las relaciones de explotación como una dimensión concreta.
- No se plantean las relaciones de poder.
- No se plantea la situación de pobreza en términos de explotación.

Si ello es así se debe a que las relaciones productivas están naturalizadas. Están implícitas como parte de la sociedad pero no son enunciadas ya que se consideran obvias. Lo más visible se torna no visible. Por el proceso de naturalización deviene en opacidad y de esa manera en invisibilización. De esta manera la sociedad aparece como un orden natural, no históricosocial. Es una conciencia mediada por la naturalización de las estructuras dominantes y mediatizadas por las concepciones simbólicas dominantes que se expresan en la memoria: estructuras de la conciencia social homologadas en las estructuras de la memoria social. Lo esencial no se reconoce, ya que las relaciones estructurales históricas que fundan y explican el funcionamiento social no se reconocen. Pero a la vez las relaciones reaparecen en tanto la visión de un tiempo anterior destaca las relaciones solidarias entre los iguales, aquellos que trabajan la tierra: los campesinos.

LAS LUCHAS SIMBÓLICAS POR LA MEMORIA EXPRESAN LA SITUACIÓN DE LOS SUBALTERNOS

Existen batallas por la memoria que son luchas ideológicas-simbólicas. Hay políticas de la memoria y luchas por imponer una memoria del pasado y por el control de esta.

Sobre Mogna se impuso una doble negación: la del Estado y la de las clases dominantes. La negación del agua a los moquineros a fines del siglo XIX significaba la negación a su derecho a existir. Por 30 años los latifundistas de aguas arriba del río Jáchal regaban sus tierras realizando tomas que condenaban al último pueblo a la vera del río a quedarse sin agua, que era Mogna. El Estado no aplicó políticas de ayuda a la región durante casi un siglo. La negación del poder sobre determinadas regiones y

poblaciones produce invisibilización oficial y social de estas. Pero hay otra invisibilización que está dada por el ocultamiento propio, el que realizan los propios subalternos, tal como el de guarecerse en sus tierras en el desierto y no salir de él, estrategia heredada de Alcane, ya que hacerse visible podía implicar algún peligro de ruptura. Se trataba de sobrevivir en los pliegues (por así decirlo) del desierto para que se olvidasen de ellos. Mogna fue así el fin de todo camino, un espacio abierto a la travesía.

Huaco fue una tierra notoria, en tanto su integración a la economía de agricultura extensiva ganadera. Sus actores centrales fueron terratenientes que fueron acumulando tierras y riquezas pero posteriormente se produjo la situación contraria de minifundio extremo. El sector invisibilizado del siglo XIX fueron los criados, puesteros y campesinos sin tierra: en el siglo XX serían notorios, al menos por presencia. La economía campesina llegó a un desarrollo posible en las condiciones existentes del capitalismo retrasado con desarrollo desigual y heterogéneo.

La memoria de huaqueños y moquineros fijó un tiempo determinado produciendo así una identidad que tiene rasgos detenido de una época considerada como ideal (hacia 1930) y que es un efecto de la economía campesina.

La memoria hegemónica es la que decide cómo fue la historia. A la par existe la memoria subalterna que no es considerada historia y que es oral. Y su carácter fragmentario permite que sea crecientemente desdibujada.

Los subalternos no tienen historia reconocida, tienen solamente memoria atravesada por la condición de subalternidad. No tienen escritura como práctica incorporada ni escritores que puedan escribir ellos mismos su historia de subalternidad. Carecen de intelectuales orgánicos propios, pero aún en esas condiciones existe lucha por los contenidos de la memoria.

La producción de la memoria implica producción de sentido y por lo tanto producción de identidad de un nosotros, que está en referencia a “otros”.

La memoria comprende los recuerdos y olvidos y los regresos-retornos transfigurados. Los tres momentos están condicionados por la situación de subalternidad con lucha por imposición de contenidos. El retorno transfigurado de lo olvidado se expresa en Martina Chapanay: pueblo indio, montonera gaucha, memoria transfigurada.

LA IDENTIDAD SE CONSTRUYE SOBRE ESTRUCTURAS SUBYACENTES

La identidad sufre cambios y rupturas, que son parte de todo proceso social, pero

que son condicionadas por las formas del desarrollo capitalista y los procesos objetivos sociales. Los procesos actuales de la internacionalización del capital y su impacto específico en la región y junto con esto la difusión e imposición de la cultura de consumo estándar, la cual corroe identidades y particularismos. Las transformaciones estructurales conllevan nuevos actores y fuerzas sociales que significan replanteos en la memoria e identidad. Para que una identidad superviva deben existir prácticas concretas que las sustenten; a la vez las condiciones objetivas que condicionaron la constitución de una identidad determinada pueden haber cambiado pero pueden mantenerse en las representaciones simbólicas que las sustentaban.

LA IDENTIDAD NO ES SUSTANCIAL, ES UNA CONSTRUCCIÓN SOCIAL HISTÓRICA

La identidad es local, parte de la membrecía que es la primigenia o la más importante. Es identidad construida en un espacio natural-social: un espacio de relaciones estructurales e interaccionales, en que se constituye un “nosotros”. El reconocimiento del nosotros es expansivo y a la vez restrictivo: indica un grupo caracterizado por alguna condición auto atribuida: una inclusión y a la vez restricción en relación a quienes no son “nosotros”. Puede haber muchas identidades sociales pero se trata de privilegiar algunas o aquellas que las personas expresan abiertamente como las más importantes para ellas. La definición de un “nosotros somos esto” en una localidad implica complejas configuraciones históricas, sociales y culturales.

Memoria e identidad se coadyuvan estrechamente. La memoria afirma aspectos de la identidad. La memoria y la identidad están atravesadas por la situación en que los campesinos se encuentran en una transición lenta y prolongada por el proceso de desarrollo capitalista. La conciencia está mediada; la concepción del mundo no aprehende las relaciones sociales como relaciones sociales e históricas, sino como relaciones naturales. Por ello en su concepción fue el dique, en el caso de Huaco, y la revenición, en el caso de Mogna, los causales que produjeron cambios sociales, antes de perfilar y comprender las relaciones de producción y de dominación como causales estructurales-históricos.

La subsistencia relativa de relaciones precapitalistas, en especial en las relaciones de “alquiler” de tierras y en el trabajo familiar; el predominio de actividades rurales, la escasa o nula producción industrial son algunos de los factores objetivos que actúan para configurar una instancia identitaria expresada en formas tradicionales.

LA IDENTIDAD SE CONSTITUYE SOBRE LA BASE DE LA ACTIVIDAD LABORAL

La dimensión de pertenencia dentro de la identidad remite al espacio geográfico y social, el medio natural y a la construcción social histórica como medio humano. Pero la identidad definitoria de los habitantes es como productores, es decir, a partir de su actividad productiva. Esta es una identidad básica que define a un grupo a partir de su actividad económica fundamental, lo cual significa la identidad como grupo ocupacional y, en un sentido más amplio, como clase social. La actividad material productiva es la primera configuradora de conciencia y concepción del mundo.

Se configuran dos imágenes del campesinado: una, la real actual y la otra, la imaginada, la que pudo haber sido: el campesino tiene una imagen de sí mismo, que se localiza en un tiempo anterior.

La comunidad rural no llegó a ser un organismo social básico, pero existió y tuvo un cierto desarrollo. Significaba una limitación a la propiedad privada y el individualismo agrario concomitante del propietario campesino. La comunidad en el caso de la economía campesina que tratamos está basada en relaciones solidarias: la minga, la “vuelta de mano”, la reciprocidad.

(...) el oficio de la agricultura, que establece una relación de anclaje cultural y telúrica con la tierra está ineludiblemente construida y reconstruida socialmente en torno a una reproducción cotidiana de subsistencia material y cultural, entregando soportes psicosociales de estabilidad comunitaria y familiar.” (Díaz, 1999:9).

La sociedad moderna es una sociedad secular porque “no existe un conjunto común de creencias y prácticas morales capaz de dar un significado moral que abarque a individuos de clases sociales separadas”. (Abercrombie; Hill et alter, 1987:74).

En tanto que la comunidad rural:

(...) la idea de comunidad rural es predominantemente residual; sin embargo, en algunos aspectos limitados opera como alternativa u oposición al capitalismo industrial urbano, aunque en su mayor parte se halla incorporada, como idealización o fantasía, o como una función ociosa, exótica -residencial o escapista- del propio orden dominante. (Williams, 1980:145).

CUARTA PARTE

CONCLUSIONES

ESTRUCTURA SOCIAL Y ESTRUCTURA MENTAL

LA ESTRUCTURA SOCIAL

Huaco y Mogna son dos regiones subdesarrolladas y atrasadas: son parte de la periferia de la periferia, configurada por el desarrollo desigual y heterogéneo.

Las clases subalternas específicas son campesinos y obreros rurales. Mientras la primera es una clase originada en formaciones socioeconómicas precapitalistas y funciona como clase remanente en el capitalismo, la segunda surge con el desarrollo capitalista. Los estratos que se constituyen en la estructura social son los pequeños productores, campesinos puros y campesinos semiasalariados, minifundistas, arrendatarios y obreros rurales: una parte de los campesinos se halla en situación de subcampesinos (minifundistas) y una parte de los obreros en situación de subproletariado. Se trata de dos clases que configuran estratos sedimentados, superpuestos, confundidos entre sí: la contigüidad que ocupan en el espacio social produce que configuren modos de vida y concepciones del mundo similares. El campesinado existe como una clase social en sentido de papel o clase teórica, como lo plantea Pierre Bourdieu, pero es también una clase real en el sentido que la proximidad en el espacio real produce un conjunto de prácticas y habitus similares homólogos a la posición que se ocupa en el espacio social. Por ello los estratos contiguos tienen características en su habitus de clase y disposiciones que son similares. Lo mismo sucede con la concepción del mundo.

El desarrollo capitalista rural en el departamento de Jáchal ha sido un proceso desigual, tardío y heterogéneo. Se produjo a lo largo del siglo XX a través del paso de la ganadería a la agricultura, de la actividad extensiva a la intensiva, de la economía latifundista a la empresa capitalista, de la propiedad terrateniente a la pequeña propiedad campesina, configurándose la génesis del campesinado, el desarrollo de la economía campesina y un proceso posterior de descampesinización relativa, junto con el origen y configuración del proletariado agrícola. Al mismo tiempo se desarrollaban las relaciones capitalistas de producción con cierto atraso pero que actualmente son las dominantes en Huaco en tanto que en Mogna perdura la economía campesina. La economía campesina reviste grados de destrucción-adaptación-supervivencia y un espacio de resistencia dentro de la economía capitalista en que está inmersa.

La estructura social, definida a través del tamaño de las unidades productivas agrícolas muestra la típica configuración piramidal mayoritaria en la base de las pequeñas propiedades y su achicamiento paulatino hasta grandes propiedades en manos de pocos propietarios. Las dimensiones de posiciones y situaciones sociales muestran la condición de subordinación de campesinos y obreros rurales. La situación, posición y condición social de las clases rurales subordinadas evidencian una configuración que tiene carácter histórico y estructural.

La formación precapitalista comprendía una configuración social de terratenientes, criados, arrieros, campesinos; en su transición, con la pérdida de poder de los terratenientes y la desaparición de criados y arrieros, fueron emergiendo los campesinos y los obreros rurales, además de los propietarios medios y empresarios capitalistas. En la actual formación económica social se denotan los propietarios rurales de carácter capitalista ante los campesinos y obreros rurales. Esto es visible en la estructura social de Huaco, similar a la del resto del departamento de Jáchal, pero no es así en Mogna, donde se encuentra una mayoría de campesinos que han sufrido conversión en obreros.

El campesinado no es un campesinado típico. Una parte son campesinos en un sentido puro: no compran fuerza de trabajo y se basan en el trabajo del grupo familiar y producen en parte para subsistencia y en parte para el mercado. Se diferencian en matices de los pequeños productores pero estos no son empresarios agrícolas. Parte de los campesinos son semiasalariados; algunos trabajan como peones rurales. Se encuentran en una dualidad entre propietarios y obreros; hay una segmentación y diferenciación en distintos estratos y clases que no son opuestas y que tienen la característica común de subalternidad.

La situación y condición social de campesinos y obreros rurales se amalgaman en cierta manera: campesinos que deben proletarizarse, obreros rurales que pueden convertirse en arrendatarios de tierras, campesinos flotantes entre el trabajo en su propiedad y el trabajo en otras propiedades: todos ellos determinados por fuerzas y procesos que no pueden controlar. En consecuencia, como colectivo, se expresan en una conciencia no crítica y en la no constitución en un sujeto histórico independiente con intereses propios.

Los procesos sociales acercan en condiciones sociales de existencia a campesinos y pequeños productores (aquellos que pueden contratar eventualmente mano de obra) con los obreros rurales, aunque estos sean significativamente los más

pobres. La distancia entre ambos puede estrecharse. A la vez los campesinos sufren el proceso de campesinización y de descampesinización alternativamente, como un proceso cambiante y contradictorio en el cercano, mediano y largo plazo, que obligan a desarrollar estrategias de subsistencia alternativas.

El campesinado no es una clase principal, es subalterna. Los trabajadores rurales constituyen una clase social principal en teoría, por ser explotada por la burguesía y pequeña burguesía rural pero en su organización, movilización y conciencia no se constituyen sino como clase en sí.

La historia y la historicidad de las clases subalternas están en directa relación con el proceso histórico general y el papel que las clases desarrollan de acuerdo a sus intereses. Se trata del proceso de transformación de formas precapitalistas a formas capitalistas plenas por el cual se pasa del poder de los terratenientes (1850-1900), a la etapa de desarrollo de la economía campesina (1900-1950) y a la del predominio de la propiedad capitalista en el campo (1950-2000), en un fechado muy esquemático pero útil para comprender el proceso.

El campesinado es una clase estructural e históricamente subordinada; por ello mismo es subalterna social y políticamente. El campesinado es una clase originada en formaciones sociales precapitalistas por ello no es una clase fundamental en la formación capitalista. Está condicionada por las estructuras económicas, políticas y sociales dominantes y atravesada por la ideología dominante, aunque guardan resabios y de su origen y espacios de existencia. No es una clase en ascenso, sino una clase social en descenso que resiste de alguna manera los procesos estructurales de transformación a la que la somete el capitalismo. Como modo de producción originado anteriormente, sufre un proceso de constitución junto con el modo capitalista de producción, por lo cual se producen condiciones para su desaparición. Se configuran relaciones de producción heterogéneas que se articulan en la formación social y tendencias contradictorias.

En esas condiciones históricas y estructurales carece de un proyecto político propio que sea alternativo para el presente y para el futuro, salvo movilizaciones coyunturales por reivindicaciones inmediatas. El proceso de deterioro del campesinado se produce con el avance de relaciones salariales y de la compulsión de la economía de mercado. No ha alcanzado a desarrollar un proyecto independiente; históricamente el campesino sanjuanino se vio expresado hacia 1930-1960 en el partido Bloquista, fuerza política provincial que hizo una defensa de campesinos, peones rurales y trabajadores

urbanos. Esta fuerza política, que debió enfrentarse con el poder político nacional y la clase tradicional dominante local, con el tiempo, se transformó en una fuerza aliada con la clase dominante de carácter conservador y en un partido político funcional al poder local. La otra expresión política que concitó la adhesión de los sectores rurales subalternos fue el peronismo. Pero esta fuerza política, pese a la reivindicación ideológica-simbólica que hacía de los trabajadores -los cabecitas negras- y los cambios que pudo lograr en las condiciones laborales de estos, no significó un proyecto radical al sistema capitalista, sino un reacomodamiento de un bloque de fuerzas dentro del sistema. Una clase no necesariamente llega a configurar una conciencia crítica y disruptiva de su situación estructural y menos aún configurar una expresión política propia; las mediaciones ideológicas -sobre la base de su situación y condición de subalternidad- le impiden trascender determinados horizontes de la conciencia. El mundo social funge y cristaliza en las conciencias como un mundo de relaciones naturalizadas, tal que se explica en un plano por la propia existencia de ese mundo -la evidencia de lo que está y es, sostenida como sentido común- y en otro por la voluntad de fuerzas sobrenaturales, sustentadas por el aparato ideológico de la religión católica.

El campesinado como clase subordinada está:

- a) sujeto a relaciones de producción que determinan a la proletarización;
- b) condicionado por las estructuras de poder económico y político;
- c) carente de poder para plantearse una alternativa fuera del orden existente;
- d) atravesado por las concepciones dominantes hegemónicas;
- e) originado en una formación anterior a la capitalista;
- f) con tradición histórica de ser clase subalterna.

La clase obrera rural se encuentra en condiciones similares y aún peores de existencia. Como clase una parte está constituida por obreros rurales plenos, otra parte por campesinos que venden su fuerza de trabajo: su subalternidad es doble dentro del sistema capitalista.

Las clases subordinadas lo son en sentido estructural, social e histórico y político ideológico, expresado en su concepción del mundo. Su situación objetiva en la estructura deviene a través de la homología transfigurada en una concepción del mundo.

Si el campesinado y los obreros rurales en San Juan no tienen historia propia como clases para sí, tampoco la tienen como clases en sí. El mismo Gramsci dice que no

hay una historia de la clase campesina, ya que en todo caso ha sido mantenida sumisa por la religión y el clero. Como clase en sí tiene una identidad pero ello no significa unidad como clase con objetivos políticos propios. Si el siglo XIX expresó una cierta rebeldía, en el siglo XX expresó adhesión política al partido provincial bloquista y luego en parte al peronismo, partidos que no le reconocían un carácter propio ni reivindicaciones independientes. Desde una perspectiva extrema -consideradas como tipo ideal- su concepción del mundo estaría dominada por las concepciones hegemónicas y desde otra perspectiva extrema tendría una conciencia propia, que se configuraría en un modo de producción campesino con una cultura particular y resistente a la erosión capitalista.

PROCESO DE TRANSFORMACIONES SOCIALES

Actualmente en Huaco y Mogna se asiste a un proceso de transformación, que indica una época de transición: los procesos de campesinización- descampesinización, son dos momentos dicotómicos sucesivos y simultáneos a la vez que por distintas causas afectan a las dos poblaciones.

El proceso de descampesinización-proletarización no significa que los campesinos dejen de ser pequeños productores agrícolas, en tanto son propietarios de tierras y tengan decisión y posibilidad de volver a trabajar en ellas. Si bien algunos han abandonado la tierra por un período largo, ser agricultor constituye la identidad laboral y social de los habitantes, como un capital económico, social y simbólico. La dinámica económica y su determinación de estrategias de supervivencia provocan la forma de asalarización. Cuando se produce la etapa final de la utilidad del dique Los Cauquenes en Huaco, es cuando una parte de los productores abandonan su carácter de campesinos y se proletarizan. Al mismo tiempo se produce un cambio en los cultivos, orientándose a la producción de alfalfa, ya que la cebolla ha dejado de ser (al menos para los huaqueños como estos lo manifiestan), un cultivo factible económicamente. Podría tratarse de un cambio coyuntural pero que puede extenderse a toda la actividad y prolongarse en el tiempo.

A la vez se verifica una nueva transición con los procesos de “modernización” productiva, dentro de la llamada globalización, que afectan principalmente a Huaco, no así a Mogna. La minera trasnacional cercana a Huaco y la nueva ruta en construcción, último tramo para la ruta internacional que unirá Brasil con Chile a través de Argentina,

han significado impactos importantes que están en proceso. Mogna está apartada de todo ese proceso ya que su ubicación territorial la margina.

Como sea, los procesos impactan en las localidades. Se producen cambios laborales y cambios culturales. En los procesos de corto alcance la conciencia y la memoria social van reconstituyendo nuevas concepciones, pero no abandonan las anteriores que dan sentido y solidez a su mundo. Tratan de asimilar los procesos que se están transitando. La nueva etapa de transición implica posibles cambios en las creencias, memoria e identidad, que significarían cambios en la concepción del mundo. De todos modos el sustrato estructural básico sigue siendo el mismo. La economía campesina, subalterna a la economía capitalista agraria, se encuentra en deterioro continuo, en una tendencia de plazos temporales no definible, se acentuaría la conversión en proletarios. La descampesinización significa abandono del cultivo de la tierra, emigración, subdivisión de tierras hasta la inviabilidad productiva y asalarización. La proletarización significa la conversión en trabajadores asalariados plenamente. Estas tendencias no se confirman en la actualidad ya que el campesinado, pese a todo, se sigue reproduciendo.

CONCEPCIÓN DEL MUNDO

La concepción del mundo es la forma y contenido de la visión, comprensión y significación del mundo en que se vive y que se produce que realizan los grupos sociales en tanto que, a la vez, ese mundo los produce y que comprende también la dimensión de como los grupos sociales se perciben a sí mismos en el sentido de ser, estar y pensar en ese mundo.

La producción material supone a la vez y necesariamente, la producción simbólica-ideológica: los contenidos y la estructura de estos significan el sentido del mundo. La concepción del mundo es producción de sentido de la existencia individual y social dentro de procesos históricos sociales condicionantes. El sentido es la razón, fundamento y valoración del conjunto de relaciones que constituyen el mundo social.

El proceso material condicionante y la producción de sentido están en razón de la intergénesis y homología, expresada como mediación (el conjunto de nexos e interrelaciones transfiguradas a partir de los procesos estructurados estructurantes). El sentido es resultado de la configuración de contenidos y formas, de conocimientos y

estructuras. Estructura y contenido son productos de la actividad humana en función en que el mundo adquiere un sentido.

La producción social del mundo es producción material-social, es producción de relaciones de poder y producción de sentido del mundo (simbólica-ideológica). Los contenidos bajo una determinada estructura se presentan con determinados sentidos. A partir de la correlación entre estructuras, entendida como homología, y las mediaciones que intervienen en esta (nexos, relaciones, interrelaciones que transforman en el sentido de transfiguración las estructuras), el sentido es el resultado de contenidos y estructuras (conocimiento y configuración). Son producciones colectivas necesarias e inherentes a la intergénesis humana.

La configuración de las estructuras sociales y mentales a través de los procesos de homología y de mediación es la base de la constitución de las concepciones del mundo. En la homología de las estructuras objetivas y estructuras mentales, a través de los procesos de reflejo-mediación, sucede la aprehensión social del mundo que está pre-constituido y que es constituido -reproducido- constantemente como transformaciones-transfiguraciones en la conciencia.

Estas concepciones no son reflejos mecánicos ni productos de una imaginación incondicionada; son producciones condicionadas y mediadas por las estructuras sociales. La misma concepción mediada media a su vez sobre las estructuras que la producen y sobre las actividades de la producción material del mundo, de la concepción del mundo y la producción inmaterial del mundo.

Dicha concepción está configurada por la situación, posición y condición que ocupan las clases sociales en la estructura social-histórica. Por ello las concepciones del mundo de las clases rurales subalternas presentan las condiciones y condicionamientos de la propia base de la economía campesina y sus relaciones con la economía rural capitalista, lo cual produce una amalgama y a la vez diferenciación entre campesinos, arrendatarios y obreros rurales.

Por la amalgama o diferencia atenuada de clases que sucede en las comunidades rurales, se verifican límites fluidos entre campesinos, pequeños productores, obreros, con los tránsitos de unas situaciones sociales a otras (campesinos a obreros). El concepto de comunidad es una forma de expresión de esas relaciones. Ser campesino significa estar arraigado a la tierra a través de la propiedad y vivir del trabajo en ella.

Sobrevivieron relaciones solidarias de trabajo, las que en Huaco desaparecieron hacia 1960 y en Mogna hacia 1990. En Mogna persiste el trabajo común de la toma en el

río, en Huaco, con la construcción del dique Los Cauquenes, esta actividad comunitaria desapareció. En Mogna, la revenición determinó la imposibilidad de cultivar.

La conversión a la producción para un mercado conlleva adoptar una racionalidad económica capitalista que entra en contradicción con la mentalidad campesina de economía de reproducción simple. Los procesos cíclicos de caída del precio de la cebolla y los efectos de hechos naturales que influyen en la actividad agrícola, impuso situaciones límites a los campesinos y obreros rurales. La alternativa ocupacional se produjo a través del trabajo en las construcciones viales y la minería: Huaco cambió en pocos años. En Mogna se produjo la acentuación de la conversión en obreros rurales golondrinas. La conversión a medias en obreros implica otra forma de subordinación, esta vez bajo la relación patrón-obrero. Los procesos de proletarización marcan las diferencias que van de campesino a peón y de peón a obrero en actividades extractivas.

CONCEPCIÓN DEL MUNDO DE LAS CLASES SUBALTERNAS

La situación de subalternidad configura las características de su concepción del mundo. Dicha concepción del mundo, de acuerdo a Gramsci, es sedimentaria, fragmentaria, incoherente e inconsecuente. Por ello mismo sería estática, reificada, caótica y acrítica, en una suerte de correspondencia de uno a uno de unos conceptos con los otros. Las concepciones de las clases subalternas tienen las características explicitadas -como se ha tratado de desplegar en este trabajo- pero pese a ello también tienen características de unidad, integración, coherencia y consecuencia. Es un conjunto diverso, complejo con contradicciones y tensiones, que constituye una totalidad. Expresa, de manera condensada y difusa a la vez, las estructuras, procesos y relaciones reales en que se encuentra inmersa, como mediaciones en formas transfiguradas.

Podemos desarrollar esquemáticamente este sistema conceptual:

Sedimentaria	→ fragmentaria	→ incoherente	→ inconsecuente
Estática	→ reificada	→ caótica	→ acrítica
<hr/>			
Unidad	→integración	→ coherencia	→ consecuencia
<hr/>			

Naturalización → cristalización → apariencia → fenoménica
Estructuración → dominación → orden nómico → estabilización

La concepción del mundo subalterna es fragmentaria, disgregada, incoherente, inconsecuente, de acuerdo a las características que planteaba Gramsci, pero pese a ello, lo fragmentario tiene cierta integración, lo disgregado tiene un grado de unidad, lo incoherente guarda cierto sentido y lo inconsecuente tiene una solución de continuidad; se configura una cierta totalidad que llamaremos totalidad subalterna. No puede tener otras características dada su situación estructural histórica de subalternidad: la concepción del mundo que tienen es la real posible.

La fragmentación, disgregación, incoherencia e inconsecuencia de las creencias sobrenaturales que abarcan creencias en planos diferentes y contradictorios, expresan una suerte de complementariedad entre sí y una concepción creencial que tiene una determinada lógica que no es la del poder dominante. Dicha lógica es unidimensional y trata de imponer una sola concepción religiosa -la que es propia del mismo poder dominante- impugnando a las otras, a aquellas que se originan en los sectores subalternos, que son producidas, reproducidas, mantenidas y ejercidas por estos.

La memoria es memoria propia pero apropiada también por los procesos de inducción dominantes al olvido, de tal manera que lo recordado tiene dichos condicionamientos, en las condiciones de no poder producir su propia historia y memoria histórica, puesto que está atravesada por lo impuesto, pero conservando de manera transfigurada ciertas concepciones y representaciones propias.

La identidad social, construcción de un sí mismos, está condicionada por las relaciones (in)visibles de dominación, de tal manera que su configuración identitaria es la identificación y el reconocimiento en el nosotros, pero inficionada por las limitaciones que les impone su condición histórica y social y las relaciones de producción en que están inmersos. Es identidad subalterna, no figura un nosotros cumpliendo un papel social independiente, un proyecto propio.

Teología popular, memoria mediada e identidad subordinada constituyen entre sí una relativa unidad que es parte fundamental de la concepción del mundo determinada por las condiciones materiales y estructuras sociales: no son independientes entre sí, sino que constituyen una unidad.

EL CAMPESINADO: CONCEPCIÓN DEL MUNDO SUBALTERNA

En el pensamiento gramsciano el sentido común y el buen sentido son parte de la concepción del mundo y son elementos de la naturalización de las estructuras sociales. El sentido común está atravesado de saberes prácticos pero también de contenidos dominantes que afirman una concepción del mundo. Este, junto con el folclore y la religión, se constituyen en una visión del mundo acrítica. Las creencias y los saberes populares se corresponden con los modos de ver, sentir y obrar expresados en el folclore. Pero el folclore está inficcionado de otras manifestaciones culturales impuestas por la sociedad de mercado, de tal manera que están mezcladas, productos de imposiciones- transacciones.

En Mogna existe predominio de lo religioso, en Huaco la relación entre lo religioso y lo no religioso está dividida. En ambas localidades coexisten las creencias religiosas institucionales, populares y las mágico-creenciales. La unidad basada en el modo de vida comunal y la unidad moral expresada en rituales y símbolos religiosos está más presente en Mogna; en Huaco hay un proceso más acentuado de secularización, de inteligibilidad racional y de menor peso de los significados religiosos morales. Las diferencias de ambos pueblos rurales inciden: la estructura social en Mogna es más homogénea que la de Huaco, donde se presenta una mayor complejidad. En Huaco la existencia de un sector de propietarios no campesinos, de minifundistas y de empleados estatales muestra una mayor diversidad social que incide en una mayor diversidad del pensamiento.

En la concepción del mundo se entremezclan lo propio y lo ajeno; lo adoptado y lo impuesto ya incorporado como propio. No se construyen tipos ideales sino concepciones idealizadas en el proceso de transformación-transfiguración de lo real en el pensamiento.

La concepción del mundo es ahistórica aunque comprende procesos; está naturalizada y cristalizada, es fenoménica, no aprehende procesos estructurales como tales. Lo aparente aparece como lo esencial, lo principal como secundario.

En Huaco la causa aparente del cambio productivo para los pobladores fue la construcción del dique Los Cauquenes, que provocó la salinización del agua y por ello la imposibilidad de muchos cultivos, quedando solamente los más resistentes a la salinidad. Desde nuestra perspectiva la causa real se encuentra en los procesos estructurales históricos que llevaron al cambio de actividad económica, impuestas por

un nuevo modelo de acumulación de capital que se expandía al interior de la provincia. La integración del norte sanjuanino se realizó de forma subalterna, subsidiaria y desigual a la región preeminente del valle de Tulum. Su inclusión en la economía nacional fue tangencial, como periferia de la periferia luego de la caída general de la economía de rasgos precapitalistas.

Entre la caída de la economía anterior, la depreciación de los terratenientes ganaderos, la memoria y la identidad construyen y estabilizan un tiempo ideal-idealizado-ideologizado anclado hacia 1930 en Jáchal (y también, claro está, en Huaco y Mogna), centrado en la economía agrícola del trigo, ya que no de la alfalfa, y las actividades solidarias del trabajo campesino.

La ruptura de ese tiempo anterior para los pobladores de Mogna se debe a la reventación, pero se trata, como en el caso de Huaco, de procesos estructurales históricos de transformación.

La identidad es una constitución-construcción básica de un grupo pero no se trata de una concepción sustancialista sino que ha tenido y tiene cambios en el proceso histórico. El campesinado sufre procesos contradictorios de descampesinización-campesinización concomitantes y por etapas, determinado por los procesos del capitalismo periférico, el desarrollo desigual y los cambios tecnológicos actuales.

La identidad no es concepto inmutable y ahistórico sino que se resuelve en el carácter contrario, ya que es cambiante e histórico. La identidad se constituye a través de procesos contradictorios, de cambios y rupturas a la vez que una parte permanece. Sufre transformaciones como transfiguraciones. Conserva una parte (fija, cristalizada), supera otra y produce lo nuevo, en tanto suprime otra parte (la niega).

La identidad rural no se configura desde el modelo de la dicotomía rural-urbano como si fuese estática. Tampoco puede considerarse que la diferenciación rural-urbano haya desaparecido merced a los procesos de cambio en la producción y tecnificación del mundo rural, como se plantea en distintos trabajos pues sigue existiendo. Por ello mismo tampoco se parte, en este trabajo, de la concepción opuesta, que sería la del modelo de modernización rural, por la cual la dicotomía habría sido superada. Pero las mismas características del proceso de desarrollo desigual de hace más de un siglo están presentes actualmente en la región con características de atraso en relación a las regiones centrales. Las relaciones capitalistas llegaron con retraso y lentamente se fueron desarrollando por las resistencias de la economía de los terratenientes y la

emergencia de la pequeña propiedad campesina. Las nuevas características del capitalismo se hacen presentes cambiando paulatinamente la estructura campesina-rural.

La concepción de identidad implica un yo-nosotros-ellos, como procesos identitarios. En el proceso de constitución los grupos subalternos pierden la historia de su desposesión y por ello mismo esta se naturaliza, pero guardan memoria. El nosotros-ellos significa constituirse a partir de la diferenciación con otros, pero dicho “nosotros” no alcanza a constituirse como sujetos con historia, como sujetos políticos con proyectos e intereses que defender. En todo caso son sujetos con memoria: grupos con memoria fragmentaria de su historia y conciencia de su situación y condición social.

En la identidad local influye el aislamiento, que en Mogna es la travesía del desierto geográfico, pero que fue fundamentalmente económico, social y político. Las dificultades de acceso vial, el abandono por parte de las políticas estatales, producen una suerte de etnocentrismo de territorio, que es el localismo. La identidad en Huaco es la de un pueblo agricultor y la identidad en Mogna es la de un pueblo de agricultores-pastores convertidos posteriormente en obreros rurales golondrinas. La identidad localista es una forma de identificación en la subalternidad. La identificación con la tierra, como paisaje, como propiedad y como medio de subsistencia, es un elemento fundamental en la constitución de la identidad.

En tanto no se es sujeto dinámico de relaciones estructurales no se tiene memoria histórica desarrollada sino de una memoria subalterna, como memoria colectiva común, como construcción de una existencia grupal, no como una conciencia social, histórica y política crítica.

La memoria sobreviviente a olvidos, cortes, rupturas, es una memoria fragmentaria, inconsecuente. Es memoria cribada que delata su propia existencia, ya que -parafraseando a Marx y Engels- así como es su memoria y su identidad así son ellos. Se constituye una memoria que tiene solidez en una etapa aunque no logre explicar la esencia del proceso histórico-social, es decir las relaciones de dominación. Es la memoria que ellos tienen, la memoria posible bajo las condiciones y condicionamientos que se les imponen, en sus rupturas y silencios, en los rasgos, indicios o huellas de su memoria. En lo olvidado hay imposiciones del poder, en lo recordado transfigurado se perfila el espacio de la propia construcción del mundo.

LAS LUCHAS SIMBÓLICAS

Las luchas simbólicas son expresiones transfiguradas de las luchas sociales. Las formas simbólicas aparecen como transfiguraciones en el proceso de homologación y mediación que indican núcleos centrales significativos. Refieren a nudos de relaciones concretas transfiguradas que afectan a parte importante de la población y develan u ocultan relaciones estructurales profundas. Las formas simbólicas tienen efectos más profundos y permanentes que otras configuraciones y son más resistentes a los cambios. Tienen formas complejas que condensan significados y expresan sentidos cruciales y vigentes para un grupo social.

Los símbolos encierran contradicciones y expresan luchas por su contenido y significado. Los símbolos dominantes originados e impuestos desde las estructuras de poder, se contraponen los símbolos populares subalternos, que están en pugna, enfrentados en sus contenidos, en significaciones y sentidos. No todo símbolo es expresión de poder y/o producto de imposición sino que también puede ser de resistencia y de transacción.

La lucha por la apropiación de los símbolos es para darles un contenido determinado. La clase dominante y el aparato estatal tienen condiciones favorables de fuerza para imponer un contenido y sentido determinado; ante ello la oposición es no consciente, débil y fragmentaria. De todos modos existe alguna forma y algún grado de resistencia. En las representaciones de “lo gaucho” aparecen mezcladas las concepciones ideológicas dominantes y las concepciones subordinadas: las primeras inficionan y condicionan a las otras, pero estas últimas resisten. El resultado es una mixtura, que devela que existe un conflicto intermitente en el proceso de configuración de las estructuras estructuradas estructurantes como formas simbólicas transfiguradas. El gaucho Selán, el cuatrero rebelde asesinado por la autoridad y Martina Chapanay, la gaucha rebelde montonera, se constituyen en símbolos desde la concepción de los sectores subalternos. Y estos símbolos expresan a la vez lo que es visible y lo que está oculto.

Los símbolos muestran huellas de una lucha por la estructuración de los contenidos: la dualidad está en el símbolo, aunque parezca ser unilineal y coherente. No son unidimensionales, son bidimensionales y aún multidimensionales. Los símbolos son estructuras, configuraciones internas estructuradas por procesos sociales; son estructurantes por el poder que parecen adquirir en el proceso de transformaciones-

transfiguraciones, como si tuviesen poder por sí mismos, cuando en realidad es derivado del poder objetivo extraño y oculto.

El resultado de la mezcla de visiones contradictorias no es el de una concepción falsa, en todo caso es la concepción posible del mundo configurada dadas las múltiples determinaciones que sufre la conciencia social de los sectores subalternos.

La forma simbólica es realidad significativa transformada en representaciones donde se condensan significaciones y sentidos. La forma simbólica aúna y concentra creencias sobrenaturales, memoria e identidad como dimensiones componentes de las concepciones del mundo.

El símbolo es una forma de imposición de las concepciones sobre determinadas relaciones y de su naturalización: su apariencia y aceptación como natural. Lo que parece en el momento fenoménico de la realidad se establece como si tuviese por sí esa cualidad.

Los poderes sobrenaturales se tornan terrenales a través de la institución iglesia. Esta institución tiene poder de crear y hacer creer, de producir y reproducir creencias: el símbolo es considerado en sí mismo y abstraído de su base material y condiciones de producción concretas, tal que se presenta como dotado de fuerza en sí, con la capacidad de subyugar, de subordinar. Los símbolos subyugantes subordinantes tienen la cualidad de ser símbolos dominantes que no son puestos en cuestión. La hegemonía y la subalternidad son negadas y se afirman, en todo caso, en ordenamientos divinos y/o condiciones naturales de la existencia social.

Los símbolos producen realidad: los templos se revisten de un “aura”: los moquineros y viajeros al llegar a Mogna (y antes de partir también) entran a la iglesia para rendir culto a la santa como un ritual inevitable y casi obligatorio. Su imagen es expresión simbólica que tiene poder en sí misma para los devotos. Lo que está adherido a la imagen material, que es la representación de divinidad, tiene una densidad de significaciones y sentidos que son invisibles, pero que tienen consistencia: “eso” adherido a la imagen es la fuerza transfigurada, invisible porque está transformada en la representación ideológica-simbólica. El aura que se le atribuye es el poder del símbolo pero que en el proceso ideológico de transformación-transferencia-transfiguración parece estar dotado de una fuerza tal que está en la cosa como propia de ella, no se reconoce que le es atribuido. En la concepción del mundo este proceso es de suma importancia ya que construye gran parte de los sentidos de la existencia social.

La fuerza social productiva-creativa de las clases subordinadas se expresa a través de los santos populares. Es una manifestación del proceso de transformación-transfiguración de lo propio extrañado en lo otro, en lo contrario. La santa es lo impuesto-apropiado, la gaucha es lo propio que intentan mantener, mientras las concepciones religiosas dominantes tratan de trasvasarla para darle un contenido que no sea potencialmente peligroso. Martina Chapanay o es una bandolera sin remedio posible -figura que es caótica y anómica- o es una mujer que sufre conversión religándose (relegándose) al poder religioso. La situación anómala de la india gaucha se restituye al orden nómico que la iglesia instituye. Este contenido trata de imponerse sobre el contenido rebelde de Martina Chapanay que encarna desde la perspectiva popular.

La fuerza social material productiva no solo se refiere a los medios de producción de la existencia sino a todas las formas de organización social. La actividad, práctica y praxis humanas producen fuerzas que constituyen a la sociedad e impulsan su reproducción ampliada y no solamente en términos económicos. Pero dicha fuerza es expropiada por las estructuras de poder, las que aparecen como poseedoras de la capacidad de producir y reproducir lo social constantemente. La fuerza colectiva productiva es la que produce la sociedad. Esa fuerza les es extrañada a sus productores en el proceso que se configura como poder social extraño-extrañado, como pérdida del poder material verdadero y de la conciencia verdadera del mundo social y aparece como un poder no humano que se sobreimpone a lo humano.

Hay símbolos que constituyen en principio pares dicotómicos: santa-gaucha; gaucho-campesino; comunidad-sociedad. Otros pares no son dicotómicos sino que son los aspectos diferentes de una unidad contradictoria en movimiento: gaucho-comunidad; campesino-comunidad, no solo son variantes posibles sino combinaciones significativas de sentido.

Planteados como tríadas en una suerte de línea de continuidad de formas concretas una principal sería: santa-sociedad-campesino, en tanto que otra línea de continuidad como forma idealizada sería: Martina-comunidad-gaucho. Una tercera configuración de tres formas simbólicas sería: gaucho-comunidad-campesinado. Estas líneas de continuidad constituyen formas concentradas de creencias sobrenaturales, memoria e identidad que expresan las formas visibles y no visibles de las representaciones de las fuerzas y limitaciones en relación homóloga al poder material social del campesinado. Estas llamadas líneas constituyen formas simbólicas

condensadas de sentido, representaciones que se originan en el mundo campesino, configuraciones relativamente estables que perduran.

La santa es la protectora simbólica, entretanto existe desprotección en el mundo real. La santa es la forma icónica de la dominación, la forma imagen del poder que sin embargo aparece desprendida de relaciones sociales dada su investidura. Pero dentro de la misma es resignificada por los sectores populares que le asignan otras características.

La concepción del gaucho es simbólica, como lo es de la santa, la gaucha y la bruja. El gaucho es un arquetipo precedente que tiene una cierta continuidad en el paisaje del presente, lo cual permite la identificación con este. Martina, Celan y Luna son modelos del gaucho que expresan relaciones solidarias similares a las de la comunidad. Martina constituye un nudo central: condensa creencias sobrenaturales, memoria e identidad en conjunto. Con esas características condensadas constituye una forma simbólica.

LA COMUNIDAD COMO FORMA SIMBÓLICA

La forma particularizada de la comunidad es la economía campesina. La economía campesina es la base material de constitución de la forma simbólica de comunidad. La concepción idealizada se basa en un pasado vivido, presente aún en la memoria como parte de la concepción del mundo campesino. La comunidad-economía campesina de origen precapitalista que perdura ante el desarrollo capitalista y el proceso de ruptura de las relaciones entre la pequeña propiedad y la solidaridad campesina. La comunidad campesina es la forma simbólica de una configuración idealizada-ideologizada, que no está como proyecto hacia el futuro sino que está en el pasado, un pasado deseable como expresión “compulsiva” interior subconsciente de los intereses del campesinado. Para el campesino la comunidad es un pasado casi mítico: una forma simbólica social de ellos mismos.

La comunidad significaba relaciones sólidas; lo que existe actualmente es una conciencia (con)memorativa, en tanto idealización del trabajo y las relaciones solidarias como contrapuestas a las de la sociedad presente. Los sectores subalternos no conocen los conceptos teóricos que explican el proceso de cambios en sentido estructural histórico, sino que se lo explican como proceso natural del fluir de un orden social.

La conciencia del tiempo anterior, del pasado mediato, no implica un propósito definido de un retorno al pasado, pero indica que el tiempo presente es de dislocación e

incertidumbre. No se plantea un proyecto regresivo ya que no se trata de un proyecto político. Las representaciones políticas de los campesinos y obreros rurales están mediadas y, en tanto su situación subalterna, no expresan intereses propios. Pero, compelidos por las fuerzas económicas capitalistas, se plantean una forma ideal de relaciones, contrarias a las del individualismo y de las reglas de juego del mercado, de las cuales son víctimas: las relaciones comunitarias de solidaridad y comunidad.

Las alternativas de relaciones posibles entre clases son tres:

- Comunidad de campesinos en relación subordinada al poder terrateniente;
- comunidad de campesinos coexistiendo con el poder terrateniente y
- comunidad de campesinos independientes.

La memoria histórica expresa la primera y la segunda alternativa, en tanto que la tercera es la situación idealizada, configurada como forma simbólica, desde la perspectiva de los campesinos.

En la memoria de huaqueños y moquineros se destacan las relaciones de solidaridad de otrora pero no aparecen visibles de igual manera las relaciones de explotación y de sojuzgamiento: estas aparecen en el horizonte de su memoria pero diluidas: la visibilización de las relaciones sociales se enuncian sobre la solidaridad. Se valora el trabajo como relación directa con la naturaleza, la tenencia de trabajo y los medios de trabajo pero desprovistas de las relaciones de explotación. Las relaciones de trabajo solidarias son destacadas y valoradas. La concepción es la de pequeños productores que intercambian sus productos a través del canje; del trabajo familiar que provee gran parte de lo que necesita el grupo para reproducir la existencia, del trabajo solidario (minga) entre los campesinos, de las contraprestaciones (“vuelta de mano”), de la ayuda para los necesitados a través del banco de semillas y/o animales de un fondo común, de los compadrazgos, de la valoración de relaciones parentales, de los trabajos colectivos como las tomas de agua en el río.

LA COMUNIDAD-ECONOMÍA CAMPESINA NO ES UNA UTOPIA NI UNA IDEOLOGÍA

La concepción de comunidad es una forma de expresión sorda de rebeldía de los subalternos. Es valorativa ya que expresa los intereses y pulsiones de un grupo social y

permite reconocer sus valores fundamentales en un momento determinado. Es potencialmente crítica ya que desde los elementos del pasado revela las desigualdades del presente.

¿La comunidad campesina es una utopía regresiva o una utopía posible? Refiere a un estado anterior que no llegó a desplegarse, a configurarse en sus posibilidades, ya que la economía campesina no llegó a constituirse en un modo de producción independiente, sino que se configuró como subordinado. La concepción no se despliega como ideología: es un símbolo de lo posible sin configuración ideológica que implique acción política. No se trata de la concepción sobre un mundo retardatario centrado en el pasado sino afirmado sobre una realidad del que aún están presentes restos de sus elementos. Los habitantes son de este tiempo, atravesados por los distintos discursos de la actualidad y la presencia de la tecnología y cultura mediática, realidad compleja a la cual se adaptan pero en la cual tratan de conservar un lugar y un tiempo propios.

La economía campesina se encuentra a medio camino entre las relaciones precapitalistas y las capitalistas, subordinada en principio a las primeras en una situación de configuración protocampesina y luego en otra etapa de desarrollo del campesinado dentro de las relaciones capitalistas. El campesinado no es una clase que albergue proyectos alternativos que signifiquen un cambio de su situación social en la estructura. Es una clase amenazada de ser expropiada estructuralmente de la tierra y convertirse en obreros rurales: se encuentra entre dos modos de producción. No es una clase con futuro que se exprese en un proyecto político propio y está amenazada en sus bases de existencia, por ello tiende a concebir el mundo anterior como ideal. Es una línea tenue; no tiene mayor firmeza porque no es una clase con proyecto independiente ni es, por tanto, clase en el sentido que plantea Marx, como clase para sí. O como dice Bourdieu es clase en el papel antes que clase real, en movimiento.

La economía campesina y el campesino por un lado son configuraciones económicas sociales en relación a la producción material de la existencia y por otro lado, considerando su pasado histórico, se constituyen a partir del proceso estructural y cuando las condiciones sociales permiten configurarlas como formas simbólicas. La forma simbólica sería la del campesino independiente y a la vez solidario, que se realiza en la economía campesina, considerada como forma de comunidad.

Los símbolos -producciones de sentido- tienen una base material en la que se inscriben y tienen su origen. Campesino y economía campesina son la base objetiva para la constitución simbólica del gaucho y la comunidad; a la vez estas los han

precedido históricamente, ya que han sido anteriormente configuraciones sociales reales.

En la concepción del mundo ideologías, saberes y creencias son dimensiones que están interpenetradas mutuamente. Cada una de ellas está contenida en la otra, la separación es conceptual. Existe unidad compleja: en la realidad se concibe, se comprende, se explica al mundo desde adentro de las relaciones que produce dicho mundo. Creencias, identidad y memoria constituyen estructuras transfiguradas.

Las condiciones de existencia, la situación y la posición en la estructura del campesinado y de los obreros rurales como clases subalternas se configuran como mediación y homología por medio de transfiguraciones en una concepción del mundo donde saberes, creencias e ideologías se configuran en creencias sobrenaturales, memoria histórica e identidad social de estas clases, la concepción simbólica finalmente es la unidad de sentidos y significaciones condensadas.

Cuando lo ideológico ha cristalizado en la conciencia común se incorpora como explicación que da fundamento y sentido a la vida social, de tal manera que es la forma en que un grupo funda su razón de ser en el mundo: la lectura última de las concepciones es el de una configuración que es ideológica y a la vez, desde otro perfil, es una producción simbólica que ha fungido en la realidad social y en la conciencia de una manera tal que aparece como con existencia propia. La ideología es un medio para interpretar el mundo y una interpretación del mundo que alcanza en determinadas expresiones simbólicas una suerte de síntesis, de representaciones que tienen la capacidad de producir realidad, de tal manera que así como creen que es el mundo efectivamente lo es para los grupos sociales. Desde sus prácticas cotidianas, pasando por sus actividades productivas concretas hasta sus concepciones del mundo están condicionadas por su situación en la estructura social.

En el mundo rural las configuraciones de creencias, identidad y memoria son estructuras transfiguradas como resultado de ser estructuras estructuradas estructurantes. El concepto de estructuras estructuradas estructurantes permite comprender el proceso de transfiguraciones, que es propio de la homología-mediación que se realiza entre estructuras. El análisis del nivel estructural subyacente implica llegar a las estructuras profundas que permiten comprender y explicar.

Toda concepción del mundo es en definitiva forma concentrada de producción de sentido. Si la ideología es una expresión concentrada de la concepción del mundo de una clase, lo simbólico es expresión concentrada de la producción de sentido.

La posición, situación y condición de las clases sociales en la estructura están naturalizadas, de tal manera que la asunción crítica de la realidad es relativa y restringida: las posiciones políticas están lejos de plantear proyectos alternativos. En las condiciones regulares de la vida social la iniciativa la tiene la concepción dominante, la que es reproducida constantemente por las prácticas populares. Los diferentes procesos y estructuras mantienen y reproducen las condiciones subalternas del campesinado. La iniciativa de los subalternos existe pero es espontánea, dada su condición histórica estructural subalterna. En determinadas condiciones pueden producirse irrupciones que cuestionan dichas concepciones y desarrollarse el aspecto potencialmente crítico de las concepciones subalternas.

La memoria de la población rural realiza la fijación de un tiempo anterior en el mundo, que es considerado ideal. Ante el tiempo actual que amenaza con su desaparición, la comunidad campesina adquiere cierta densidad e importancia simbólica.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, N. (1982). *Clase, estructura y conocimiento*. Barcelona: Península.
- Abercrombie, N. y Turner, B. (1987). *La tesis de la ideología dominante*. Madrid: Siglo XXI.
- Alcaide, E. y Carrascosa, C. (1998). *Santa Bárbara de Mogna*. San Juan: s. f.
- Alfaro, S. (2002). *Gramsci y la Sociología del Conocimiento: un análisis del mundo de las clases subalternas*. Disponible en www.antroposmoderno.com
- Ambrosetti, J. (1994) *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires: Cinco.
- Amparán, C. (2002) *Sociología de la identidad*. México: UAM. Disponible en docencia.izt.uam/chaa/publicaciones.
- Amparán, A. y López Gallegos, A. (2007). La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci. *Polis*, Vol. 3, N° 1. Disponible en www.redalyc.org/pdf/.
- Archeti, E. y Stölen, K. (1975). *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Astrada, C. (1948). *El mito gaucho: Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires: Cruz del sur.
- Bagú, S. (1975). *Tiempo, realidad social y conocimiento* (3ª edición). Argentina: Siglo XXI.
- Bartra, R. (1983). *Breve diccionario de Sociología Marxista*. México: Grijalbo.
- Bartra, R. (1986). *Campesinado. Base económica y carácter de clase*. México: Aguirre y Beltrán.
- Bayardo, R. y Lacarrieu (1999) (Comp.) *La dinámica global/local*. Buenos Aires: Ciccus.
- Beals-Heiyer, H. (1976). *Introducción a la Antropología*. Madrid: Aguilar.
- Berger, P. (1988): *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1998). *La construcción social de la realidad*. (15º reimpr.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. y Wadquant, L. (1995). *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2000). Sobre el poder simbólico, en *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. En: *Relaciones*, N° 108, Volumen XXVII. Disponible en

www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Pierr%20boudieu.pdf

- Bravo, N. (2006). Del sentido común a la filosofía de la praxis. Gramsci y la cultura popular. *Scielo*, Revista de Filosofía. Maracaibo.
- Bravo, R. (1981). *El Maestro de campo Don Juan de Echegaray*. San Juan: n. d.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Claves.
- Candau, Joël (2008). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Del Sol.
- Cantoni, R. (2000). *El sistema alimentario cuyano en los cuentos de Draghi Lucero*. San Juan: Editorial Fundación Universidad.
- Carozzi, M. y Cernadas, C. (2007). *Ciencias Sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos
- Casas, J. y Tejada, E. (2002). *Huaco, hondonada de piedra*. (2ª edición) San Juan: Universidad Nacional de San Juan.
- Casas, J. (2004). *Molino de agua. Molinar de piedra. Historia económica y cultural de los molinos de Jáchal*. San Juan: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Juan.
- Casas, J. (Compilador) (2006). *Buenaventura Luna y la cultura popular*. San Juan: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan.
- Casas, J. (2008). *Sociología del Conocimiento*. San Juan: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan.
- Casas, J. (Compilador) (2008). *Jáchal, piedra acarreada. Documentos para su historia*. San Juan: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan.
- Casas, J. (2008). *Las poblaciones cuentan su historia*. San Juan: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Juan.
- Casas, J. (Compilador) (2009). *Voces e historias de pueblos*. San Juan: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Juan.
- Casas, J. (2010). *Mogna, larga distancia. El pueblo de la travesía*. San Juan. Disponible en <http://publicacionesdigitales.wordpress.com>.
- Casas, J. y Argañaraz, V. (2011). *Memorias de otro territorio. Genocidio y control social durante la dictadura en San Juan*. San Juan: Editorial Fundación Universitaria.
- Cely, W. (2007). *La Sociología de la religión: una revisión del estado del arte*. Disponible en www.bdigital.unal.edu.co/7941/1/williammauriciobeltran2007.pdf.
- Colombres, A. (1991). *Manual de promotor cultural*. Buenos Aires: Colihue.

- Coluccio, F. (1998). *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires: Del Sol.
- Concatti, R. (2003). *Guayama*. Entrevista. Disponible en www.losandes.com.ar/rutas/2003/12/21.
- Corcuff, P. (1998). *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza.
- Chumbita, H. (2000). *Jinetes rebeldes*. Buenos Aires: Vergara.
- Chumbita, H. (2000). *Una cultura fuera de la ley: algunas inferencias de la historia social del bandolerismo*. www.hechohistorico.com.ar/Trabajos.../Chumbita.rtf
- De Espinosa, E., González, J. y Torres Alberó, C. (1994). *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia*. Madrid: Alianza.
- De Estrada, M. (1979). *Martina Chapanay: arquetipo del gaucho*. Buenos Aires: Tucuma.
- De la Peña, S. (1986). *El modo de producción capitalista. Teoría y método de investigación*. México: Siglo XXI. 5ª edición.
- Del Pino, P. y Jelin, E. (Compiladores) (2003) *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo XXI.
- De la Torre, D. (2007). *La provincia de San Juan: Crecimiento ¿y después?* Disponible en www.asociacionag.org.ar
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso-Siglo XXI.
- Dianteill, E. y Löwy, M. (2009). *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Díaz Costa, R. (1972). *Nosotros, los sanjuaninos*. San Juan: edición de autor.
- Díaz, A. (1999). *Apuntes para interpretar las concepciones de desarrollo rural*. Disponible en <http://www.alediaz.cl.descargas.htm>
- Díaz, M. y Luna, S. (1991). *Un análisis del proceso de acumulación en el departamento Jáchal*. Tesis de grado. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Juan. San Juan.
- Dojorti, Eusebio (Buenaventura Luna). Poesías. En: Almeida de Gargiulo et al. (2006). *Buenaventura Luna. Su vida y su canto*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.
- Dojorti, Eusebio (Buenaventura Luna). Comentarios sobre el Martín Fierro. En: Rovira, M. (2006). *Poesías, relatos y escritos inéditos de Eusebio de Jesús Dojorti*. Córdoba: Narvaja.

- Draghi Lucero, J. (1960). *Los nichos en las vías públicas*. Comunicación al Congreso Internacional de Folclore. Buenos Aires: Documento N° 183. Archivo INA.
- Dubet, F. (1989). De la Sociología de la identidad a la sociología del sujeto. *Estudios Sociológicos*. VII año, N° 21. El Colegio de México. México. Disponible en www.redalyc.org/revista
- Echeverría, R. y Garretón, M. (Compiladores) (1974). *Ideología y medios de comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eleta, Paula (1994). Lo mágico y lo religioso en el análisis sociológico: nuevas reflexiones sobre un tema viejo. En Frigerio, A. y Carozzi, M.J. *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Elías, N. (1994) *Teoría del símbolo. Un ensayo de Antropología cultural*. Barcelona: Península.
- Faro de Castañares, T. (1985) *De magia, mitos y arquetipos*. Buenos Aires: Belgrano.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social*. Argentina: FCE.
- Fernández, A. (1986). *Ideologías de los grupos sindicales (1966-1973)*. Tomo I. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Fernández, J.; Mercado, R. y Rodríguez, O. (Marzo 2004). Cultos populares en la Argentina. En: *Todo es Historia*. N°440. Buenos Aires.
- Ferrer, A. (1963). *La economía argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Figueroa-Dreher, S.; Dreher, J. y Soeffner, H. (Compiladores) (2001) *Construcciones de identidad y simbolismo colectivo en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fink, N. (2012): *La bandolera indómita Martina Chapanay*. Revista Sudestada. Septiembre 2012. Buenos Aires.
- Forni, F. (1982): *Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular*. Disponible en <http://ceil-piette.gov.ar/docpub/revista>.
- Frigerio, A. (1993) (Introducción y selección de textos). *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Frigerio, A. y Carozzi, M.J. (1994) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. (Introducción y selección de textos). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Frigerio, A. (1993) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*. Buenos Aires: Centro Editor de América latina.
- Gabel, J. (1970). *Sociología de la alienación*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Galindo, G. (s. d.) *Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la Historia*.
 Disponible en www.revistashumanas.org/gloriaartigo2
- Garassa, D. (1973). *Literatura y Sociología*. Buenos Aires: Troquel.
- Gago, A. y Ávila, L. (1990). *Dinámica de acumulación capitalista a fines del siglo XIX y principios del XX en San Juan*. San Juan. Cuadernos de Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Juan.
- García Canclini, N. (1985). *Gramsci y las culturas populares en América Latina. Seminario: Las transformaciones políticas de América Latina*. Ferrara. Italia.
 Disponible en <http://es.scribd.com/doc/27796014/Garcia-Canclini-Gramsci-y-las-culturas-populares-en-América-Latina>.
- Gargiulo, H., Yanzi, E. y Vera, A. (1985). *Buenaventura Luna. Su vida y su canto*. Buenos Aires: Senado de la Nación.
- Giddens, A. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1994). *Sociología* (2º ed. revisada y ampliada). Madrid: Alianza.
- Giménez, G. (1999). *Territorio, cultura e identidades. Estudio sobre las culturas contemporáneas. Época II. Vol. V. Nº 9. Colina. Junio 1999*. Disponible en: docencia.izt.uam.mx/sgpe/files/user/uami/nivon/GIMENEZ-territorio-y-cultura.pdf.
- Giner, S. (1973). *Sociología*. (4º ed. revisada y ampliada). Barcelona: Península.
- Goldmann, L. (1967). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1968). *Marxismo, Dialéctica y Estructuralismo*. Argentina: Calden.
- (1979). Epistemología de la Sociología. En J. Piaget, *Tratado de Lógica y conocimiento científico*. (vol. VI). Buenos Aires: Paidós.
- Gramsci, A. (1974). Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metodológicos. En *Antología* (1974). 2º edición. Madrid: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1984) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gras, C. y Alfaro, M. I. (1997). *La heterogeneidad de la pobreza rural*. Disponible en <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/quilmes>
- Gutiérrez Donoso, P. (2009) *Antonio Gramsci y las clases subalternas*. Estudios Contemporáneos. Disponible en www.ecso.cl/2009/antonio-gramsci-y-las-clases.html
- Hahn, E. (1974). Contribución a la crítica de la ideología burguesa. En Lenk, K., *Ideología*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Harnecker, M. (2007). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Illanes, D. (2011) *Martina Chapanay*. Disponible en <http://www.diariolibre.info>.
- Izzo, A. (1969). *Sociología del Conocimiento*. Buenos Aires: Estrada.
- Jedlowski, P. (2012). La Sociología y la memoria colectiva. En Rosa, A., Bellel, G. y Bakhurst (editores) *Memoria colectiva e identidad nacional*. Disponible en comisionparlamentari.net/bibliografia2012/historia/Jedlowski.pdf
- Jelin, E. (2002). Historia y memoria social. En *Memorias de la represión*. España: Siglo XXI. Capítulo 4. Disponible en <http://www.cholonautas.edu.pe>
- Jiménez, A. y Carlos de Ico, L. (2011). Territorio, diversidad cultural y religiosidad: una perspectiva desde el trabajo social. *Revista Trabajo Social*, N° 13. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Keller, R. (2010) *El análisis del discurso basado en la sociología del conocimiento (ADSC). Un programa de investigación para el análisis de relaciones sociales y políticas de conocimiento*. Disponible en www.groups.google.com!forum.ic.investigación-cualitativa.
- Krause, C. (1980) *Sistemas de creencias. Una aproximación desde los Andes*. San Juan: Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.
- (1980b) *Transformación diacrónica del mito*. San Juan: Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.
- (1995) *El diablo y los duendes cordilleranos*. Trabajo inédito. Ponencia en el I Congreso latinoamericano de Folklore del Mercosur y V Jornada Nacional de Folklore. San Juan: Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.
- (2004): *La devoción a las ánimas*. Periódico Nuevo Diario. San Juan. 23-6-2004.
- Kosik, K. (1979). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Lavabre, M. (2007). Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria. En Protin-Dumon (Director) *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Disponible en: <http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es-contenido.php>.
- Larrain, J. (2001) *Identidad chilena*. Chile: Lom.
- Larraín, J. (2009). *El concepto de ideología*. Chile: Lom. (Tomo III). Disponible en: books.google.es/books.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

- (1970). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Luparia, C. (1973). *El trabajo rural en la Argentina*. Disponible en <http://www.aset.org.ar/congresos/5/aset>
- Mallimaci, F. (1993). *Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina*. Disponible en www.redalyc.org/articulo.02?=11500205
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y utopía*. (2º edición). México: FCE.
- Martin, E. Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. y Cernadas, C. (2007). *Ciencias Sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos.
- Martinic, S. (1985). *Saber popular*. Santiago de Chile: CIDE.
- Martinic, S. (1985). Saber popular e identidad. En Fernández, I. et al. *Saber popular y educación en América Latina*. Buenos Aires: Búsqueda. CEAAL.
- Marx, C. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Estudio.
- Marx, C. y Engels, F. (1985) *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- Massolo, M. (1994). El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: Perspectivas recientes. En Frigerio, A. y Carozzi, M.J. *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Mercado Maldonado A., Hernández Oliva, A. (2010). *El proceso de construcción de la identidad colectiva*. UAEM, N° 53. Disponible en: www.convergencia.uamex.me/rev53/pdf/13_Asael%20Mercado%20Maldonado.pdf
- Milano, O. (2006) *La identidad social, uno de los detonantes del desarrollo territorial*. Chile: RIMIS.
- Milic, V. (1975). La relación entre sociedad y conocimiento en la obra de Marx. En Lenk, K. (1975). *La ideología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Montenegro, S. y Renold, J. (2007). *El fenómeno religioso*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Montesperelli, P. (2004). *Sociología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Moscovici, S. (1986). *Psicología Social II*. Barcelona: Paidós.
- Musso, D. (1994). *Emigración y degradación ambiental en la microrregión La Quebrada, La Ciénaga y Huaco, departamento de Jáchal*. (Trabajo de investigación). CICITCA. Universidad Nacional de San Juan. San Juan.

- Nozica, G. y Malmud, A. (2007). *Propuesta de un plan estratégico de ordenamiento territorial para los departamentos de Iglesia, Jáchal y Calingasta*. San Juan: Secretaría de Minería de la provincia. Gobierno de San Juan.
- Ortegón, J. (2000). *Desarrollo desigual, internacionalización del capital y regiones*. Disponible en rcci.net/globalización/2000/fg146.htm
- Oyhantcal, G. (2007). *Agricultura familiar y campesinado. Un abordaje desde el pensamiento alternativo*. Universidad de la República. Disponible en <http://www.uruguay.academia.edu/oyhantcal>
- Pickenhayn, J. (2002). *Integración de Jáchal en el espacio funcional sanjuanino*. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan. San Juan.
- Quiroga, Adán (1994). *Folclore calchaquí*. Buenos Aires: Casares.
- Racedo, G. (2005). *El Gaucho*. Córdoba: Universitas.
- Remmling, G. (1982). *Hacia la sociología del Conocimiento*. México: FCE.
- Ringuelet, R. (1988). *Comunicación, Creencias*. Buenos Aires: Búsqueda.
- Rodrigues Brandao, O. Estructura social de reproducción del saber popular. En: Hernández, I. y Cipolloni, C. (1985) *Saber popular y educación en América Latina*. Buenos Aires: Búsqueda.
- Roffman, A. y Romero, L .A. (1973). *Sistema socioeconómico y estructura regional en la Argentina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rony, J. (1963). *La magia*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Rowe, W. (2002-2003): Memoria, continuidad, multitemporalidad. *Revista de la Dirección de Cultura*. N° 51. Venezuela. Disponible en: erevista-saber.ula.ve.
- Ruiz, P. (1986). La propiedad de la tierra en la transición al capitalismo. En Reyes, R. (editor). *Cien años después de Marx*. Madrid: Akal.
- Safa, P. (1998). De las historias locales al estudio de la diversidad en las grandes ciudades. Una propuesta metodológica. En Bayardo y Lacarrieu, (Compiladores) *Globalización e identidad popular*. Argentina: Ciccus.
- Saganias, C. (2000) *La Salamanca en el imaginario popular de Santiago de Estero*. Disponible en acibuper.webcindariocom/tesissaganias.htm.
- Sánchez Ruiz, E. (1991). *Apuntes sobre una metodología histórico-estructural (Con énfasis en el análisis de los medios de comunicación)*. Disponible en www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/comsoc/pdf

- San Esteban, R. (1975). *El agro argentino: proceso histórico*. Buenos Aires: Cartago.
- Sautu, R. El gaucho, figura histórica y símbolo colectivo de la sociedad argentina hoy. En Figueroa-Dreher, S., Dreher, J. y Soeffner, H. (Compiladores) (2001). *Construcción de identidad y simbolismo en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schaff, A. El marxismo y la problemática de la sociología del conocimiento. En: Verón, E. (1971). *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
- Schaub, E. Una teoría sociológica del conocimiento. En: Remmling, G. (1982). *Hacia la sociología del Conocimiento*. México: FCE.
- Semán, P. (1997). Religión y Cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. En: *Nueva Sociedad*, N° 149. Disponible en www.nuso.org/upload/articulos/2597_1.pdf
- Semorile, C. (2006): *Olga y Eusebio. Papeles resguardados al rescoldo del amor*. Buenos Aires: De la tropilla.
- Semorile, C. (2007). *La vida y la libertad. Seis estampas sobre la libertad de su pueblo*. Buenos Aires: De la tropilla.
- Sowroujon, G. (2011). *Reflexión en torno a la relación* Vol. 8, N° 17. México: UAM.
- Spivak, G. (2011) *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: Cuadernos de plata.
- Stavengahen, R. Consecuencias de la pobreza en América Latina. En: *Estudios sociológicos*. Enero-abril 1998. Volumen 16. México. Disponible en <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>
- Stark, W. (1963). *Sociología del conocimiento*. Madrid: Novata.
- Schwimmer, E. (1982). *Religión y cultura*. Barcelona: Anagrama.
- Taussig, M. (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.
- Tinto, C. y Lirussi, M. (2001) *Los diferimientos impositivos: ¿una esperanza para las economías regionales?* Disponible en www.econ.uba.ar/planfenix/novedades/are
- Tongled, J. (2002). ¿Tienen historia los pobres? En *¿Por qué recordar?* Academia Universal de las Culturas. Barcelona: Granica.
- Tonnies, F. (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Torrado, S. (1994). *Estructura social de la Argentina 1945-1983*. (2° ed.) Buenos Aires: De la Flor.
- Touraine, A. (2002). Memoria, historia, futuro. En *¿Por qué recordar?* Academia Universal de las Culturas. Barcelona: Granica.

- Trincheró, H. (1994). Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el Chaco salteño. En Karasik, G. (Compilador) *Cultura e identidad en el Noroeste argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Triviño, L. (1977). *Antropología del desierto*. Buenos Aires: (s. f.).
- Valero, J. (Coordinador) (2004). *Sociología de la Ciencia*. Madrid: EDAF.
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. España: Síntesis.
- Vallverdú, J. (2008) *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: UOC.
- Vázquez, H. (1995). *Etnología del Conocimiento*. Buenos Aires: Almagesto.
- Verón, E. (1973). *El proceso ideológico* (2º ed.). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo
- (1974). *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Villareal, J. (1978). *El capital dependiente*. México: Siglo XXI.
- Viotti, N. (2003). Deshaciendo daños. Representaciones y prácticas de la brujería en el Noroeste de Argentina. *Scripta Ethnológica*. Volumen XXV. Nº 25. Buenos Aires: CONICET.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.

FUENTES

Para las fuentes se utilizaron documentos históricos e información estadística que fue recolectada en:

- Archivo Histórico de la provincia de San Juan.
- Archivo de la Municipalidad de Jáchal.
- Archivo del Juzgado de Jáchal.
- Archivo del Departamento provincial de Hidráulica.
- Archivo del Departamento de Hidráulica de Jáchal.
- Hemeroteca de la Biblioteca Popular Franklin de San Juan.
- Registro Civil de Jáchal.
- Centros de documentación estadísticos de San Juan (INDEC y SIEMPRO).

Se utilizó la información recogida en la Encuesta Folclórica de 1921, realizada en todas las escuelas del país, tomando en este caso en de las escuelas de Jáchal, como una fuente de registro etnográfico. Se realizó recopilación documental a través de libros, documentos históricos, trabajos e investigaciones de grado y posgrado pertinentes al tema.

Se realizó la búsqueda en periódicos de antigua data, publicaciones, artículos periodísticos, fotos, mapas, planos. También se recurrió a libros de literatura, poesías, relatos.